

Una aproximacion a Levinas y los derechos humanos (o como la postmodernidad puede sorprendernos)¹

An approach to Levinas and Human Rights (or how postmodernity can surprise us)

Raúl Madrid²

Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile

aaldana@uc.cl

Resumen

El texto investiga las posibilidades de una fundamentación ética de los derechos humanos, basándose en el pensamiento del filósofo lituano Emmanuel Lévinas. La nueva propuesta ética de Lévinas permite una re-fundamentación de los derechos humanos, no ya basados en la constitución ontológica esencial del hombre, sino que apoyada sobre la base de una inédita filosofía de la alteridad que se constituye en un movimiento asimétrico que siempre va desde el yo al otro y nunca desde el otro hacia el yo. Partiendo de esas premisas, la idea de comunidad humana se instaura por el lenguaje entre hermanos, en la cual la fraternidad como fenómeno intersubjetivo inaugurado por la irrupción del otro en el ser implica situar la metafísica en el plano de lo social. Finalmente, señala la necesidad de aproximación entre los seres humanos y, por consiguiente, la idea de igualdad como pilar fundamental de la justicia.

Palabras claves: fundamentación de los derechos humanos, ética, alteridad.

Abstract

The article investigates the possibilities of an ethical foundation for Human Rights on the basis of the thinking of Emmanuel Lévinas thought. Levinas' new ethical proposal makes it possible to develop a new foundation for Human Rights, which are no longer grounded on the essential ontological constitution of humankind, but on a new philosophy of otherness, which constitutes an asymmetrical movement which goes from the self to the other and

¹ Este trabajo forma parte del Proyecto FONDECYT número 1060610, titulado "El otro *por venir*. Hacia una nueva justificación de los derechos humanos", del cual el autor es Investigador Principal.

² Facultad de Derecho. Facultad de Filosofía. Pontificia Universidad Católica de Chile. Av. Libertador Bernardo O'Higgins, 340, Santiago, Chile..

never from the other to the self. Starting from these premises, the idea of human community is established by the language between brothers, in which fraternity as an inter-subjective phenomenon caused by the irruption of the other in being implies to situate metaphysics on the social level. Finally, the paper points out the need of approximation between human beings and, as a consequence, the idea of equality as a fundamental pillar of justice.

Key words: foundation of Human Rights, ethics, otherness.

La metafísica del Otro

La pregunta por la fundamentación de los derechos humanos implica un conjunto de sentidos o significados que llevan a considerar distintas dimensiones de respuesta. La cuestión puede indicar (i) la causa de la *obligación* universal de respetar tales derechos; o bien (ii) la causa de la *universalidad* de dicha obligación, o bien, de un modo más general, (iii) el origen, dotado de cierta fijeza, tanto del derecho mismo como de la obligación de respetarlo. Este último sentido de la pregunta que nos ocupa – es decir, el fundamento como *arché*, como principio en un plano metafísico o substantivo – es la causa del (supuesto) descrédito metodológico de la expresión en el escenario de la doctrina jurídica que podríamos denominar postmoderna o “post-hermenéutica”. La declaración de clausura del *geist* ontológico a manos de autores posteriores a Husserl y a Heidegger, y el advenimiento de estrategias de interpretación presididas por lo que, en clave postestructuralista, se configura por la expresión “liberación del significante”, o “diseminación”, han conseguido erradicar en buena parte de la escena cultural contemporánea la pulsión al fundamento.

El postestructuralismo sitúa la cuestión de un modo más radical de lo que pudiera parecer en principio. Cuando se sostiene que “hay dos enfoques o actitudes generales que parecen representar las opciones teóricas primarias: la que reducen su atención a los datos que definen el inmediato contexto existencial de los derechos humanos, y la que se preocupa por los criterios o principios fundadores que trascienden ese contexto” (Castro, 2003, p. 134) se está, consciente o inconscientemente, estableciendo que entre ambas posibilidades existe una semejanza basal: que se trata en realidad dos caras de una misma moneda, como un *janus bifrons* especulativo. Su única diferencia consistiría en buscar el fundamento con razones de signo contrario: ya sean empíricas o bien racionales, según el caso. En otros términos: la trascendencia y la inmanencia en la justificación de los derechos del hombre constituirían íntimamente el mismo gesto, un gesto de naturaleza metafísica.

