



LA ALTERNATIVA DE E. LÉVINAS

A la versión moderna de la universalidad de los Derechos Humanos

Javier Barraca

Abstract: *The Lévinas' thought about human rights always shows a personal and original in-depth search around those topics. Is precisely in this context, where his particular critic to the modern, formalistic, rationalistic and kantian must be placed. Here lies his propose about a conception of the "universality" of human rights, based on the concepts of the different and the unique. These concepts are related with levinasian topics those like: human responsibility, relationship, duty, the other and the others, difference, subjectivity, happening, heteronomy, passivity, sensibility, face, and other like.*

Key words: Lévinas, Kant, human rights, human dignity, universality, event, *the other*, sensibility, the face, difference, passivity.

Sumario: 1. Introducción, 2. Un enfoque diferente de los derechos humanos, 3. Una nueva forma de entender la universalidad, en relación con los derechos humanos, 4. Conexiones de la lectura levinasiana, 5. Del otro al tercero, o el surgimiento de lo jurídico, 6. ¿Lévinas frente a Kant?, 7. La sensibilidad ante los derechos humanos, 8. Conclusión.

1. INTRODUCCIÓN

Este ensayo persigue exponer las claves fundamentales de la original perspectiva de Emmanuel Lévinas, en torno a los Derechos Humanos; y, de modo particular, su peculiar reflexión acerca de la universalidad de los mismos¹. Su interpretación de ella

1. Emmanuel Lévinas nació en 1906, en Kovno (hoy Kaunas), Lituania; y falleció en 1995, en París.

puede ofrecernos, sin duda, una honda luz para la crítica de la concepción típicamente ilustrada o moderna, racionalista, de éstos. Comenzamos reconociendo que Lévinas no soslayó ninguna de las cuestiones decisivas, que tales realidades plantean a la reflexión. Antes al contrario, su pensamiento brinda nuevas y sugerentes formas de profundizar en aspectos tan centrales como el carácter y los rasgos propios de los Derechos Humanos, su fundamento, límites, etc. No ha de extrañar, sin embargo, el singular valor de sus aportaciones, dentro este peculiar terreno, dado que, sin duda, Lévinas constituye uno de los filósofos más inquietantes, hondos y creativos de nuestra época². El vigor y la vigencia de su obra no han dejado de crecer, así como la proyección de ésta en el marco de la reflexión filosófica, y esto incluso tras su muerte. De ahí, el que, hoy, se le haya considerado, en gran medida, como el principal responsable de ese giro antropológico y ético operado por el pensamiento contemporáneo.

Sin embargo, nuestro intento, a pesar de su valor, posee ciertos inconvenientes. El principal se halla en que este autor no desarrolló, de forma sistemática ni estructurada, las enormes posibilidades ofrecidas por su propio pensamiento a este respecto. Ello ha dificultado, como es lógico, nuestra tarea; pero, en la misma medida, este hecho la ha convertido en un reto de un interés especial. Así, las sugerencias levinasianas, en este campo, revelan su extraordinaria lucidez, en aquellos raros y dispares lugares en que aparecen dispersas. Al terreno de la meditación actual sobre los Derechos Humanos, le conviene, en fin, a nuestro juicio, acome-

2. A propósito de la filosofía de Emmanuel Lévinas se ha dicho, por ejemplo: "Una filosofía 'enigmática', incluso paradójica, pero a la vez, una filosofía clarividente y sugeridora, y me atrevería a decir, si se me permite la expresión, 'seductora'". G. GONZÁLEZ RODRÍGUEZ-ARNÁIZ, "De la Ética como filosofía primera a la filosofía de la subjetividad en E. Lévinas", en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, nº 7, Ed. Univ. Complutense, Madrid.



ter este arduo trabajo de rastrear, agrupar, organizar, penetrar y evaluar todas estas reflexiones. De ello, se derivará un hondo fruto, por cuanto ellas pueden proporcionar atractivas e importantes sugerencias en este campo.

2. UN ENFOQUE DIFERENTE DE LOS DERECHOS HUMANOS

Lévinas brinda una “alternativa” propia y unitaria, frente a otras lecturas actuales de los Derechos Humanos. Esta alternativa revela, en especial, su validez y vigor notablemente al ser situada junto a la concepción moderna ilustrada de los Derechos Humanos.

