

**UNIVERSIDAD COLEGIO MAYOR DE NUESTRA SEÑORA DEL ROSARIO**  
**ESCUELA DE CIENCIAS HUMANAS**  
**MAESTRÍA EN FILOSOFÍA**

**TESIS:**  
**EL NOS-OTROS-ORIGINARIO**  
**Sobre la posibilidad de respetar los derechos de el-otro**

**NAYID ABÚ FAGER SÁENZ**

**BOGOTÁ D.C., 2016**

EL NOS-OTROS-ORIGINARIO

Sobre la posibilidad de respetar los derechos de el-otro

Tesis de Maestría en Filosofía

En la Escuela de Ciencias Humanas

Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario

Presentado por:

Nayid Abú Fager Sáenz

Dirigido por:

Wilson Herrera

2016

“Todos los llamados de mi nombre; para gloria mía los he creado, los formé y los hice<sup>1</sup>.”  
(Isaías 43:7)

Yo no buscaba a Dios pero en medio de mi rebeldía la gracia del Señor llegó para darme vida eterna; pues su gracia es irresistible y su amor hacia nosotros es infinito. A Jesucristo le debo todo y es la principal razón por la cual escribí esta tesis. Cualquier contradicción entre lo escrito aquí y la Palabra de Dios (Biblia) deberá entenderse como un error mío y deberá interpretarse a favor del evangelio puro de nuestro Señor Jesucristo.

No cometerás un suicidio académico por creer en Jesucristo;  
por el contrario, su luz te permitirá ver en las tinieblas.

Toda la gloria es para Dios.

---

<sup>1</sup> **En Hebreo:** כל הנקרא בשמי וְלִקְבוּלֵי בְרִאתִי וְצַרְתִּי אֲעֲשֶׂה־יָוָי. **En griego:** πάντας ὅσοι ἐπικέκληνται τῷ ὀνόματί μου. ἐν γὰρ τῇ δόξῃ μου κατεσκεύασα αὐτὸν καὶ ἔπλασα καὶ ἐποίησα αὐτόν.

### **Agradecimientos:**

A mi amada esposa Karlita por su amor, inteligencia, ternura, alegría, amistad y entrega total en Cristo Jesús, a mi mamita Carolina por ser la mayor bendición de Dios para mí vida, a mi papá Mayid por su valentía al amarme, a mis hijos Nayid y Sebastián por su vida renovada en la esperanza del amor eterno, a mis hermanos por sus oraciones, a mis amigos por su apoyo y a mis enemigos por su fuerte oposición, todo lo cual se ha constituido en una gran bendición en el crecimiento de mi fe en Jesucristo.

Toda la gloria es para mi Padre eterno y Dios todopoderoso.

## CONTENIDO

0. Introducción
1. La concepción liberal de derecho.
2. La concepción levinasiana de derecho.
  - 2.1. El *Infinito* en el *Rostro*: sobre la posibilidad de la «relación intersubjetiva originaria» entre *el-mismo* y *el-otro*.
  - 2.2. De la *huella* en la conciencia moral al encuentro personal con *el-otro*.
  - 2.3. La reivindicación incondicional de los derechos universales de *el-otro*.
  - 2.4. La víctima en el sufrimiento.
  - 2.5. El *nos-otros-originario* como respeto irrestricto a los derechos humanos a través del «sufrimiento sacrificial».
3. El *nos-otros-caído* en la época de los derechos humanos.
4. Conclusiones y desafíos para el *nos-otros-originario*.

## EL NOS-OTROS-ORIGINARIO

### Sobre la posibilidad de respetar los derechos de *el-otro*

Nayid Abú Fager

**Resumen:** Este texto plantea la posibilidad de recuperar el *nos-otros-originario* como clave para la superación del «sufrimiento inútil» del sujeto; de este modo, muestra al *nos-otros-originario* como una zona de protección de los derechos de *el-otro*, hace una crítica en contra del *nos-otros-caído* como vulnerador de derechos fundamentales, y aborda la posibilidad de recuperar el *nos-otros-originario* a través de una consumación definitiva de la "justicia".

**Palabras Clave:** Hermenéutica, Nosotros, Otredad, Interpretación, Derechos Fundamentales, Responsabilidad, Justicia.

השע טפשמ מותי הנמלאו בהאו רג תתל ול מחל הלמשו<sup>2</sup>

Escribir sobre la posibilidad de recuperar lo incommovible cuando lo incommovible es algo irrecuperable en términos humanos; escribir sobre el pasado que no es presente pero que quiere ser futuro; escribir sobre las lágrimas de la viuda y del huérfano, es decir sobre la víctima que es realmente víctima; escribir sobre el extranjero que viajando a casa se ha cruzado en nuestro camino; escribir sobre la "justicia"<sup>3</sup> que se deriva de leyes universales<sup>4</sup> cuya ratificación se encuentra en las demandas del desamparado; escribir sobre la mirada escrutadora<sup>5</sup> que reclama la protección de los derechos fundamentales de un niño; en fin, escribir sobre la recuperación del *nos-otros-originario*<sup>6</sup> que garantiza efectivamente los derechos de *el-otro*<sup>7</sup> gracias a la justicia universal y a la responsabilidad inagotable<sup>8</sup>; esto

---

<sup>2</sup> "ὁ ποιῶν κρίσιν προσηλύτῳ καὶ ὀρφανῷ καὶ χήρᾳ καὶ ἀγαπᾷ τὸν προσήλυτον δοῦναι αὐτῷ ἄρτον καὶ ἱμάτιον." "Que hace justicia al huérfano y a la viuda; que ama también al extranjero dándole pan y vestido" (Deuteronomio, 10:18). "θρησκεία καθαρὰ καὶ ἀμίαντος παρὰ τῷ θεῷ καὶ πατρὶ αὕτη ἐστίν, ἐπισκέπτεσθαι ὀρφανούς καὶ χήρας ἐν τῇ θλίψει αὐτῶν, ἄσπιλον ἑαυτὸν τηρεῖν ἀπὸ τοῦ κόσμου." "La religión pura y sin mácula delante de Dios el Padre es esta: Visitar a los huérfanos y a las viudas en sus tribulaciones, y guardarse sin mancha del mundo" (Santiago, 1:27). Lévinas cita la Biblia en hebreo por obvias razones de su tradición judía; sin embargo, para el desarrollo del presente texto se usa la traducción de la Biblia al griego, denominada *Septuaginta* con sus textos originales del Nuevo Testamento en griego y sistematizados principalmente en el *Codex Sinaiticus* (Lévinas la llamaba la Biblia griega). Por lo tanto, se utiliza (i) la Biblia griega en THE APOSTOLIC BIBLE – POLYGLOT editada en el año 1996 en los Estados Unidos de América y (ii) la traducción al español de la Reina–Valera editada en 1960.

<sup>3</sup> El término "justicia" entre comillas implica una "justicia infinita y consumada"; por otro lado, justicia sin comillas se refiere a una justicia incompleta, temporal y reducida a un formalismo jurídico que desconoce la individualidad de las personas; y finalmente, pseudo-justicia es la injusticia disfrazada de cualquier tipo de justicia. Platón dice que: "Creo que se sostuvo en algún momento que al que es absolutamente injusto le conviene cometer injusticia con tal de parecer como justo" (Platón:588b)

<sup>4</sup> Platón muestra la necesidad de universalizar con el objetivo de identificar un carácter absoluto en la ley: "(...) no quitemos nada al injusto de su injusticia ni al justo de su justicia, antes bien, supongamos a uno y otro perfectos ejemplares dentro de su género de vida" (Platón:360e).

<sup>5</sup> Aquí, *el-tercero* es también un *otro* que tiene como tarea ser el facilitador en el establecimiento de una «relación intersubjetiva originaria».

<sup>6</sup> El punto de referencia, el sentido y el significado de este *nos-otros* se trabajará durante todo el texto.

<sup>7</sup> El "otro particular" o el prójimo en relación con alguien.

<sup>8</sup> "ὅστις γὰρ ὄλον τὸν νόμον τηρήσῃ, πταισῆ δὲ ἐν ἐνί, γέγονεν πάντων ἐνοχος." "Porque cualquiera que guardare toda la ley, pero ofendiere en un punto, se hace culpable de todos" (Santiago, 2:10).

y más, es escribir sobre la posibilidad del *Infinito*<sup>9</sup> en el *Rostro* de un prójimo que podría ser mi propio hermano.