En el contexto hermenéutico que cree haber clausurado la metafísica “justo en el momento de su mayor despliegue”, dice Derrida en *De la gramatología*, el problema del fundamento parece morir o desaparecer con ella, pues uno de los requisitos de esta declaración de extinción consiste en la imposibilidad de rastrear la genealogía (palabra de origen nietzscheano) del *arché*, el cual acaba diluyéndose en un proceso de deconstrucción infinita, iterativa y carente de significado estructural. La configuración de las realidades espirituales por lo tanto, y sus correspondientes instituciones sociales y jurídicas, quedan libradas al núcleo de subjetividad del intérprete-lector, el cual puede sostener distintas interpretaciones, incluso opuestas entre sí, fruto de las más variadas y novedosas estrategias de lectura.

Dentro de este universo de significantes, sin embargo, se advierte en mi opinión una aporía, que interesa al concepto de derechos humanos. La postmodernidad suele identificar la presencia (es decir, el ser) como un acto de violencia metodológica, y la afirmación de la verdad, como un acto de imposición igualmente agresivo que es una consecuencia de la presenciación. Nada puede, por lo tanto, predicarse de manera universal dentro de este mundo neo-kantiano de la libertad que cae en manos del postestructuralismo.

Ahora bien, el *ergon* propio de la lectura hermenéutica en clave postestructuralista es la noción de “cuidado”, es decir, la aproximación sensible, delicada (por lo tanto, no violenta), gracias a la cual se *anuncia* el “otro”, se le permite florecer, desplegarse. Entonces: no es posible proponer sentidos universales porque de ese modo se rompe la unión con el otro; unión consistente en proclamarse de modo mutuo, que configura la aproximación cuidadosa, bajo cuya naturaleza filosófica respira indudablemente el *Dasein*. Esta actitud “cuidadosa” tiene como presupuesto la extirpación del ser en sentido óntico-substantial.

Sin embargo, en virtud del reconocimiento prácticamente general del estatus de los derechos humanos en la conciencia cultural de – al menos – Occidente, la doctrina comienza a preguntarse de qué modo generar una

ética que continúe estando carente de fundamento, pero simultáneamente se proyecte “como si fuera universal”. De allí la frase de Engelhardt: “no puede formularse una ética material y universal”, pero su consiguiente (y contradictoria) actitud de buscar una ética que se plantee como universal, al menos formalmente. Desde este prisma, toda teoría de los derechos humanos ha de ser definitivamente formal, formal en el sentido de carente de un contenido fijo, apoyada en superestructuras más o menos trascendentales.

La pregunta que formulo a continuación es – y con ello introduzco la segunda parte de este trabajo –: ¿se puede rastrear en la obra de Emmanuel Lévinas la capacidad de articulación que requiere la noción de justificación, por una parte (y en sentido fuerte), y la idea derechos humanos comprendida de un modo exclusivamente formal, como se presenta en los intentos tardo-modernos?

Una fundamentación de los Derechos Humanos a partir de la obra Emmanuel Lévinas³ 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 re-fundamentación de los derechos humanos, no ya basados en la constitución ontológica esencial del hombre – que incluye las estructuras de la dignidad, el honor, etc. –, sino que apoyada sobre la base de una inédita filosofía de la alteridad. Esta re-fundamentación requiere de un gesto doble: en primer lugar, es necesario 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 segundo, 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. Esto debido a que la inviolabilidad de la persona humana se expresa en Lévinas específicamente como la inviolabilidad constitutiva del otro, del prójimo, constituyendo así un movimiento asimétrico que siempre va desde el yo al otro y nunca desde el otro hacia el yo. Es el yo quien no puede contra el otro, pues sólo el

otro es refractario a la violencia, violencia que tiene su origen en el ciego y avasallador devenir ontológico. Es necesario, entonces, aclarar la posibilidad de esta total asimetría ética, principio desde el cual ciertos derechos pre-convencionales e inalienables pueden existir. Es por ello necesario intentar una aproximación al fenómeno de la alteridad absoluta, que irrumpe en el espacio del ser. 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 que es 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.