Esto responde a que el centro de sentido de los Derechos Humanos, en Lévinas, se desplaza, desde el yo individual y autónomo moderno, hasta “el otro hombre”, base de una subjetividad descrita en clave de diferencia, heteronomía y deber o responsabilidad.

Lévinas posibilita así —en este contexto específico— una reflexión crítica singular, ante las claves moderna e ilustrada de los célebres Derechos Humanos. Dichas claves poseen, desde su origen, un acento egológico o individualista, formalista y contractualista. La alternativa levinasiana demanda, en definitiva, ser explorada por su propio interés primero, pero también como materia para un contraste fecundo con perspectivas diversas.

3. UNA NUEVA FORMA DE ENTENDER LA UNIVERSALIDAD, EN RELACIÓN CON LOS DERECHOS HUMANOS

Lévinas plantea de un modo sorprendente la primera de las cuestiones relativas al carácter de los Derechos Humanos: la universalidad. Casi podríamos decir que da la vuelta a la cuestión, para mostrarnos la cara oculta y olvidada de la misma.

Los Derechos Humanos –hoy reivindicados a título universal– tienen su sentido original en los Derechos del otro hombre, de acuerdo con Lévinas; en una inextinguible exigencia de reconocimiento y respeto que emana del prójimo. Estos Derechos del otro hombre, sin embargo, no se sustentan en su primer momento sobre una supuesta reducción radical, operada respecto a todos los hombres, en una original anulación de cualquier individualidad, en un acto de asimilación respecto a lo substancial. Antes al contrario, los Derechos del otro hombre se despiertan a partir de “la diferencia”, diferencia que ha de entenderse aquí en el sentido de una realidad irreductible.

“Différence –non-in-différence– où l’autre –pourtant absolument autre, ‘plus autre’, si on peut dire, que ne le sont, entre eux, les individus du ‘même genre dont le moi s’est affranchi’–, où l’autre me regarde; non pas pour me ‘percevoir’, mais en ‘me concernant’, en ‘m’important comme quelqu’un dont j’ai à répondre”³.

El otro hombre demanda, pues, imperioso, su dignidad, precisamente, porque en un primer momento no es absolutamente igual a nosotros, porque entre él y nosotros se alza siempre un abismo insondable, una distancia que nunca lograremos borrar. Esa distancia es eco, huella de algo infinito, que se hace audible en una exigencia de responsabilidad inextinguible por el otro hombre. Aquí radica, finalmente, según Lévinas, la pretensión más originaria de los Derechos Humanos. Por ello, al sintetizar la concepción de los Derechos Humanos, en relación con el tema de

3. “Diferencia –no in-diferencia– en la que el otro (absolutamente otro, sin embargo, ‘más otro’ si cabe que los individuos del mismo género entre sí, en los que el mismo se ha liberado), en la que el otro me contempla; pero no para ‘percibirme’, sino ‘concerniéndome’, ‘importándome como alguien a quien debo responder’”. E. LÉVINAS, “Les droits de l’homme et les droits d’autrui”, en *Hors Sujet*, Fata Morgana, Montpellier, 1987, p. 186. (Traducción nuestra).

la universalidad, en la obra de Lévinas, algún especialista ha afirmado lo siguiente:

“Il s’agit plutôt d’attirer l’attention sur les droits de l’homme considérés dans son unicité et non comme simple unité placée sous une catégorie générale”⁴.

La universalidad sigue, aquí, a la unicidad, a la diferencia; es un segundo paso. Lo que otorga un sentido profundo a los Derechos del otro se sitúa en el terreno de esa inmarcesible distancia, que abre a la singularidad, a través de la responsabilidad. El otro no es un objeto al que podemos reducir, manejar. No es un elemento más, que quepa ordenar de una manera u otra a nuestros propios fines. No es nunca plenamente igual a nosotros, un puro o simple par. El otro clama por el reconocimiento de su diferencia propia. Sólo después de este clamor primero, cuando ha sido escuchado, aparece la posibilidad de universalizar a este respecto. La universalidad de los Derechos Humanos (y así también su extra-territorialidad) deriva en consecuencia de la exigente vocación del otro hombre, de la socialidad de lo diferente, de la responsabilidad indeclinable por el otro, de la ética en este sentido primero.