Los derechos humanos —en perspectiva levinasiana— emergen de las demandas éticas de *el-otro* como consecuencia de una conciencia occidental que los elevó al rango de principios fundamentales aplicables a toda sociedad y legislación (Lévinas, 1991:245). En esta aproximación conceptual, Emmanuel Lévinas se aparta de la tradición liberal del derecho que centra su discurso en la garantía individual de los derechos sobre la base de meras exigencias personales; como es consecuente, el pensador lituano considera que el *derecho original* es una manifestación de la responsabilidad inagotable del *individuo* frente a *el-otro*, que evidencia en las relaciones intersubjetivas unas obligaciones recíprocas de respeto entre los individuos libres (Lévinas, 1991:243). Esta es la razón por la cual una idea de derechos fundamentales supone siempre una facultad moral que obliga a respetar la libertad de los individuos, la cual se ha reflejado en todas las declaraciones universales y conquistas político-jurídicas referidas al reconocimiento de los derechos inalienables de las personas (Bobbio, 1986:512). Este panorama de respeto por *el-otro* es empañado hoy por los discursos que intentan pulverizar el reconocimiento del *derecho original*, lo cual justifica el replanteamiento teórico hacia una fundamentación de los derechos humanos desde una filosofía levinasiana. En efecto, los derechos pueden ser vulnerados bajo el pretexto de salvaguardar los privilegios de grupos específicos<sup>10</sup> de la sociedad; la falacia está en proteger unos pseudo-derechos que son atribuidos a una mayoría o a una minoría, de tal manera que se imponen forzosamente a los asociados a través de una propagación ideológica<sup>11</sup>; sin embargo, la sensatez impone la necesidad de anunciar una postura diferente, a saber que toda persona debe ser respetada bajo el amparo de derechos inalienables que sean racionalmente válidos y universales<sup>12</sup>. Es por esto que la *tiranía de la mayoría* no es más que una cara de la misma moneda en donde está por el otro lado la *tiranía de la minoría*, pues donde termina el límite de la ley universal empieza

---

<sup>9</sup> Lévinas afirma que “La significación es lo infinito, es decir, el Otro” (Lévinas, 1961:220).

<sup>10</sup> Aquí no importa la cantidad de individuos que integren el grupo sino la *especificidad* del grupo que lo excluye del conjunto completo de la sociedad.

<sup>11</sup> Por medio de una estrategia jurídica, política, mediática y pedagógica se permite la propagación de la ideología, la cual intenta convencer con éxito de que su pseudo-justicia es una justicia correcta.

<sup>12</sup> La postura que se encuentra en el positivismo jurídico —en autores como Carl Schmitt— es complementaria a la postura del jurista que promueve la salvaguarda del derecho inalienable.

la tiranía como fuerza ilegítima que violenta los derechos de *el-otro*<sup>13</sup> (Locke, 1689:196-199).

El presente texto se basará en la legítima preocupación de Lévinas sobre los derechos de *el-otro*, la cual lo llevó (i) a reflexionar en torno a una responsabilidad inagotable de lo humano y (ii) a proponer una apertura hacia lo *Infinito* que experimentó desde su propia vida como filósofo y como judío creyente en la Biblia; así, se mostrará la necesidad de que sólo en el *nos-otros-originario* es posible —por un lado— una consumación definitiva de la justicia y —por el otro— una reivindicación incondicional de los derechos de *el-otro* gracias a un *amor* que es irradiado desde lo *Infinito*. En consecuencia, el escrito mostrará que desde la filosofía levinasiana se puede hacer una fundamentación teórica acerca de los derechos humanos, a través de las *condiciones de posibilidad* sobre un encuentro intersubjetivo con *el-otro*; en este sentido, el texto se centrará en un establecimiento de los *derechos del otro* a partir de la apertura del ser —hacia *el-otro* y *el-tercero*— y su correspondiente «relación intersubjetiva originaria» en el *cara-a-cara*, la cual producirá que las *condiciones de posibilidad* sobre el *nos-otros-originario* permitan que cualquier individuo pueda salir —*fuera-de-sí*— hacia un encuentro personal con su *prójimo*. Concomitante a todo lo anterior, en el fondo del escrito se podrá vislumbrar la diferencia que existe entre la intersubjetividad fraterna basada en el respeto irrestricto y recíproco de los derechos fundamentales y el apareamiento totalitario de los sujetos dentro de una *ideología*<sup>14</sup>.

El *individualismo* afirma que “esto *debe ser*, si en la simple opinión personal *debe ser*”; sin embargo, aquello que se impone como *obligación irrestricta* no depende de la fragilidad de la experiencia individual, sino de la racionalidad jurídica y moral que se ratifica en “el interior del cara-a-cara original del lenguaje” (Lévinas, 1961:220). Es sorprendente que cada día algunos discursos se inflan con palabras jactanciosas que reivindican derechos inexistentes a grupos específicos de la sociedad; estas narraciones han intentado hacernos creer que —incluso— una preferencia personal podría ser un

---

<sup>13</sup> El texto defenderá la idea de un derecho universal que se encuentra en las demandas de *el-otro*; por lo tanto, no se centrará en argumentar contra la famosa tiranía de la mayoría ni contra la actual tiranía de la minoría.

<sup>14</sup> La *ideología* que recoge hoy todas las ideologías de turno es el *totalitarismo* (en el último capítulo de este escrito se mostrarán las implicaciones prácticas de este tipo de ideología). La *ideología* empieza con una *ideología ad-hoc* que se aplica a un contexto particular con pretensiones de ser globalizada en cualquier momento.

derecho humano fundamental. Como señala Gilbert K. Chesterton, dentro este escenario se puede rastrear una patología social producida por el discurso *hiper-individualista*<sup>15</sup> del prototipo moderno de *sujeto*<sup>16</sup> (Chesterton, 1908:52); confiado en su propia opinión, este tipo de persona se levanta por la mañana con la intención de atacar a todo aquello que se le presenta como racionalmente válido y universal, pero se acuesta convencido que su labor no ha acabado y termina soñando con un mundo llamado "todo vale" que el mismo desearía reinar. Este estado de convalecencia social no es más que el síntoma inequívoco de la decadencia del hombre en su propósito decidido por auto-extinguirse<sup>17</sup> (Weaver, 1948:13-17). Esto debería inquietar a todo aquél que sinceramente quiera reflexionar sobre los problemas prácticos de la sociedad dentro de una investigación filosófica honesta.

De este modo, el objetivo principal de la investigación está encaminado a reflexionar acerca de la posibilidad de respetar los derechos fundamentales<sup>18</sup> en una «relación intersubjetiva originaria»; en efecto, el problema que se plantea a partir del propósito general implica responder ¿cómo es posible el respeto de los derechos de *el-otro* en una recuperación total del *nos-otros-originario*? Como respuesta a este problema filosófico, la tesis que se defiende en todo el texto de la investigación se puede formular de la siguiente manera: a través de una apertura del *individuo* hacia el *Infinito* —que está de algún modo en el *Rostró* de *el-otro*— es posible un proceso de proyección existencial<sup>19</sup> que evidencia la convicción de que sólo en el *nos-otros-originario* es posible la reivindicación incondicional de los derechos fundamentales y la consumación definitiva de la "justicia".

A la par de todo lo dicho, es inevitable reconocer —también— que existen limitaciones al momento de escribir un texto como éste, pues no es posible dar respuestas concluyentes desde el plano filosófico en un número restringido de palabras; sin embargo,

---

<sup>15</sup> El *hiper-individualismo incuestionable* no es simplemente un relativismo sino una *ideología ad-hoc* que intenta llevar a sus últimas consecuencias la postura del individualista.

<sup>16</sup> Cuando este en cursiva *individuo* significa que es un ser *en-sí-mismo* y que es un simpatizante de una *ideología*.

<sup>17</sup> Dice Richard Weaver "[p]orque el hombre yace en la sima profunda y oscura, sin nada a lo que asirse para salir de ella. Su vida es pura práctica ayuna de teoría. Cada vez más acosado por problemas, acrecienta su confusión abordándolos con remedios *ad hoc*. Secretamente aspira a la verdad, pero busca consuelo en la idea de que la vida ha de ser experimental" (Weaver, 2008:17).

<sup>18</sup> El jurista Luigi Ferrajoli afirma que "son «derechos fundamentales» todos aquellos derechos subjetivos que corresponden universalmente a «todos» los seres humanos en cuanto dotados de *status* de personas, de ciudadanos o personas con capacidad de obrar" (Ferrajoli, 2001:19).

<sup>19</sup> Esta proyección es el salto transcendental hacia el *Infinito*.

el discurso que se expone —aquí— está encaminado a abordar de una manera responsable los problemas teórico-prácticos acerca de los derechos de *el-otro* y de la posibilidad de una justicia definitiva en el *nos-otros-originario*. Sin duda, se intentará mostrar que el resplandor del *Infinito* en *el otro* puede permitirle a un *individuo* encontrar la razón de su existencia *fuera-de-sí* y el motivo fundamental de toda acción moral por realizar.

El método de esta investigación filosófica es la *reflexión trascendental*<sup>20</sup>, entendida aquí como un procedimiento que se preocupa por encontrar (i) los *fundamentos* y (ii) las *condiciones de posibilidad*<sup>21</sup> sobre el conocer<sup>22</sup>, el hacer<sup>23</sup> y el esperar<sup>24</sup> en relación con *el-otro*; de este modo, se intentará dar razones para responder las siguientes preguntas metodológicas: ¿qué se puede saber acerca de los derechos de *el-otro* y de la posibilidad del *nos-otros-originario*?, ¿qué se debe hacer para respetar los derechos de *el-otro*? y ¿qué se puede esperar en el futuro para la reivindicación incondicional de los derechos de *el-otro* en la recuperación definitiva del *nos-otros-originario*? En consecuencia, ocasionalmente se realizarán inferencias de carácter jurídico-moral a partir de principios universales encontrados en las demandas de *el-otro*, que se argumentarán con base en un proceso trascendental apoyado en la fenomenología de la existencia<sup>25</sup>, en la interpretación, en la analogía y en el análisis de las consecuencias. Así, el método de exposición de este artículo se basa en el descubrimiento de fundamentos que evidencien principios y enunciados teórico-conceptuales, los cuales permitirán la reflexión en torno al respeto de los derechos de *el-otro* en tres estadios, a saber: un análisis de las relaciones entre *el-mismo*<sup>26</sup> y *el-otro*, una fundamentación moral a partir de lo incondicional del *nos-otros-originario* y una apertura hacia el *Infinito* como recuperación de lo trascendental.