Lo anterior implica que la relación con el otro, la ética, no puede abordarse ni desde la ontología ni de desde la fenomenología, sino que *metafísicamente*, de acuerdo a lo que Lévinas entiende por “metafísica”. Entenderla así es recibir al otro en su total alteridad, en su venida hacia mí desde lo más allá del ser, 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’” (Lévinas, 2002). Así comienza el primer capítulo de *Totalidad e infinito*, con una célebre cita a Rimbaud. La metafísica implica una relación entre términos que se absuelven de la relación, lo que quiere decir que la relación no es ni representación, ni limitación, ni relación conceptual con el mismo (Derrida, 1989, p. 128). 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

³ Abreviaturas usadas en este estudio para las obras de Lévinas (año de publicación en francés):

AE: Autrement qu'Être ou au-delà de l'essence (1974)

El: Éthique et Infini (1982)

EDE: En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger (1949)

EN: Entre Nous, Essai sur la penser-à-l'autre (1991)

TI: Totalité et Infini (1961)

que la visión sólo se abre a la exterioridad ilusoria y relativa de la teoría y la necesidad” (Derrida, 1989, p. 126). Pretender *comprender* al 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*.

Es por su total asimetría con el Mismo que el Otro debe ser tomado como rostro (*visage*) y no como ente (si Lévinas lo llama *ente* en algunas ocasiones es sólo para contraponerlo al ser como concepto impersonal por el cual el hombre 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. 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” (Derrida, 1989, p. 133, cursivas nuestras). 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 Lévinas, pues rostro simboliza todo cuanto hay de humano en un ente, 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. He aquí lo fundamental de la idea de rostro, y lo que hace posible que mi encuentro de cara a él de lugar al momento original de la significación: el lenguaje. “La estructura formal del lenguaje anuncia la inviolabilidad ética del otro” (Derrida, 1989, p. 208), 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. 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 Lévinas llama “lo Dicho”: es la posibilidad misma de la interpelación y la interacción, el *Decir* (a partir de AE). 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”⁴. 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; 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” – Lévinas, 2005, p. 281). No se presenta nunca como un signo porque lo propio del rostro es 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 epifanía (Derrida, 1989, p. 133, 137 y 139). 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 Ausente (Lévinas, 2005, p. 281-282). 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” (Lévinas, 1987, p. 157); 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*, nada me es indiferente; la huella, su ambigüedad,

⁴ 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 TI. En efecto, tomando a ambos textos, la significación adquiere dos sentidos, (i) como función de la subjetividad en cuanto sustitución (AE), y (ii) como función del rostro mismo anterior a la crítica de la libertad (TI).

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, pues en ese encuentro el Otro me hace nacer a mi mismo cuando, como extranjero poniéndose en mi camino, me levanta de mi ser impersonal y me convoca a mi responsabilidad (Neush, 1994, p. 374-395 y 563-575). Esta puesta en duda del sujeto es 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 ontología (Lévinas, 2002, p. 67).