“Les mouvements de défense des droits de l’homme pourraient ainsi trouver leur justification dans l’exercice d’une mission prophétique et l’Etat, soucieux de son en deçà éthique, devrait leur accorder un statut en quelque sorte ‘extra-territorial’”⁵.

4. “Se trata más bien de atraer la atención sobre los derechos del hombre considerados en su unicidad y no como simple unidad situada bajo una categoría general”. L. PONTON, *Philosophie et Droits de l’Homme de Kant à Lévinas*, Ed. J. Vrin, París, 1990, p. 186. (Traducción nuestra).

5. “Los movimientos de defensa de los derechos del hombre podrían así hallar su justificación en el desempeño de una misión profética, y el Estado –solicito con respecto a su lado ético propio– debería otorgarles un estatuto de algún modo ‘extra-territorial’”. ID., p. 186. (Traducción nuestra).

4. CONEXIONES DE LA LECTURA LEVINASIANA

Esta original perspectiva de Lévinas, respecto a la subjetividad humana, ha llevado a algunos autores contemporáneos a realizar un giro semejante en relación con el problema de la universalidad de los Derechos Humanos. El eje de la subjetividad pasa, en este momento, a constituirlo la propia responsabilidad, la clave de lo humano no está ya en lo transferible sino en lo intrasferible, en la propia responsabilidad por el otro hombre ante quien soy insustituible e irremplazable.

“(...) el sentido de los derechos humanos pasa por la moralidad del encuentro en la que el Yo se descubre como ser moral, es decir, como una subjetividad ‘precedida’ por los otros. ‘Dar cuenta’ de que los otros me preceden, de que ‘pasan por delante de mí’, se convierte así en la primera tarea de la filosofía por relación con la cual los derechos del hombre serán del hombre, cuando sean, de verdad, derechos del otro hombre”⁶.

Las íntimas conexiones que presenta esta perspectiva con otras visiones de lo humano no resultan difíciles de alcanzar. Así, y aunque no debemos desarrollar este aspecto ahora, parece oportuno señalar que la postura levinasiana, que acabamos de describir, ofrece puntos de relación profundos con la tradición filosófica cristiana. Considérense, por ejemplo, las conocidas concepciones cristianas en torno a la incomunicabilidad y la persona (la “incomunicable comunicabilidad” situada en su núcleo, de la que tanto se ha hablado), el carácter substancial e individual de ésta, o la proyección de estas tesis metafísicas sobre una comprensión de la moral, la ética y la propia vida humana en una clave honda e irrenunciablemente personal, como es siempre la cristiana.

6. G. GONZÁLEZ R.-A., “La desacralización de las víctimas (Apuntes sobre maneras de pensar la fundamentación de los derechos del hombre)”, *Rev. Anthropos*, n. 176 (1998), pp. 69-70.



5. DEL OTRO AL TERCERO, O EL SURGIMIENTO DE LO JURÍDICO

A todo lo anterior, conviene añadir, sin embargo, un importante matiz. Esta advertencia consiste en subrayar que la universalidad de los Derechos Humanos en Lévinas proviene, pues, de la diferencia y de la singularidad del otro hombre. Pero ello ocurre debido a la presencia de un tercero, de alguien con quien sí cabe la reciprocidad. Los terceros son aquellos de los que afirmamos que constituyen nuestros iguales, nuestros verdaderos pares, porque se encuentran como nosotros ante la singularidad del otro hombre y convivimos juntos.

Al referirnos a nuestros terceros, decimos que el otro hombre tiene también Derechos Humanos respecto a dichos terceros, en la misma medida en la que estos los tienen con respecto a nosotros, y nosotros en relación con ellos.

Por este camino, nos adentramos en el sentido o nivel jurídico de los Derechos Humanos, que es la dimensión de la simetría. Sin embargo, conviene estar alerta para no olvidar que este paso resulta posible sólo gracias a esa responsabilidad original, responsabilidad que cada uno vive como vocación personal e intransferible.

El tercero provoca la universalidad humana, a través de la pluralidad de los individuos singulares, de la comunidad. Con él llega la sociedad. A él no podemos, sin embargo, cederle nuestra responsabilidad por el otro hombre, ni él a nosotros la suya. No se trata de obligaciones respecto al otro intercambiables. Cada uno debemos atender la nuestra, que es única y nos hace únicos, insustituibles. Pero en esta unicidad, en esta diferencia nuestra, en esta responsabilidad personal comulgamos con el tercero, y ante él somos también tercero. Esta es la verdadera universalidad, de acuerdo con Lévinas. En esto consiste finalmente nuestra comunidad de hombres, la dignidad humana compartida, la sociedad humana.