Finalmente, el presente artículo está dividido en cuatro secciones de la siguiente manera: primero, se hace un acercamiento a la *concepción liberal de derecho* como

---

<sup>20</sup> Este método está totalmente en contra del método constructivista de la moral, la cual infiere que las leyes morales y jurídicas son un constructo social. La *reflexión trascendental* consiste en ir a *lo otro* para volver a *sí mismo*, y no está relacionada con la postura trascendental de Kant sino con la *otredad* de Lévinas; en efecto, en la filosofía levinasiana se puede encontrar un tipo de reflexión de carácter trascendental que permite centrarnos más en las personas que en las ideas: “La trascendencia por la cual el metafísico la designa, tiene esto de notable: que la distancia que expresa —a diferencia de toda distancia— entra en la *manera de existir* del ser exterior. Su característica formal —ser otro— es su contenido. De suerte que el metafísico y lo Otro no se *totalizan*. El metafísico está absolutamente separado” (Lévinas, 1961:59).

<sup>21</sup> Son las formas de organización que permitirían el conocer, el hacer y el esperar.

<sup>22</sup> Es un saber que no se reduce a lo intelectual sino que implica la presencia de alguien (intimidad existencial).

<sup>23</sup> Implica el *querer obrar* porque toda acción es precedida por una intención.

<sup>24</sup> Aquí el devenir supone un *querer ser* cuando la esperanza es un cambio en la existencia de un individuo.

<sup>25</sup> Como la desarrollada por Lévinas en su pensamiento.

<sup>26</sup> El “individuo en particular” o el sujeto en relación con *sí mismo* o con alguien *para sí*.

promotora de la primacía del individuo sobre *el-otro*; segundo, se aborda la *concepción levinasiana de derecho* en la que se muestra el *Infinito* (i) como centro de la relación originaria entre *el-mismo* y *el-otro*, (ii) como posibilitador del *cara-a-cara*, (iii) como condición de la *demanda ética*, (iv) como apaciguador en medio del sufrimiento, (v) como punto de partida de los derechos fundamentales, (vi) como esperanza de un *nos-otros-originario* que está por venir; (vi) como responsabilidad absoluta hacia a *el-otro* y (vii) como consumación definitiva de la "justicia"; tercero, se muestra la crítica que Lévinas realizó a la modernidad bajo el problema de un *nos-otros-caído* que ha permitido la violación permanente de los derechos fundamentales bajo las formas *ideológicas*; y por último, se presentan los resultados y retos que se derivan de esta investigación filosófica.

## 1. La concepción liberal de derecho.

La justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento. (John Rawls)

El enfoque sobre la concepción liberal de derecho se inscribe dentro de las ideas políticas del pensamiento individualista del hombre moderno (Rawls, 2012:213); en efecto, en la reinterpretación del concepto pre-moderno de *libertad* como *autonomía* se coronó al *individuo* con la posibilidad de exigir una serie de derechos reconocidos y subjetivos<sup>27</sup> que están en la *conciencia original* de derecho (Lévinas, 1987:131); empero, estos derechos — desde su concepción libertaria— se han garantizado en clave de *exigibilidad individual* bajo el pretexto de salvaguardar la libertad particular de una persona (*sujeto privilegiado*) y sin importar la vulneración de los derechos de *el-otro*. El problema está precisamente en que este enfoque se centra en la *exigibilidad* del derecho pero no en la *responsabilidad* de garantizarlo (Lévinas, 1987:136). Por ende, en esta parte de la investigación se abordará la concepción liberal de derecho —desde la mirada de John Rawls— con el propósito posterior de diferenciarla del pensamiento levinasiano.

La postura de Rawls frente a una concepción liberal de derecho no es la única, pero es aquella que recoge mejor la idea moderna de *libertad* como *autonomía*; en aquella, se puede apreciar como una interpretación de la filosofía práctico-kantiana podría justificar una variante constructivista de las instituciones que debe ser tenida en cuenta al momento de garantizar los derechos (Rawls, 2012:209); sin embargo, la tesis constructivista estará centrada en la individualidad y en la exigibilidad de los derechos subjetivos de *el-mismo*, obviando los derechos de aquel que no puede reclamarlos (tal como ocurre en *el silencio de la víctima*<sup>28</sup>). Aquí, una concepción levinasiana enriquece mucho puesto que permitiría una *responsabilidad absoluta* frente a la *víctima* y sus demandas éticas; dicho de otro modo, los problemas sociales podrían ser resueltos con base en el respeto irrestricto de los derechos fundamentales que han sido históricamente amenazados por la pobreza, la discriminación, la enfermedad, la violencia o el hambre (Lévinas, 1987:136). Volviendo a

---

<sup>27</sup> Los derechos subjetivos son los derechos inmanentes, fundamentales y universales (Ferrajoli, 2001:19) que la persona ejerce en una aplicación concreta de las relaciones intersubjetivas (Alexy, 1986:151-162).

<sup>28</sup> Este silencio es una imposibilidad de la víctima para reclamar sus derechos cuando —precisamente— se encuentra aún sometida a su victimario en la zona de vulneración del *derecho original*.

Rawls, estas instituciones —incluidas las jurídicas— que emergen de un constructo social, siempre parten de una idea particular de la *Justicia* como *equidad* (Rawls, 2012:209-210); es por esto que los rasgos característicos de las instituciones liberales estarán siempre referidas (i) al reparto de los derechos y deberes del *individuo* y (ii) al establecimiento de un orden político dentro de una *sociedad bien-ordenada* como estructura fundamental<sup>29</sup> (Rawls, 1971:18). En efecto, según la concepción liberal, básicamente *el-mismo* —como *sujeto político*— debe alcanzar una justicia dentro de una estructura básica social que genere instituciones en favor de sus propios derechos fundamentales. Como se puede apreciar, este pensamiento liberal de derecho puede en la práctica ser muy útil desde el punto de vista político, social o jurídico; sin embargo, una primacía del *individuo* en este tipo de concepción de derecho ha permitido (i) una subordinación de la *justicia* en relación con la *libertad* y (ii) una zona de indeterminación de la *libertad* como *autonomía*<sup>30</sup>. Por lo tanto, aunque es innegable el atractivo singular que tiene una posición liberal-individualista debido a la confianza que genera en relación con el respeto al *individuo* y a sus correspondientes *derechos subjetivos*, esta concepción terminará por darle su parte a la vulneración de derechos en la frustración misma de convivir con un *otro* que demanda más de lo que un *individuo* puede dar.

En este orden de ideas, para hacer la reflexión más enriquecedora se mirará a fondo los postulados rawlsianos básicos que le dan forma a su concepción liberal de derecho. Como ya se mencionó, Rawls parte de una concepción constructivista (kantiana) de la justicia en la cual se pretenden establecer los principios que deben gobernar al conjunto de instituciones que constituyen a una *sociedad bien-ordenada*; por lo mismo, estos principios deben permitir a los individuos —que viven en esa sociedad— alcanzar una *justicia* en términos de *equidad* (Rawls, 2012:210). En esta empresa, Rawls hace una crítica a las posturas utilitaria clásica e intuicionista con el objetivo de evidenciar una concepción de *justicia* como *imparcialidad*, de tal manera que propone una novedosa forma de institucionalidad democrático-liberal (Rawls, 1971:17). Aquí, los principios que

---

<sup>29</sup> Esta es la estructura básica social.

<sup>30</sup> Esta indeterminación consiste en la multiplicidad de concepciones de libertad que chocan entre sí en una zona gris que intenta reconciliar a los individuos; en efecto, aquí (i) la libertad subordina al individuo quien está al servicio de la autonomía y (ii) el principio de universalidad —exigido para la garantía efectiva de la libertad de todos los individuos— es simplemente obviado. Lévinas dice que “la libertad surge a partir de una obediencia al ser: no es el hombre el que sostiene la libertad, es la libertad la que sostiene al hombre. Pero la dialéctica que concilia así la libertad y la obediencia, en el concepto de verdad, supone la primacía del Mismo, a la que lleva toda la filosofía occidental y por la cual se define” (Lévinas, 1961:69).

tiene el *individuo* (el *sí mismo* acerca de la sociedad) deben (i) producir unas instituciones básicas en favor de la garantía efectiva de los derechos y deberes de los *individuos* dentro de una «relación intersubjetiva equitativa» y (ii) establecer una distribución de los beneficios y desventajas que podrían tener los *individuos* dentro de una «relación intersubjetiva de cooperación social» (Rawls, 1971:18). La relación que mantiene *el-mismo* con *el-otro* intenta justificar sus instituciones con base en la garantía de unos derechos y deberes individuales que se centran en la exigibilidad personal; es decir, los *individuos* están en función de *sí-mismos* en una cooperación centrada en sus propios intereses<sup>31</sup> (Rawls, 1971:18). Esta es la razón por la cual los *individuos* dentro de una *sociedad bien-ordenada* admiten una concepción liberal que les permite (i) aceptar los mismos principios de justicia de manera individual y centrada sus propios intereses, (ii) saber que estos principios son aceptados de igual manera por todos los participantes y (iii) establecer *instituciones sociales básicas* que estén diseñadas para garantizar los principios aceptados de manera pública (Rawls, 1971:18). Para contrastar lo anterior, es importante aclarar que en Rawls se encuentra una «reciprocidad»<sup>32</sup> de intereses en las relaciones intersubjetivas, pero —por el contrario— en Lévinas existe una «radical responsabilidad» del *individuo* frente a *el-otro*:

Hay, pues, en el Rostro de Otro la muerte de Otro, y así, en cierta manera, una incitación a matar, la tentación de ir hasta el final, de descuidarse completamente del otro —, y a la vez, ¡menuda paradoja!: el Rostro es también el "Tú no matarás". "No mataras", que puede explicitarse aún más: es el hecho de que no puedo dejar al otro morir solo; hay como una interpelación, y mire, esto me parece muy importante, que la relación con otro no es simétrica, no es en modo alguno —como dice Martín Buber— cuando yo digo Tú a un Yo tendría también —según Buber— ese yo delante de mí como aquel que me dice Tú. Había, por tanto, una relación recíproca. Según mi análisis, por el contrario, en la relación con el Rostro lo que se afirma es la asimetría: al comienzo poco importa lo que mi prójimo es frente a mí. Eso es su problema; para mí, él es ante todo alguien del que me responsabilizo (Lévinas, 1983:2).