¿Qué hay en el rostro del otro hombre, en la huella de lo otro, que me obsesiona y me obliga, no sólo para con él sino para con todos los otros? La irrupción del otro es la irrupción de 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 “otro 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 Lévinas, 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” (Lévinas, 2005, p. 282). El pronombre “Él” expresa justamente la irreversibilidad de la relación con el rostro (a diferencia de la relación yo-tú), que escapa siempre a toda develación o revelación por parte del Mismo. A este carácter propio de la tercera persona, Lévinas lo llama *elidad* (o *illeidad*, manteniendo el pronombre *il* francés) y ella es la condición de la irreversibilidad (Lévinas, 2005). Es necesario para Lévinas orientar su meditación de la huella hacia una filosofía del *Ille*, pues la relación Yo-Tú conserva aún rastros de reciprocidad y reversibilidad, por la intimidad que se halla en ella. Siguiendo un análisis de Derrida (1989, p. 142, nota al pie nº 25), Lévinas le reprocha a la relación Yo-Tú: (i) el ser recíproca y simétrica, ejerciendo violencia contra la altura de lo otro y sobre todo contra la separación y el secreto; (ii) el ser formal, al poder “unir el hombre a las cosas tanto como el Hombre al hombre”; y (iii) el preferir la relación privada, la clandestinidad de la pareja que se basta a sí misma y se olvida del universo⁵. 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 Usted (Lévinas, 2002, p. 123).

En su condición de rostro sólo puede *revelarse* ante mí, sin que yo pueda develarlo. Como no puedo develarlo, frente a él *no puedo*, lo que quiere decir que no puedo 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 imposible⁶. Su revelación es pensada por Lévinas como epifanía, como lo que se manifiesta desde sí mismo y por sí mismo, y es justamente “la epifanía del rostro [lo que] introduce la humanidad” (Lévinas 2002, p. 226). Es en esa epifanía en la cual se muestra en su dimensión de infinito – como lo in-englobable, como la in-adequación por excelencia – que el discurso como Decir puede tener lugar, y esa epifanía es el fenómeno mismo de la sociabilidad. La relación con lo trascendente es la

⁵ La relación yo-tú “Excluye al tercero, permanece como intimidad, soledad de dos, sociedad cerrada, lo no-público por excelencia” (Lévinas, 2002, p. 274-275).

⁶ 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” (Lévinas, 2002, p. 221).

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” (Lévinas, 2002, p. 101).

La comunidad y los derechos

La comunidad humana, en efecto, no es para Lévinas una comunidad de género, sino una comunidad instaurada por el lenguaje. Ella “se predica como parentesco entre los hombres” (Lévinas, 2002, p. 227), como *fraternidad*. Pero esta fraternidad, tan importante para la obra de Lévinas, 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” (Lévinas, 2002). La fraternidad como fenómeno intersubjetivo inaugurado por la irrupción del otro en el ser implica situar la metafísica en el 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” (Lévinas, 2002, p. 49).

Sin embargo, aunque la relación con otro implica una excepción en el ser, lo más-allá-del-ser – el no-lugar desde donde viene el otro – no constituye “otro mundo”, un terreno al que sólo pueda accederse mediante una experiencia mística. Si bien lo más allá nos indica concretamente algo así como un más allá del mundo como horizonte totalizador de los entes, este debe ser entendido como un *más-allá-en* (Muñoz, 2007), que implica una *localización* o dinámica en la que se acusaría una asimetría originaria que mantiene irreductibles a los términos en relación. Cuando hablamos de lo más-allá-en estamos refiriéndonos en concreto al otro hombre, al prójimo. Por ello la apertura ética de la subjetividad, mediante el recurso a la idea de infinito, no se lleva a cabo mediante un trance cargado de misticismo, sino que pone en juego la cuestión de la *socialidad original*. Es cierto que el más allá es un ámbito inédito, pero inédito para lo que la geografía ontológica tradicional está

acostumbrada a pensar: es en realidad el ámbito de la intersubjetividad ética.

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. En este punto es crucial el concepto de huella, del que ya hemos hablado, como aquello que no se reduce a una pista o signo, pues se relaciona con el otro como lo *invisible* absoluto (Derrida, 1989, p. 138, cursivas nuestras). Esta relación posibilitada por la huella, en que ambos términos se absuelven de ella (en lugar de disolverse en ella) es lo que Lévinas 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” (Lévinas, 1987 p. 119). Por su absoluta alteridad, el otro hombre no 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 – Lévinas 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 immanencia, en permanecer en el yo, en la identidad (Lévinas, 1987, p. 61, cursivas nuestras).