6. ¿LÉVINAS FRENTE A KANT?

Parece evidente que esta concepción de la universalidad, con respecto a los Derechos Humanos, conlleva una crítica de ciertas ideas kantianas (o, al menos, de alguna de sus formulaciones). De hecho, el propio Lévinas expone en diversas ocasiones su contestación de algunas de las tesis kantianas, precisamente en el marco de su reflexión acerca de los Derechos Humanos. Aquí, nos limitaremos a recordar uno de estos apuntes críticos:

“Est-il cependant certain que la volonté libre se prête tout entière à la notion kantienne de la raison pratique-hauteur de la pensée universelle appelée aussi bonne volonté? S’y laisse-t-elle enfermer sans résistance? Le respect porté à l’universalité formelle apaise-t-il la part incoercible de la spontanéité qui n’est pas aussitôt réductible aux facilités des élans passionnés et sensibles? Incoercible spontanéité qui laisse toujours encore distinguer entre le rationalisme rigoureux de l’intelligence et les risques d’une volonté raisonnable. Mais cette incoercible spontanéité du vouloir ne serait-elle pas la bonté elle-même qui, sensibilité par excellence, serait aussi, de l’infinie universalité de la raison que requiert l’impératif catégorique, l’originel et généreux projet? Elan généreux plutôt que, dans sa sainte imprudence, le pathologique dénoncé par Kant, qui disqualifie toute liberté!”⁷.

7. “No obstante, ¿es cierto que la voluntad libre se somete enteramente a la noción kantiana de razón práctica como peraltación del pensamiento universal que también llamamos buena voluntad? ¿Se reduce sencillamente a ella? ¿Aplaca el respeto conferido a la universalidad el dominio incoercible de la espontaneidad, que no puede reducirse meramente a los impulsos pasionales y sensibles? Esta espontaneidad incoercible permite siempre distinguir entre el racionalismo riguroso en la inteligencia y los riesgos de una voluntad razonable. Pero, ¿sería esta espontaneidad incoercible del querer la bondad misma que, al ser sensibilidad por excelencia, contendría también el proyecto original y generoso de la universalidad infinita de la razón requerida por el imperativo categórico? Un impulso generoso, y no esa patología que descalifica toda libertad en su santa imprudencia y que fue denunciada por Kant”. E. LÉVINAS, “Droits de l’Homme et Bonne Volonté”, en *Entre Nous*, Grasset, París, 1991, pp. 233-234. Traducción de la edición española: *Entre nosotros*, Ed. Pre-Textos, Valencia, 1993.



Para Kant, en efecto, la universalidad es la condición misma de posibilidad de la ética. Como muestra de ello, basta recordar en este sentido alguna de las manifestaciones de su imperativo categórico.

“El principio supremo de la doctrina de las costumbres es, pues: obra según una máxima, que pueda valer a la vez como ley universal. Cualquier máxima inepta para ello es contraria a la moral”⁸.

Esta visión kantiana de la ética sobre la base de la capacidad humana de universalizar, se halla conectada –como sabemos– a su concepción de las facultades del hombre, a su antropología y su psicología.

“El arbitrio humano, por el contrario, es de tal modo que es afectado ciertamente por los impulsos, pero no determinado; y, por tanto, no es puro por sí (sin un hábito racional adquirido), pero puede ser determinado a las acciones por una voluntad pura. La libertad del arbitrio es la independencia de su determinación por impulsos sensibles; éste es el concepto negativo de la misma. El positivo es: la facultad de la razón pura de ser por sí misma práctica”⁹.

Según Kant, pues, el fundamento interno de determinación de la voluntad es la razón del sujeto. Razón que puede llegar a poseer intereses absolutamente puros. Kant concede además al término “puro” una acepción formalista, estructural, que está ligada a su noción de lo universal como lo vacío de contenido, lo generalizable como opuesto a todo lo singular, lo común como la ausencia misma de lo particular. Lo universal en Kant es lo interno como indefinido, como inconcreto, indeterminado, como lo impreciso por propia naturaleza¹⁰.