Según esta perspectiva levinasiana, la responsabilidad del *individuo* frente a *el-otro* es inagotable y asimétrica, por lo cual todo *individuo* debería constituirse en *el-otro* del otro

---

<sup>31</sup> Vale la pena aclarar que Rawls también habla de lo *razonable*, lo cual remite a respetar los intereses y necesidades de *el-otro*; por lo tanto, en el pensamiento del filósofo liberal existe una reciprocidad en relación con el respeto de los intereses individuales (donde *el-otro* es igualmente un *individuo*).

<sup>32</sup> Correspondencia mutua y simétrica.

(Lévinas, 1961:107). Esta diferencia con el pensamiento liberal resalta la necesidad de exigir al *individuo* el cumplimiento de las demandas éticas de *el-otro* dentro de una responsabilidad infinita que aumenta con la garantía progresiva de los derechos (Lévinas, 1961:258); a propósito de esta asimetría en la relación intersubjetiva, Lévinas afirma que “la palabra no se instaura en un medio homogéneo o abstracto sino en un mundo en el que es necesario socorrer y dar” (Lévinas, 1961:229); en consecuencia, la responsabilidad absoluta es desigual<sup>33</sup> debido a que todo *individuo* debería cumplir con las demandas éticas de *el-otro* sin esperar ningún tipo de «reciprocidad».

Por el contrario, el punto de vista rawlsiano expone la posibilidad de relaciones recíprocas entre los individuos, lo cual supone una simetría dentro de una intersubjetividad generadora de principios; por ende, para realizar la empresa de una concepción liberal de las instituciones, Rawls propone desde el constructivismo “una determinada concepción de la persona como elemento de un procedimiento de construcción razonable cuyo resultado determina el contenido de los primeros principios de la justicia” (Rawls, 2012:210); dicho de otro modo según Rawls, esta perspectiva consiste en “cierto procedimiento de construcción que responde a ciertas exigencias razonables, y dentro de ese procedimiento personas caracterizadas como agentes de construcción racionales [que] especifican, mediante sus acuerdos, los primeros principios de la justicia” (Rawls, 2012:210): en este pasaje es claro que Rawls parte de cierta idea de *individuo* con el objetivo de establecer lo que él considera como un «procedimiento de construcción razonable» en aras de determinar aquellos principios que podrían ser usados por los ciudadanos en una *sociedad bien-ordenada* (Rawls, 1971:24).

De este modo, Rawls propone una perspectiva constructivista de la teoría liberal desde el plano político que es muy próxima con la perspectiva racional de Immanuel Kant desde el plano moral. En este esfuerzo intelectual, Rawls afirma que “la idea principal es establecer una conexión adecuada entre una concepción particular de la persona y [los] primeros principios de justicia, por medio de un procedimiento de construcción” (Rawls, 2012:210-211). Ahora bien, para este autor, en una sociedad liberal se asume que las personas son morales, libres e iguales; es decir que cada uno tiene la capacidad y el

---

<sup>33</sup> En términos de correspondencia asimétrica.

derecho a formar su propia concepción de buena vida y a seguirla, siempre y cuando no se violen los derechos de los otros. Como se puede apreciar, la perspectiva presentada por Rawls consiste en mostrar la manera cómo se puede justificar la distribución de los bienes y servicios a través de una concepción de la justicia aceptada por todos de manera individual; en efecto, sólo por medio del razonamiento político y público se hará posible la realización de los principios liberales en la sociedad y la cultura. Por lo tanto, los *individuos* en una sociedad aceptan instituciones y arreglos básicos comunes para generar un concepto de *justicia* con base en razones suficientes que les permita construir un sistema político que respete sus intereses particulares (Rawls, 2012:211).

Las *instituciones* —entonces— permitirían establecer aquellos principios que todas las personas estarían dispuestos a aceptar de manera individual y los *individuos* estarían dispuestos a cooperar con la sociedad en la medida en que sus mínimos intereses particulares estén garantizados; es por esto que “una concepción pública de la justicia constituye el rasgo fundamental de una asociación humana bien ordenada” (Rawls, 1971:19). Es así como una justicia social debe considerarse como un principio de prudencia racional que se aplica a la concepción del bienestar de la sociedad, teniendo en cuenta los desafíos de su estabilidad en el tiempo (Rawls, 1971:35). De lo anterior se sigue que una «relación intersubjetiva fundamental» necesita imprescindiblemente articular los intereses particulares de los *individuos* con los principios de justicia que los regirán como *ciudadanos* (Rawls, 1971:29). Aquí, se puede evidenciar que los principios de justicia están implícitos en el sentido común de los *individuos*; por tal motivo, el objetivo del constructivismo trasciende de lo moral a lo político, en cuanto que los *individuos* pueden participar activamente en el establecimiento de ciertos principios de justicia que los regirán a partir de la *huella* que hay en su conciencia sobre lo que es justo. En otras palabras, la cooperación social presupone un concepto de *justicia* como *equidad* que permite el desarrollo de los *individuos* como *ciudadanos* en la construcción de los principios de la justicia:

La tarea real es descubrir y formular las bases de acuerdo más profundas, que uno espera que se encuentren encastradas<sup>34</sup> en el sentido común, o incluso suscitado y forjar puntos de

---

<sup>34</sup> El texto en inglés dice “embedded” que significa literalmente “incrustadas”; en efecto, Rawls dice: “which one hopes are embedded in common sense” (Rawls, 1980:518).

partida para el común entendimiento, expresando de una forma nueva las convicciones que se encuentran en la tradición histórica al conectarlas con un amplio campo de convicciones consideradas de la gente: con aquellas que resisten la reflexión crítica (Rawls, 2012:212).

De aquí la relación entre la autonomía de los *individuos libres e iguales* y su participación en una cooperación social que les permita construir y reconocer los principios de la justicia en una cultura determinada; en consecuencia, “[l]a tarea es articular una concepción pública de la justicia con la que puedan vivir todos los que conciben su persona y su relación con la sociedad de una cierta forma” (Rawls, 2012:213). En este sentido, para Rawls esta *tarea social práctica* es constructivista puesto que la concepción de justicia no es anterior sino posterior a un *nos-otros-originario* como producto de un contexto histórico, social y cultural; es decir, no hay hechos morales ni jurídicos por fuera de la construcción de los principios de la justicia aunque aquéllos sean reconocidos como fundamentos válidos que determinan estos mismos principios en los *individuos racionales* (Rawls, 2012:213).

Según Rawls, existe una discusión académica en el pensamiento democrático que ha enfrentado a dos teorías políticas importantes: por un lado, la de John Locke (que se centra en las libertades individuales) y, por el otro, la de Jean-Jacques Rousseau (que se enfoca en las llamadas virtudes cívicas). Para entender este *impasse* en la cultura política, Rawls afirma que es importante reflexionar precisamente sobre el antagonismo que se suscitó entre estas teorías, a saber —por un lado— que la tradición del filósofo inglés está asociada a la preeminencia de los derechos individuales y —por el otro— que la del pensador francés está asociada a prominencia de la igualdad y los valores públicos (Rawls, 2012:213). Aquí, se trata de una colisión de prioridades políticas que pretenden subordinar una tradición a la otra; sin embargo, “[d]e un modo u otro tenemos que encontrar una adecuada interpretación de la libertad y la igualdad, y de su prioridad relativa, que tenga sus raíces en las nociones más fundamentales de nuestra vida política y sea congenial con nuestra concepción de la persona” (Rawls, 2012:213). En este punto el problema que surge es el siguiente: ¿cómo es posible que un *individuo* concomitantemente sea una *persona autónoma* en sí misma y sea un *ciudadano* en cooperación social? Pues bien, desde una perspectiva rawlsiana, una interpretación propicia tanto para la libertad como para la igualdad —en la que se supere la pretensión de subordinación de la una a la otra y

en la que el *individuo* pueda realizarse al mismo tiempo como *persona moral y ciudadano* dentro de una *sociedad bien-ordenada*— permitirá responder a este conflicto que aparentemente no tiene solución; de este modo, aunque el enfrentamiento de las dos tradiciones intente priorizar alguna posición, en una teoría política coherente se admitirá que tanto la libertad de la vida cívica como la igualdad de libertades políticas puedan estar en una relativa horizontalidad en la práctica social: “La concepción de la justicia como equidad intenta poner al descubierto las ideas fundamentales (latentes en el sentido común) de libertad e igualdad, de cooperación social ideal y de persona, formulando a tal fin lo que voy a denominar «concepciones-modelo»” (Rawls, 2012:214).