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” (Lévinas, 1993, p. 136), 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” (Lévinas, 1993, p. 198) pero que, sin embargo, me concierne. El otro me es próximo porque, a pesar de que su historia, sus sufrimientos, sus tristezas son totalmente otras respecto de mí, *tienen que ver conmigo*, son *asunto mío al margen de toda reminiscencia* (Levinas, 1993). 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 importante: “[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” (Lévinas, 1993, p. 61). Esto se da con la aparición del Tercero. El Tercero son todos los hombres, la humanidad completa: “La epifanía del rostro como rostro introduce a la humanidad” (Lévinas, 2002, p. 226), 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 Lévinas: “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 entrada del Tercero” (Lévinas, 1987, p. 236). ¿Cómo es posible esta entrada? Justamente por la huella.

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 por necesidad 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” (Lévinas, 1987, p. 236) son obra de la justicia, posibilitadas por la entrada del tercero. El otro, el rostro singular que me dirige su mirada y se expresa en el lenguaje del Decir, incluye ya a un tercero, es decir, a todos los rostros; no se trata sólo de hacerle el bien a un rostro singular, sino que a todos aquellos rostros por los que yo soy responsable. El lenguaje mismo, posibilitado por el decir pre-original, implica ya la presencia de *todos* los rostros, no invita sólo a la complicidad con el “ser preferido” (Lévinas, 2002, p. 226). El lenguaje es justicia, pero para que haya justicia 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. 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. 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*” (Lévinas, 1987, p. 238). Esquemmatizando, 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 para llevar a cabo la justicia efectivamente. Por ello nace la representación, el *logos*, la conciencia, el trabajo y la noción neutra de ser (Lévinas, 1987, p. 237). La representación produce el

orden de la justicia, que modera y mide la substitución. De esto se sigue que *el fundamento de la conciencia es la justicia* (Lévinas, 1987, p. 239), justicia ya inscrita en el rostro del otro, que es, al mismo tiempo, el rostro del prójimo y el rostro de los rostros.

Que Lévinas diga que el ser en cuanto ser es función de la justicia (Lévinas, 1987, p. 242), sustenta la tesis según la cual los derechos humanos son preconvencionales e inalienables, debido a que su entrada en vigor 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 violentado, siendo el mandato principal de la ética el “no matarás”. 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. No se trata ya de fijar estos derechos en una naturaleza o esencia, ambas categorías ontológicas, pues tal gesto nunca puede estar libre de violencia. Tal consideración se rechaza debido a que el movimiento mismo de la ontología no tiene 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 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, entonces esto no puede llevarse a cabo más que fuera de la ontología. Los derechos humanos, entonces, no son más que 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. De esta manera, la obra de Lévinas entrega la posibilidad de una teoría de los D.D.H.H. basada en la posibilidad misma de la ética y en su primado.

De ahí que Lévinas se pregunte si los derechos humanos, es decir, la libertad de cada uno, la unicidad de la persona, no corren el riesgo de ser desmentidos por los derechos de otro hombre (Lévinas, 1997, p. 137). Lo que Kant llama “el reino de los fines” es una pluralidad de voluntades libres, unidas por la razón. ¿No se deduce de aquí que la paz es incierta y precaria? Se trataría de una paz abstracta, que busca la estabilidad de los poderes del Estado, a través de la política que asegura por la fuerza la obediencia a la ley. Nos encontramos por lo

tanto frente a un recurso a la justicia de la política, a sus estratagemas y ardides. Un orden racional que se obtiene al precio de las necesidades propias del Estado, que le serían implícitas. Estas necesidades constituyen, según Lévinas, un determinismo tan riguroso como el de la naturaleza indiferente al hombre; aunque la justicia (es decir, el derecho de la voluntad libre del hombre y su acuerdo con la voluntad libre del otro) sirva de fin o pretexto para las necesidades políticas. Esta finalidad es rápidamente ignorada en las desviaciones que se imponen en las prácticas de administración del Estado.