8. I. KANT, *La Metafísica de las Costumbres*, traducción de A. Cortina Orts y J. Conill Sancho, Ed. Tecnos, Madrid, 1989, p. 33.

9. Id., p. 17.

10. Id., pp. 13 y ss.

Así, en las coordenadas kantianas, lo universal adquiere un sentido especial que va a condicionar su visión de la moral; visión que, a su vez, condiciona la del Derecho. El Derecho se transforma en el reducto de las acciones meramente externas; es el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio de otro según una ley universal de la libertad.

Se trata de un Derecho que se define por la facultad de coaccionar, como posibilidad de una coacción recíproca universal, concordante con la libertad de cada uno según leyes universales. El Derecho y la libertad de Kant, en suma, se convierten en estructura, en forma, en exclusión de lo singular. La libertad y el Derecho kantianos terminan siendo puramente formales a través de su noción de lo universal¹¹.

Para Lévinas, en cambio, sucede del modo opuesto. No es la universalidad la que brinda la posibilidad de la ética, tal como sucede en Kant, sino a la inversa. Así, la ética –como sensibilidad y responsabilidad originaria e intrasferible– funda la subjetividad, la que a su vez ofrece la condición de posibilidad de la universalidad. La universalidad deriva de la singularidad, no la excluye, la necesita. Singularidad que no nace de una razón pura o formal, sino de una sensibilidad radical por el otro hombre; amor o bondad como base de lo universal.

La universalidad humana –la universalidad que afecta a los Derechos Humanos– adquiere, por lo tanto, en Lévinas una inspiración contraria a la kantiana. Ya no se trata de un movimiento de rechazo de lo particular, de lo singular, sino de algo mucho más complejo. La universalidad humana integra a la subjetividad individual, la trasciende sin abdicar de ella, la proyecta en la pluralidad pero sin abolirla.

“Que l’identité du genre puisse embrasser de l’absolument dissemblable, une multiplicité non-additionnable d’êtres uniques; que

11. Id., pp. 37-54.

l'unité d'Adam marque les individus d'incomparable unicité où le genre commun s'évanouit et où les individus cessent précisément d'être interchangeables comme de la monnaie; qu'ils s'y affirment, chacun, comme but unique du monde (ou comme l'unique responsable du réel), ce serait là certainement la trace de Dieu en l'homme ou, plus exactement, le point de la réalité où l'idée de Dieu vient seulement à l'homme. Sens possible de cet apologue, qui n'équivaut pas à une quelconque déduction des droits de l'homme à partir d'une préalable Révélation, mais qui signifierait, au contraire, la venue de l'idée de Dieu à partir de l'évidence des droits de l'homme"¹².

7. LA SENSIBILIDAD ANTE LOS DERECHOS HUMANOS

Los Derechos Humanos como Derechos del otro hombre son, pues, inicialmente "singularidad". Esta singularidad radical de lo humano es captada por el hombre a través de lo más hondo de sí mismo, de la "sensibilidad". Pero ¿qué es, en qué consiste esta sensibilidad de lo singular? Desde luego, no se trata de una mera reducción o disolución de lo diferente; es, por el contrario, su acogida, la escucha atenta de su voz, una cierta pasividad, la conmoción original y más profunda del sujeto humano.

12. "El que la identidad del género pueda abarcar lo absolutamente diverso, una multiplicidad no adiconable de seres únicos; el que la unidad de Adán marque a los individuos de una incomparable unicidad en la que el género común se desvanece y en la que los individuos dejan precisamente de ser, como la moneda, intercambiables; el que se afirme cada cual como fin único del mundo (o como el único responsable de lo real), ésta sería sin duda la huella de Dios en el hombre o, más exactamente, el solo punto de la realidad en el que la idea de Dios viene al hombre. He aquí, pues, el sentido posible de este apólogo, que no equivale a una deducción cualquiera de los derechos del hombre a partir de una Revelación inicial; sino que significaría, por el contrario, la venida de la idea de Dios a partir de la evidencia de los derechos del hombre". E. LÉVINAS, "Les droits de l'homme et les droits d'autrui", en *Hors Sujet*, cit., pp. 117-118. (Traducción nuestra).

“La proximité de l’autre homme, dans la responsabilité pour lui, signifie donc autrement que ce que ‘l’apprésentation’, comme savoir, pourrait jamais en tirer, mais aussi autrement que la re-présentation intérieure de chacun signifie à chacun”¹³.