Aquí, el pensamiento liberal de Rawls muestra la necesidad de estructurar dos concepciones-modelo básicas y una mediadora, a saber: por un lado, la de *sociedad bien-ordenada* y la de *persona moral* y, por el otro, la de *posición original* (Rawls, 2012:214). Estas concepciones-modelo precisamente se plantean para superar la tensión dada en la jerarquización entre las tradiciones de Locke y de Rousseau, de tal manera que propone una nueva definición conceptual de «libertad subjetiva» e «igualdad política» que pueda acomodarse al *individuo* como *persona moral y ciudadano* (Rawls, 2012:214):

Las dos concepciones-modelo básicas de la concepción de la justicia como equidad son las de *sociedad bien-ordenada* y *persona moral*. Su propósito general es seleccionar los aspectos esenciales de la concepción que tenemos de nosotros mismos como personas morales y de nuestra relación con la sociedad como ciudadanos libres e iguales (Rawls, 2012:214).

La solución planteada por Rawls —que desde su postura liberal pretende superar el choque de prioridades políticas entre «la libertad individual» y «la igualdad de derechos»— propone relacionar el concepto de *persona moral* con el de *ciudadano* dentro de una *sociedad bien-ordenada* a través de la concepción-modelo denominada *posición original*; en efecto, esta noción mediadora se establece por medio de un «procedimiento de construcción razonable» que posibilita la vinculación de las dos formas del *individuo* (persona y ciudadano) en relación con su libertad personal y su igualdad política; de este modo, gracias a una «cooperación social intersubjetiva», la *persona moral* participa — como *ciudadano*— en el establecimiento de los principios de justicia que van a regir una determinada *sociedad bien-ordenada* (Rawls, 2012:214):

La *posición original* es una tercera y mediadora concepción-modelo: su papel es establecer la conexión entre la concepción-modelo de la persona moral y los principios de justicia que caracterizan las relaciones de los ciudadanos en la concepción-modelo de una sociedad bien-ordenada (Rawls, 2012:214).

En este orden de ideas, la teoría de Rawls propone una intersubjetividad en la cual todo *individuo* tiene la posibilidad de ejercer concomitantemente su «libertad personal» y su «igualdad política» a partir de una *posición original*; de este modo, esta «concepción-modelo mediadora» permite que los individuos puedan construir —de manera racional y razonable— los primeros principios de justicia (i) que permitirían el desarrollo de su propio plan de vida como *personas* y (ii) que seleccionarían en beneficio de la sociedad como *ciudadanos*; por lo tanto, la realización ético-política de todos y cada uno de los individuos en una determinada *sociedad bien-ordenada* —según Rawls— estaría reservada al constructo social de los primeros principios de justicia, en el cual todo *individuo* tiene entonces dos maneras de operar: primero, como *persona moral* tiene la posibilidad de determinar su propia vida salvaguardando los intereses individuales que intenta alcanzar en la sociedad; y segundo, como *ciudadano* tiene la posibilidad de usar algún «procedimiento de construcción razonable» en la posición original con el objetivo de establecer aquellos principios de justicia que garanticen la cooperación social (Rawls, 2012:214).

Desde esta perspectiva rawlsiana, la realización personal del *individuo* en la sociedad supone el desarrollo de facultades morales en medio de unas condiciones sociales necesarias; en efecto, este ejercicio de las facultades morales del *individuo* dependen de aquellos bienes primarios<sup>35</sup> que se constituyen como las condiciones necesarias para la actividad de las *personas morales* dentro de una sociedad garantista de la *libertad e igualdad*; de este modo, cualquier *individuo* puede constituirse como *persona* y *ciudadano* en una *sociedad bien-ordenada*, siempre y cuando se desarrolle en cooperación social tanto la «libertad personal» como la «igualdad política»; de ahí que, las

---

<sup>35</sup> Rawls afirma que los bienes primarios son aquellos que un *individuo* desea tener en relación con su *autonomía*: “supongamos que la estructura básica de la sociedad distribuye ciertos bienes primarios, esto es, cosas que se presume que todo ser racional desea. Estos bienes tienen normalmente un uso, sea cual fuere el plan racional de vida de una persona. En gracia a la simplicidad supongamos que los principales bienes primarios a disposición de la sociedad son derechos, libertades, oportunidades, ingreso y riqueza” (Rawls, 1971:96)

*personas* necesiten buscar unas condiciones sociales en las relaciones intersubjetivas con el propósito de ejercer sus facultades morales a través de los siguientes bienes primarios (Rawls, 2012:218-220):

Primero: Las libertades básicas (libertad de pensamiento y de conciencia, etc.) forman el trasfondo institucional necesario para el desarrollo y el ejercicio de la capacidad de decidir, revisar y perseguir racionalmente, una concepción del bien. Igualmente, estas libertades permiten el desarrollo y ejercicio del sentido de lo recto y de la justicia en condiciones sociales libres.

Segundo: La libertad de movimiento y la libre elección de ocupación sobre un trasfondo de oportunidades diversas son necesarias para la persecución de fines últimos, así como para poder llevar a efecto una decisión de revisarlos y cambiarlos si uno lo desea.

Tercero: Los poderes y prerrogativas de cargos y posiciones de responsabilidad son necesarios para dar campo a diversas capacidades sociales y de autogobierno del sujeto.

Cuarto: La renta y la riqueza, entendidas en sentido debidamente lato, son medios ambivalentes (y con valor de cambio) para alcanzar directa o indirectamente casi todos nuestros fines, cualesquiera que resulten ser.

Quinto: Las bases sociales del respeto de sí mismo son aquellos aspectos de las instituciones básicas que normalmente son esenciales para que los individuos tengan un sentido vivo de su propio valor como personas morales y sean capaces de realizar sus intereses de orden superior y promover sus fines con gusto y confianza en sí mismos (Rawls, 2012:219).

Sin duda, en el proceso de obtención de estos bienes primarios, el *individuo* puede satisfacer sus propios intereses particulares a través de una articulación intersubjetiva de los derechos en la *posición original*; esto lleva a los participantes a exigir un derecho de libertad negativa perfectamente construido a través del respeto de tres mínimas condiciones: (i) una libertad jurídica del *individuo*, (ii) un deber de abstención por parte del Estado frente a la libertad individual y (iii) una garantía de exigibilidad judicial con el fin de hacer valer esta libertad (Alexy, 1986:201). Como se puede ver, el sentido efectivo de libertad es un deseo de los *individuos* de actuar conforme a unos principios construidos socialmente: “es un deseo ejecutivo y regulativo de orden supremo de actuar a partir de determinados principios de justicia en vista de su conexión con la concepción de las personas como libres e iguales” (Rawls, 2012:226).

En consecuencia, los *individuos* siempre están esperando satisfacer sus propios intereses particulares a través del establecimiento de unas condiciones sociales facilitadoras en el proceso de obtención de los bienes primarios; esto conlleva un proceso de socialización de una concepción de libertad particular, la cual está acompañada con una valoración subjetiva que intenta estimular a quien escucha esta valoración (Alexy, 1986:186). En el fondo se encuentra un estándar de libertad que ha sido aceptado por los *individuos* en el ejercicio de su participación; claro, el concepto de libertad adoptado en el proceso democrático implicará siempre una aceptación forzada que intenta establecer una relación de jerarquía entre *el-mismo* y *el-otro* con el objetivo de satisfacer los derechos del *individuo*. En esta concepción liberal de derecho se obviará la responsabilidad absoluta que tiene el individuo frente a las demandas éticas de *el-otro*; y por esta razón, para que una concepción de derecho posibilite el reparto de los bienes primarios a los individuos es necesario concebir un concepto de *otredad* que —sin duda— choca con el concepto liberal de los derechos. Por lo tanto, aunque el *individuo* pueda obtener unos bienes primarios en el desarrollo de sus facultades morales a partir de un procedimiento democrático-liberal<sup>36</sup> (Rawls, 2012:219), sólo las condiciones sociales serán las óptimas cuando las *personas morales* se encuentren con las demandas de *el-otro* como si fueran sus propios derechos y —como se verá a continuación— cuando se pueda establecer los *fundamentos* y las *condiciones de posibilidad* de una «relación intersubjetiva originaria» que permita la consumación definitiva de la "justicia".

---

<sup>36</sup> El constructivismo rawlsiano parte de la creación de los principios de la justicia que serán aceptados por los *individuos*; por el contrario, la postura levinasiana identifica dichos principios antes de cualquier ejercicio democrático de institucionalizarlos, por lo cual la participación se basa en un reconocimiento de las demandas de *el-otro*.