Esto quiere decir que, para el pensador lituano, la defensa de los derechos humanos responde a una vocación *exterior* del Estado, el cual posee una especie de extraterritorialidad, “como la de la profecía ante los poderes políticos del Antiguo Testamento”. Recalcando esta relación supra-territorial de los derechos humanos, ha dicho otro lugar que

los derechos reivindicados como derechos humanos – en el sentido riguroso y casi terminológico que esta expresión ha tomado desde el siglo XVIII – los derechos respecto de la dignidad humana de cada uno, a la vida y a la libertad, y a la igualdad de todos los hombres ante la ley, reposan sobre una conciencia original del derecho, o sobre la conciencia de un derecho original. Y esto independientemente de la cronología de las causas o del proceso psicológico y social de las variaciones contingentes del escenso de estos derechos a la luz del pensamiento. En este caso se trata, en efecto, para la mentalidad de hoy en día, de derechos más legítimos que cualquier legislación, más justos que cualquier justificación (Lévinas, 1997, p. 131.)

De acuerdo con lo anterior, Lévinas concluye que, en la defensa de los derechos humanos, convendría no volver a comprenderlos exclusivamente a partir de una libertad que, virtualmente, sería ya la negación de toda otra libertad, y en la que entre el uno y el otro, el arreglo justo no consistiría más que en una mutua limitación. Por el contrario, considera que una justicia que sea ineludible requiere de una autoridad distinta que la de las proporciones que se establecen entre voluntades inicialmente opuestas y oponibles. Es necesario más bien que las proporciones sean admitidas por las voluntades libres en razón de una paz previa que no sería la no-agresión pura y simple, sino que comportaría, por así decirlo, una positividad propia cuya idea de bondad sugiere el des-inter-esamiento procedente del amor, para el cual *lo único y absolutamente otro* pueden significar solamente su sentido en el amado y en sí mismo.

De este modo, Lévinas considera que quedarse en la pura moderación entre términos que se excluyen

equivaldría a 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, adición o indiferencia. En la humanidad de individuo a individuo se establece una *proximidad* que no adquiere sentido a través de la metáfora espacial de la extensión de un concepto. Inmediatamente, el uno y el otro son el uno *frente* al otro. Es el yo para el otro. La esencia del ser razonable en el hombre no designa solamente el advenimiento a las cosas de un psiquismo en forma de saber, en forma de conciencia que se niega a la contradicción, que englobaría a las otras cosas bajo conceptos, desalineándolas en la identidad de lo universal; designa también la aptitud del individuo que resulta, en un principio, de la extensión de un concepto – del género hombre –, para erigirse en único en su género. Y, de este modo, como absolutamente diferente de los otros, pero en esta diferencia de no ser indiferente al otro. Diferencia, no in-diferencia, en la que el otro (sin embargo, absolutamente otro) me *regarde*, no

para percibirme, sino concerniéndome, importándome como alguien del que tengo que responder. El otro que, en este sentido, me *regarde*, es rostro.

Referencias

- CASTRO, B. 2003. *Introducción al estudio de los derechos humanos*. Madrid, Universitas, 134 p.
- DERRIDA, J. 1989. *La escritura y la diferencia*. Barcelona, Anthropos, 416 p.
- LÉVINAS, E. 1987. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 272 p.
- LÉVINAS, E. 1993. *Entre nosotros: ensayos para pensar nel otro*. Valencia, Pre-Textos, 289 p.
- LÉVINAS, E. 1997. *Fuera del sujeto*. Madrid, Caparros, 176 p.
- LÉVINAS, E. 2002. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*. 1ª ed., Salamanca, Ediciones Sígueme 316 p.
- LÉVINAS, E. 2005. *Descubriendo la existência com Husserl y Heidegger*. 1ª ed., Madrid, Síntese, 334 p.
- NEUSCH, M. 1994. Emmanuel Lévinas. Responsabilité d'Otage. *Nouvel-le revue théologique*, 116(4):563-575.
- MUÑOZ, E. 2007. *Filosofía y solidaridad: estudios sobre Apel, Rawls, Ricoeur, Lévinas, Dussel, Derrida, Rorty y Van Parijs*. Santiago, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 224 p.