No ha de extrañar esta reivindicación levinasiana de una luz, de una inteligibilidad como lucidez, más profunda u honda, en este contexto preciso de los Derechos Humanos; esta “conmoción de la sensibilidad” como vía de acceso al sentido original de los Derechos del otro hombre. Se trata, en definitiva, ante todo, de una advertencia acerca de cómo el sentido de los Derechos Humanos se proyecta necesariamente sobre la dimensión de lo hondo, es decir sobre lo más profundo del hombre. Otras tradiciones han aludido a algo próximo a esto, dentro de este terreno. Por ejemplo, se ha reclamado, desde muy antiguo, un modo o camino de conocimiento distinto del puramente conceptual o abstracto, dentro del campo fundacional de la ética y los Derechos Humanos. Por supuesto, debemos aclarar que Lévinas no consagra sus textos a responder a la pregunta explícita sobre el tipo de conocimiento requerido por la dimensión originaria de los Derechos Humanos. A nuestro pensador le preocupa, antes, describir el contexto humano inicial, la situación original en la que éstos se presentan, su sentido primero. Hecha esta precisión obligada, cabe ofrecer no obstante algunas sugerencias sobre estos aspectos, no muy lejanas en cierto modo. Así, recuérdense las meditaciones de la filosofía cristiana en torno al conocimiento por modo connatural en la comprensión primera de la ley natural.

“Podemos ahora tratar de ver cuál es la savia de donde toman vigor y fuerza los derechos del hombre. Su fundamento último es la

13. “La proximidad del otro hombre, como responsabilidad para con él, significa así de un modo distinto al que la ‘presentación’ puede nunca implicar en cuanto saber, pero también significa de otro modo que la representación interior de cada cual con respecto a sí mismo”. E. LÉVINAS, *De Dieu qui vient à l’idée*, Vrin, París, 1986, p. 251. (Traducción nuestra).

común naturaleza humana con sus mayores tendencias que indican y expresan la ley natural, captada por la razón natural según el conocimiento de modo connatural. Esta ley natural es todavía muy genérica; su contenido se irá precisando y se concretará al paso de las experiencias que haga la humanidad en el curso de su historia. Tenemos aquí como un primer estrato, que no deja de estar presente y aun de consolidarse. Esta es, en efecto, la base de toda cultura. Pero la razón tiende por sí misma a ejercitarse plenamente en su actitud conceptualizadora y razonante. Lo que en principio había sido captado o comprendido oscuramente, llega a formularse conceptualmente, y luego a ser objeto de reflexión”¹⁴.

Por otra parte, merece la pena considerar brevemente también que este modo de acercamiento primigenio a la realidad, no ha sido sólo reclamado dentro del terreno de la moral, como sabemos. Igualmente, se lo invoca a menudo en el área de la mística y de lo artístico, por ejemplo.

“Por lo demás, el conocimiento por modo connatural interviene de múltiples maneras en la existencia humana, y no solamente en este plano de la comprensión primera de la ley natural impresa en la naturaleza por la sabiduría del Creador. El juega un gran papel en poesía y asimismo en cuanto al conocimiento místico que, supuesta la moción del Espíritu Santo, es un conocimiento supra-racional (y supra-razonable)”¹⁵.

Resulta también interesante recordar en este contexto que, en cualquier caso, esta lectura rica y amplia de la razón y del psiquismo humanos se ha vinculado de una forma estrecha y continuada con la experiencia concreta, con la facticidad y la existencia vital.

14. G. COTTIER, “La reflexión de los filósofos”, en *Los Derechos Humanos. Enfoque cristiano*, VV.AA. (F.I.U.C.), Ed. Pontificia Universidad de Ecuador, Quito, 1986, p. 63.

15. Id., p. 63.

“Pero para nuestro intento, conviene recalcar especialmente que Aristóteles habla de este conocimiento para designar el conocimiento espontáneo que el hombre virtuoso tiene de su objeto. La observación es preciosa. Ella llama nuestra atención sobre el hecho de que la ley natural no solamente es deudora de un conocimiento por simpatía, sino que interviene constantemente en la experiencia moral de la humanidad y, por tanto, de la cultura”¹⁶.