## 2. La concepción levinasiana de derecho.

«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». (Emmanuel Lévinas)

Afirmar que existió un *derecho original* que regía todas las relaciones humanas puede ser considerado una osadía; posiblemente, para la historia es inadmisibile, para la sociología un atrevimiento, para la política algo sin importancia o para la literatura una narración ilusoria; sin embargo, si existió un *derecho original* éste debió dejar su huella en nuestra conciencia<sup>37</sup> de algún modo<sup>38</sup>. Es por esto que —precisamente— un pensamiento como el de Lévinas es una extraordinaria aventura filosófica, puesto que nos lleva a descubrir una relación originaria entre un *nos* y un *otro* constitutivos de una intersubjetividad fundamental que está a la base de todo *derecho original* y que está más allá de cualquier institución política (Lévinas, 1987:131). Estas consideraciones se defenderán en el presente capítulo con el propósito de evidenciar los *fundamentos* y las *condiciones de posibilidad* de dicha «relación intersubjetiva originaria», la cual es anunciada desde el *Infinito* como la esperanza de un *nos-otros-originario que está por venir* en la consumación definitiva de la "justicia"; sin duda, al explorar la intersubjetividad originaria entre *el-mismo* y *el-otro* —en el *cara-a-cara* original del lenguaje (Lévinas, 1961:220)— será ineludible reflexionar acerca de (i) las demandas éticas de *el-otro*, (ii) el fundamento original de los derechos humanos (iii) la mirada escrutadora de *el-tercero* y (iv) la responsabilidad absoluta del *individuo* en el respeto irrestricto de los derechos fundamentales:

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 a 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 (Lévinas, 1987:131).

---

<sup>37</sup> Lévinas citando a J. Hering afirma: decir que "[l]a conciencia existe absolutamente, lleva en sí la garantía de su existencia en cada momento" (Lévinas, 1930:63).

<sup>38</sup> La cuestión de un derecho original no debe entenderse simplemente como algo que se dio en el comienzo de la historia, sino como algo atemporal que trasciende la temporalidad y que hace presencia en el mundo.

El *derecho original* —según este pasaje— sólo puede ser accesible a través del descubrimiento del *nos-otros-originario* que es anterior a toda experiencia histórica; en este sentido, Lévinas propone una reflexión filosófica en torno a una conciencia de los derechos de *el-otro* y a la necesidad de que los hombres en sus relaciones estén compelidos por una responsabilidad inagotable implícita en todo *individuo* (Lévinas, 1987:131). Por supuesto, existen muchos que prefieren deliberadamente ir en contra de la *voluntad universal*<sup>39</sup> o —simplemente— han cauterizado su *conciencia moral*<sup>40</sup> (Kant, 1785:173-177) a través del adoctrinamiento en alguna *ideología*: esto no significa una eliminación, sino un adormecer de la conciencia moral que ha sido remplazada temporalmente por una forma de pensamiento totalitario<sup>41</sup>. No obstante de cualquier situación —sea viva o dormida— la *conciencia moral*<sup>42</sup> tiene una huella que se puede buscar en el *Rostro* de *el-otro* que es su dignidad (Lévinas, 1961:207-217); es por esto que los derechos originales pueden ser hallados como inherentes a la persona y reconocidos en el respeto a esta dignidad.

Estos derechos originales que están en la estructura existencial de un *individuo* tienen unas propiedades formales, materiales y procedimentales que —según Alexy— permiten identificar claramente su naturaleza: primero, están catalogados en normas como fundamentales; segundo, son esencialmente derechos humanos inherentes a un individuo; y tercero, necesitan de un procedimiento democrático y racional para su reconocimiento (Alexy, 2003:19-31). Estas características muestran provisionalmente un indicio que —independientemente de la historia del reconocimiento de los derechos— sugiere que los derechos originales son universales y aplicables en cualquier tiempo y espacio. Aquí, se puede plantear el problema sobre el *homicidio* en la Grecia antigua y si constituía o no una vulneración del derecho a la vida; seguramente, las respuestas pueden variar, pero sólo

---

<sup>39</sup> Aquí, una *voluntad universal* es aquella que es autónoma pero no individual y que realiza los enunciados universales del deber: el concepto de imperativos categóricos del pensamiento kantiano. (Kant, 1785).

<sup>40</sup> Para esta investigación *conciencia moral* es el discernimiento que le permite a una persona diferenciar entre el bien y el mal y cuyo objetivo es (i) enjuiciar correctamente los actos propios y ajenos y (ii) conocer las demandas de *el-otro*: “La conciencia moral recibe al otro” (Lévinas, 1961:107). La *conciencia moral* no implica una percepción subjetiva del bien o del mal sino (i) una inferencia apodíctica de los imperativos categóricos de la razón práctica y (ii) un encuentro existencial con el *Rostro* de *el otro* en donde se puede respetar la dignidad de todos. En este sentido, Bonhoeffer afirma que “[e]n la posibilidad de saber acerca del bien y del mal la ética cristiana reconoce la decadencia respeto del origen” (Bonhoeffer, 1949:303-307)

<sup>41</sup> En el último capítulo se abordará este tipo de pensamiento en el cual se mostrará que el totalitarismo es un sistema ideológico que hace uso (i) de la repetición como suplantación de la infinitud y (ii) del empobrecimiento de la experiencia humana con el fin último de silenciar a toda *víctima* (*el-otro*).

<sup>42</sup> En la relación entre *el-mismo* y *el-otro* subyace la posibilidad de una conciencia universal que parte de lo más concreto en el *cara-a-cara*.

una satisface el verdadero alcance y sentido de *derecho original*. Este derecho fundamental está ratificado por la universalidad de su enunciado, el cual no puede variar en la historia y en las especificidades de lo político, cultural o social sino que se muestra como un *derecho perenne* en el cual todos los individuos son iguales ante la ley: “[e]l principio de universalidad de los derechos humanos afirma que todos los hombres tienen determinados derechos”<sup>43</sup> (Alexy, 1995:62). De esta forma, los derechos originales son de un rango mayor que cualquier norma jurídica reconocida puesto que “[e]n 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, 1987:131). Es así como en el pensamiento levinasiano, estos derechos están más allá de las instituciones políticas y jurídicas, pues sólo en el encuentro personal con *el-otro* es dónde se hace posible ver el *Rostro* de la víctima, del desamparado, del pobre, del extranjero, del huérfano o de la viuda<sup>44</sup> (Lévinas, 1961:100); por ende, los derechos fundamentales necesitan más que un simple procedimiento democrático y racional para su reconocimiento, necesitan de la *epifanía*<sup>45</sup> del *Rostro* de *el-otro* (Lévinas, 1961:101) de la cual son irradiadas las *demandas éticas* que justifican el *derecho original*<sup>46</sup>: “[e]l Otro se impone como una exigencia que domina esta libertad, y a partir de aquí, como más original que todo lo que pasa en mí” (Lévinas, 1961:109).

En suma, para Lévinas los *derechos humanos* están en las demandas de *el-otro* y emergen del encuentro personal con la *víctima* en el resplandor del *Infinito* y la epifanía del *Rostro* que justifican un derecho que es anterior a cualquier reconocimiento de una institución. A continuación, se profundizará en estos aspectos de la «relación intersubjetiva originaria» a través del contraste entre concepciones y del énfasis en el pensamiento levinasiano de una responsabilidad absoluta que exige (i) la cesación del «sufrimiento inútil» de la *víctima* (ii) la consumación definitiva de la "justicia" y (iii) la recuperación de un *nos-otros-originario* que está por venir.

---

<sup>43</sup> Esto quiere decir que los derechos universales tienen una aplicación concreta como derechos subjetivos fundamentales (Alexy, 1986:151-162).

<sup>44</sup> Dice Lévinas: “Mirada del extranjero, de la viuda, del huérfano y que sólo puedo reconocer al dar o al negar, libre de dar o negar, pero que pasa necesariamente por la mediación de las cosas” (Lévinas, 1961:100).

<sup>45</sup> Es la revelación, aparición o manifestación de *el-otro* con sus demandas éticas. Lévinas dice que: “Su epifanía misma consiste en solicitarnos por su miseria en el rostro del Extranjero, de la viuda y del huérfano” (Lévinas, 1961:101).

<sup>46</sup> Aquí, se puede apreciar en el pensamiento de Lévinas como se establece un límite en la argumentación y deliberación democrática de los derechos, por cuanto se hace necesaria una epifanía del *Rostro* de *el-otro* en la infinitud de una demanda que reclama la realización de la justicia definitiva (Lévinas, 1961:109-111).

## 2.1. El *Infinito* en el *Rostro*: sobre la posibilidad de la «relación intersubjetiva originaria» entre *el-mismo* y *el-otro*.

La *huella* marcada en la *conciencia* de cada individuo por el carácter universal de todo derecho fundamental es el previo anuncio a la exigencia de "justicia"<sup>47</sup> en la recuperación de una «relación intersubjetiva originaria». Esta *huella* es la que ha permitido que progresivamente sean reconocidos los derechos del hombre como inalterables y aplicables a todos por igual; en efecto, estos valores eternos —que son herencia de Jerusalén y de Atenas— se constituyen como el fundamento de nuestra cultura en Occidente (Jaspers, 1949:38-50) y como una posibilidad articuladora que reconoció la realidad jurídica de unos derechos humanos universalmente válidos para todos (Bobbio, 1986:511-520)<sup>48</sup>.

Esta *huella* en la *conciencia* coincide con el *Rostro* de *el otro*, tal como el texto en el papel coincide con la pieza metálica que imprime su carácter con tinta. Aquí, la *huella* grabada en un *individuo* es el resultado del encuentro intersubjetivo originario que ha permitido una transferencia de las demandas éticas de *el-otro*; es por esto que “[s]i llamamos conciencia moral a una situación en la que mi libertad es cuestionada, la asociación o el recibimiento del Otro, es la conciencia moral” (Lévinas, 1961:123). Este encuentro existencial entre *el-mismo* y *el-otro* marca la responsabilidad inagotable de una *conciencia* individual con la tinta indeleble de lo *Infinito*. La apertura hacia el *Infinito* — como recuperación de lo trascendental— es un proceso de proyección existencial entre *el-mismo* y *el-otro* que evidencia la relación originaria de un *nos-otros* y reclama la reivindicación incondicional de los derechos humanos de *el-otro* en una consumación definitiva de la "justicia". En esta apertura del *individuo* hacia el *Infinito* se da un encuentro que termina por revelar cuál es el *Rostro* de *el-otro* y su carácter; *Rostro* que es *huella* en mi conciencia, pero fundamentalmente exterioridad cuyo carácter es universal aunque su personalidad sea particular. Este carácter universal ilumina en el *Rostro* de *el-*

---

<sup>47</sup> Aquí la "justicia" (entendida en términos de *el-tercero*) y el derecho originario son *co-constitutivos*, puesto que no hay "justicia" sin este derecho original y no hay derecho original sin esta "justicia"; por lo tanto, los derechos no son algo independiente a la "justicia", pues en ellos existe una pretensión de ser justos.

<sup>48</sup> Según Bobbio, sólo una concepción cristiana de la vida pudo permitir una doctrina moderna del derecho natural y universal; sin embargo, ésta atravesó un proceso de secularización que convirtió el mandamiento de *amar al prójimo* en el imperativo kantiano "sé persona y respeta a los demás como personas" (Bobbio, 1986:514).

otro una demanda por el respeto irrestricto a todo derecho fundamental en la exigencia de una "justicia infinita"<sup>49</sup>.

Para comenzar la reflexión en torno a la estructura fundamental del *nos-otros-originario* como relación entre *el-mismo* y *el-otro*, primordialmente hay que hablar del *Otro-Absoluto* como *Ἐγώ εἰμι Ὁ ὄν*<sup>50</sup>, el cual supone (i) una única existencia no sometida al tiempo o al espacio —el infinito, la eternidad y lo invisible<sup>51</sup>— (Platón:529b) y (ii) una única existencia que no necesita de una causa para existir<sup>52</sup> (Aristóteles:1073a 25). Aquí, el *Otro-Absoluto* —como *Ὁ ὄν*— deja una imagen en la *conciencia moral*, lo cual rompe con la identidad del *individuo* como ser *en-sí-mismo*<sup>53</sup> y evidencia una idea de *Infinito* que permite a un *individuo* ser un *fuera-de-sí-mismo*. En otras palabras, una persona perdida en un solipsismo incuestionable es liberada de su ser *en-sí-mismo*, cuando la *reflexión transcendental* lo lleva a encontrar la *huella del Infinito* en su propia *conciencia* para despertar del sueño y escuchar una voz que le grita: ¡ven fuera! La apertura hacia la exterioridad no es un simple paso de un *mismo* hacia a un *otro*, sino el descubrimiento de una realidad externa imprescindible del *individuo*; en efecto, lo más exterior en un *mismo* es la idea de *Infinito* que existe en su conciencia (Descartes, 1642:109). En consecuencia, desde una mirada cartesiana, un *mismo* es un ser finito que no puede ser el creador de lo infinito, puesto que éste puede dudar de la realidad exterior de todas las cosas en tanto que estas son finitas —su imaginación puede producir tales cosas finitas—, pero jamás podría cuestionar la exterioridad de lo *Infinito*, pues lo *Infinito* no se deriva de lo finito y su origen está *fuera del sujeto*: “Además, aquella por la cual concibo un Dios soberano, eterno, infinito, inmutable, omnisciente, todopoderoso y Creador universal de todas las

---

<sup>49</sup> Es una *justicia definitiva* dada en la recuperación del *nos-otros-originario* que se perdió; aquí, el resplandor del *Infinito* advierte la consumación definitiva de la justicia en el deseo del individuo por lo absolutamente Otro que se traduce en responsabilidad absoluta e irresistible. Lévinas dice que “*Lo infinito de la responsabilidad no traduce su inmensidad actual, sino un crecimiento de la responsabilidad a medida que se asume*; los deberes se extienden a medida que son cumplidos” (Lévinas, 1961:258).

<sup>50</sup> Expresión del griego que significa literalmente “Yo Soy El Ser”. En la Biblia griega “καὶ εἶπεν ὁ θεὸς πρὸς Μωϋσῆν Ἐγώ εἰμι ὁ ὄν καὶ εἶπεν Οὗτως ἔρεῖς τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ Ὁ ὄν ἀπέσταλκέν με πρὸς ὑμᾶς”. “Y respondió Dios a Moisés: Yo Soy El Que Soy. Y dijo: Así dirás a los hijos de Israel: Yo Soy me ha enviado a vosotros” (Éxodo, 10:18). “Ἐγώ εἰμι τὸ Ἄλφα καὶ τὸ Ὠ ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος, λέγει κύριος, ὁ θεός, Ὁ ὄν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος, ὁ παντοκράτωρ”. “Yo Soy a el Alfa y la Omega, el principio y el fin, dice el Señor, el que es y que era y que ha de venir, el Todopoderoso” (Apocalipsis, 1:8).

<sup>51</sup> Platón dice: “(...) no puedo creer que exista otra ciencia que haga al alma mirar hacia arriba sino aquella que versa sobre lo existente e invisible” (Platón:529b). Lévinas comenta que la metafísica consiste en estar dispuesto a morir por lo invisible (2006A:59).

<sup>52</sup> Aristóteles dice “Pero tampoco es verdad que todas las cosas estén quietas o se muevan alguna vez, y que nada esté quieto o se mueva siempre; pues hay algo que siempre mueve las cosas que se mueven, y el primer Motor es inmóvil él mismo” (Aristóteles:1012b 30). Y continúa más adelante: “En efecto, el Principio y el primero de los entes es inmóvil tanto en sí mismo como accidentalmente, pero produce el movimiento primero eterno y único. Y, puesto que todo lo movido es movido necesariamente por algo, y el primer Motor es necesariamente inmóvil en sí, y el movimiento eterno tiene que ser producido por algo que sea eterno, y el movimiento único, por algo que sea uno, (...)” (Aristóteles:1073a 25).

<sup>53</sup> Sujeto singular cuya relación es consigo mismo.

cosas que hay fuera de él; aquella, digo, tiene ciertamente en sí más realidad objetiva que aquellas mediante las cuales me son representadas las sustancias finitas”<sup>54</sup> (Descartes, 1642:277). En efecto, esta infinitud implica una exterioridad del sujeto<sup>55</sup> y un *deseo metafísico*<sup>56</sup> del *individuo* que profundiza cada vez más su anhelo por lo Otro: “El Deseo es deseo de lo absolutamente Otro” (Lévinas 2006A:58). De acuerdo con esta perspectiva levinasiana, lo que se puede ver en el pasaje de las meditaciones es la idea acerca del *Otro-Absoluto* como infinitud que implica (i) la expresión de un ser absolutamente perfecto y (ii) el deseo del *individuo* por el *Ὁ ὄν* (Lévinas 2006A:58-59), en tanto que conoce sus obras perfectas y sus demandas de perfección (Lévinas 2006A:65); aquí, el deseo es pura apertura hacia la exterioridad del sujeto y —por ende— hacia lo *Infinito*, como bien lo señalo Gottfried Wilhelm Leibniz “(...) cuanto más informados e iluminados estemos acerca de las obras de Dios, más inclinados estaremos a encontrarlas excelentes y totalmente conformes a cuanto se hubiera podido desear” (Leibniz, 1686: 57-58). Es un deseo que no tiene satisfacción y se profundiza en la esperanza de su aspiración a la exterioridad de lo absolutamente Otro en el sentido de una alteridad que busca lo Otro y no su idea<sup>57</sup>:

Es esperada como alteridad del Otro y también como la del Altísimo. La dimensión misma de la altura está abierta por el Deseo metafísico. Que esta altura no sea ya el cielo, sino lo Invisible, es la elevación misma de la altura y su nobleza. Morir por lo invisible: he aquí la metafísica (Lévinas 2006A:59).

Lévinas intentará fundamentar esta dependencia hacia el *Otro-Absoluto* con la posibilidad de la existencia de un *mismo* abierto a lo exterior, en cuya conciencia ya existe —de algún modo— la imagen del *Rostro* de *el-otro*; sin embargo, para Lévinas esta imagen no sólo se presenta en la conciencia, sino que es descubierta en el contacto con el prójimo a través

---

<sup>54</sup> La traducción del Latín dice: “Dios, eterno, infinito, omnisciente, omnipotente y creador de todas las cosas que hay además de él, sin duda que tiene en sí más realidad objetiva que aquellas por las cuales se muestran sustancias finitas” (Descartes, 1642:109).

<sup>55</sup> Lévinas afirma: “La posición de cara, la oposición por excelencia, sólo es posible como juicio moral. Este movimiento parte del Otro. La idea de lo Infinito, infinitamente más contenida en lo menos, se produce concretamente con la modalidad de una relación con el rostro. Y sólo la idea de lo infinito mantiene la exterioridad del Otro con referencia al Mismo, a pesar de esta relación” (2006A:209).