Pero, en todo caso, la exploración de estas conexiones –o, más bien, de las posibles continuidades, propuestas aquí, para algunas de las iniciales intuiciones levinasianas– no debe detenernos. Esto porque, según hemos señalado, Lévinas no se ocupa tanto de analizar el camino preciso de acceso cognoscitivo a los Derechos Humanos, como de sacar a la luz el marco original de sentido en el que éstos se presentan a la conciencia del hombre y de los pueblos. No es el primer aspecto lo que constituye el tema específico de su contribución, sino la consideración general de las claves y referencias originales y más profundas que debemos advertir siempre al iniciar cualquier reflexión honda sobre los Derechos Humanos.

De todas formas, nosotros no pretendemos parangonar aquí las distintas metodologías utilizadas históricamente en relación con el problema de la captación de los Derechos Humanos. Nos conformamos con esbozar un marco mínimo para la ubicación peculiar de la contribución de Lévinas a estas cuestiones. De hecho, al mencionar brevemente las referencias kantianas y iusnaturalistas cristianas consideramos que se ha puesto mejor de manifiesto el que cada una de ellas revela su propia singularidad. En realidad, se trata de situar la crítica levinasiana precedente –contestación de la dignidad humana a partir de lo universal de Kant– junto a un horizonte cercano, horizonte que se extiende cada día con mayor pujanza en el ámbito de la reflexión acerca de los Derechos Hu-

manos. En efecto, en este momento, dentro de determinados círculos filosóficos, asistimos a una voluntad renovada por la revisión de algunas de las más prestigiosas tesis modernas sobre los Derechos Humanos¹⁷.

8. CONCLUSIÓN

No queremos prolongar en exceso este ensayo. Aquí, hemos intentado presentar el sentido que Lévinas propone para la propiedad de la universalidad, en relación con la dignidad del hombre y los Derechos Humanos. A nuestro juicio, la perspectiva de Lévinas ofrece, sin duda, elementos de gran fecundidad, en relación con la célebre cuestión de la “universalidad” de los Derechos Humanos.

Así, en concreto, su noción de “los Derechos del otro hombre” hace bascular los Derechos Humanos, en su momento inicial, no sobre la reducción a la igualdad o semejanza entre todos los seres humanos, sino sobre el eje de “la singularidad”, de “la diferencia”, de “la unicidad”. La raíz de esta insobornable unicidad del otro se sitúa, precisamente, en su vocación ética, siempre personal e irreductible, reflejada en la huella de su alteridad, y que se revela en el rostro.

Por supuesto, este eje inicial de la singularidad humana se proyecta necesariamente después, en la reflexión levinasiana, hacia lo universal del concepto y de las formas prácticas de organización de la convivencia social, a través de su noción de “el terce-

17. Esto atestigua, por ejemplo, el siguiente texto: “Le message moral des grandes déclarations, comme la Déclaration des droits de l’homme de 1948, excéderait le langage conceptuel dans lequel il a été transcrit historiquement. Il reposerait sur un fondement ‘plus large’ que ne le laisse croire le langage conceptuel utilisé”. P. RICOEUR, “Pour l’être humain du seul fait qu’il est humain”, en *Les enjeux des droits de l’homme*, VV.AA., Unesco, París, 1988, p. 235.

ro”. Pero, en Lévinas, el acento inicial está puesto, dentro de este campo del fondo de los Derechos Humanos, sobre la singularidad, ligada siempre a todo lo humano en su nivel fundamental, más profundo.

Por tanto, en conclusión, de acuerdo con el sentido levinasiano de los Derechos Humanos, éstos no implican ya una anulación de lo particular, de lo propio. No conducen a una unificación forzosa, a una asimilación de las diferencias individuales de los hombres. Por el contrario, en ellos, lo universal y lo diferente o singular se reencuentran en el seno mismo de lo humano, en la vocación de responsabilidad por el otro hombre que clama a través de los Derechos Humanos.

Resulta fácil, a partir de este lugar, advertir las positivas consecuencias prácticas derivadas de esta noción de la universalidad humana. Los Derechos Humanos, así concebidos, no admiten el ser instrumento de exclusión de lo diferente, de su expulsión. Lévinas –en definitiva– reclama la dignidad humana, responde a la pregunta qué es el hombre, desde la solicitud y la responsabilidad, desde la conmoción de la alteridad, recordando el origen y sentido de los Derechos Humanos, a todos los que pudieran correr el peligro de olvidarlo.