<sup>56</sup> Para Lévinas el *deseo metafísico* no es para satisfacer necesidades físicas, fisiológicas, sexuales, morales o religiosas; por el contrario, este deseo es para profundizar la necesidad por lo absolutamente Otro porque tiene la intención de desear “el más allá de todo lo que puede simplemente colmarlo” (Lévinas, 1961:58).

<sup>57</sup> La *ideología* se fundamenta en *la idea* y en su posibilidad de imponerla —en un proceso de homogeneización ideológica— a las personas; por el contrario, la *alteridad* (otredad o presencia de *el-otro*) se funda en *la persona* y en su aspiración por encontrarse con lo absolutamente Otro.

del *cara-a-cara*<sup>58</sup> de la relación irreductible (Lévinas, 1961:103). Esta intersubjetividad fundamental que pone al descubierto las demandas del prójimo, devela "fuera del sujeto" la huella de un *nos-otros-originario*. Aquí, tanto el *derecho original* como la *responsabilidad inagotable* permiten establecer conexiones firmes cuando se ponen a la luz del *Infinito*; en efecto, el prójimo es quien exige el cumplimiento de leyes universales<sup>59</sup> y válidas para todos (no dañar a *el-otro* y ayudar al *necesitado*), pero al *individuo* le corresponde ejercer una responsabilidad inagotable que va hasta la consumación definitiva de la "justicia". Desde una mirada levinasiana, esta «relación intersubjetiva originaria» no debe entenderse en un sentido ontológico sino ético, puesto que el encuentro con *el-otro* siempre implica el encontrarse con una demanda que es ineludible para *el-mismo* (i) a favor del respeto irrestricto a los derechos fundamentales de *el-otro* en una consumación de la "justicia" y (ii) a través de una responsabilidad con el *prójimo* en abstenerse de dañarlo<sup>60</sup> y en actuar para ayudarlo cuando lo necesite. Por lo tanto, sólo en el *nos-otros-originario* se pueden establecer de manera completa relaciones humanas de "justicia" con el fin de proteger a los menos favorecidos, pues "[t]ener piedad del otro: no es simplemente ponerse en el lugar del otro, es además experimentar el abandono del otro; cosas que no son visibles más que desde fuera" (Lévinas, 2009:97).

Por lo tanto, —para Lévinas— los derechos fundamentales son derechos anteriores a cualquier constructo social de enunciados; esto hace que el *derecho original* sea *responsabilidad inagotable* frente a *el-otro* antes que reconocimiento nominal; en efecto, *el-otro* es quien dice en su *Rostro* las demandas de no dañar y ayudar, y es quien exige el cumplimiento de tales leyes universales (Lévinas, 1961:207-217). Para ver la riqueza de esta reflexión, a continuación se contrastará el pensamiento de Lévinas con el de Kant; y para tal efecto, se pretenderá mostrar que de dicho contraste —entre posturas— emergen otros elementos interesantes que permiten tener una mirada más amplia de la concepción levinasiana sobre el derecho en torno a una responsabilidad inagotable en la otredad.

---

<sup>58</sup> En efecto, *el-otro* irradia la imagen del *Otro-Absoluto* a través del *Rostro*, lo cual permite que en la relación del *cara-a-cara* se evidencie la otredad desde el *Infinito*. "καὶ ἐκάλεσεν Ἰακωβ τὸ ὄνομα τοῦ τόπου ἐκείνου Εἶδος θεοῦ· εἶδον γὰρ θεὸν **πρόσωπον πρὸς πρόσωπον**, καὶ ἐσώθη μου ἡ ψυχή." "Y llamó Jacob el nombre de aquel lugar Peniel, porque dijo: Vi a Dios cara a cara, y fue librada mi alma" (Génesis, 32:30). En la Biblia se repite el *cara a cara* para referirse a un encuentro personal con Dios en Éxodo 33:11, Números 12:8, Deuteronomio 5:4, Jueces 6:22, Ezequiel 20:35 y 1 Corintios 13:12.

<sup>59</sup> Según Alexy "El principio de universalidad sirve de base al principio de justicia formal" (Alexy, 1983:215).

<sup>60</sup> No mataras, no violarás, no codiciarás o no mentirás.

## 2.2. De la *huella* en la conciencia moral al encuentro personal con *el-otro*.

Con base en el acápite anterior, se puede inferir que todo *individuo* tiene la imagen del *Otro-Absoluto* por (i) la idea de *Infinito* que tiene en su conciencia y (ii) por el *Rostro* que ve cuando está *cara-a-cara* con su prójimo. Esta imagen permite una apertura hacia lo *otro* que posibilita una relación originaria entre *el-mismo* y *el-otro*. De esta manera, si existe una idea de *Infinito* en la conciencia y —por ende— un *Ser Infinito* externo al individuo finito, entonces debe existir un *Otro-Absoluto* que ha tenido la idea originaria de un *nos-otros*. Esta idea originaria del *Otro-Absoluto* acerca del hombre supone el respeto irrestricto a los derechos de *el otro*:

Derechos en este sentido *a priori*: independientes de toda fuerza que sería el lote inicial de cada ser humano en la distribución ciega de la energía de la naturaleza y de las influencias del cuerpo social, pero también independientes de los méritos que el ser humano habría adquirido por sus esfuerzos e incluso por sus virtudes; anteriores a toda *concesión*: a toda tradición, a toda jurisprudencia, a toda distribución de privilegios, de dignidades o de títulos, a toda consagración por una voluntad que pretendería abusivamente ser tomada por razón. A menos que su *a priori* pueda significar 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; la que está, quizás —pero antes de toda teología— en el respeto mismo de los derechos del hombre, la original venida de Dios a la idea del hombre (Lévinas, 1987:131-132).

Aquí, Lévinas sostiene que los derechos fundamentales instituidos para el *nos-otros-originario* son *a priori* y anteriores a toda *concesión*, porque su universalidad y validez no depende de elementos empíricos aunque se valga de ellos para su materialización efectiva; de la misma forma, estos derechos anteriores a todo reconocimiento normativo-positivo ya están inscritos desde siempre con tinta indeleble desde el *Infinito* que resplandece en el *Rostro* de *el-otro*. Más aún, estos derechos universales imperativos a todo *individuo* permiten una apertura del *individuo* hacia lo *otro* como una proyección existencial hacia la consumación definitiva de la "justicia" porque “[l]a voluntad que obedece al mandato de una voluntad libre sería, pues, una voluntad libre, como una razón de la que se da razón. El imperativo categórico sería el principio último de los derechos humanos” (Lévinas, 1991:245).

Ahondando en la afirmación de Lévinas, la tesis kantiana sobre la conciencia moral lleva la reflexión a un análisis sobre el concepto de *ley universal de la libertad* (imperativo categórico) como principal eje problemático de la racionalidad práctica y también —en perspectiva actual— de los derechos humanos. Con esto, Kant pretende establecer los criterios de identificación del *Principio Supremo de Moralidad* evidenciando que sólo hay una ley universal de moralidad referida a éste principio llamada *imperativo categórico*<sup>61</sup> (Kant, 1785:115). Lo anterior se encamina a la búsqueda de una justificación moral de las acciones basada en los imperativos categóricos que elige la voluntad de un *individuo*, y que —en este orden de ideas— está profundamente relacionado con los mandatos que constriñen su conducta en particular. Para aclarar esto, vale la pena indicar que la fórmula kantiana de ley universal se constituye aquí como un fin ineludible que el *individuo* debe cumplir, puesto que “el imperativo categórico sería el que representase una acción como objetivamente necesaria por sí misma, sin referencia a otro fin” (Kant, 1785:159). En efecto, los imperativos se expresan por medio del *deber ser* y se muestran en una relación estrecha entre una ley apodíctica de la razón y una voluntad que puede ser calificada como buena (Kant, 1785:157). En este sentido, el descubrimiento de la *huella* en la conciencia manifiesta “el imperativo *categórico*, que declara la acción objetivamente necesaria por sí, sin referencia a cualquier propósito, esto es, incluso sin cualquier otro fin, vale como un principio *apodíctico* (práctico)” (Kant, 1785:159). Sin embargo, como lo sugiere Lévinas, en la abstracción de la justicia este descubrimiento de la *huella* en la conciencia moral del *individuo* es insuficiente, puesto que es necesario un encuentro intersubjetivo con el *prójimo* para dotar de contenido la ley universal, ratificar la validez del mandato y hacer posible la “justicia infinita”:

Queda aún la cuestión de saber si la limitación del derecho por la justicia no habrá sido ya una manera de tratar a la persona como un objeto, sometiéndola —a ella la única e incomparable— a la comparación, al pensamiento —al paso por la famosa balanza de la justicia— y, así, al cálculo. De ahí la dureza esencial de la ley, que ofendería en la

---

<sup>61</sup> Al respecto Kant dice que: “El imperativo categórico es así pues único, y, por cierto, este: *obra solo según la máxima a través de la cual puedas querer al mismo tiempo que se convierta en una ley universal*. Pues bien, si de este único imperativo pueden derivarse todos los imperativos del deber como de su principio, podremos al menos, aunque dejemos sin decidir si lo que en general se denomina deber no es un concepto vacío, mostrar qué pensamos con él y qué quiere decir este concepto. Dado que la universalidad de la ley según la cual suceden efectos constituye lo que se llama propiamente *naturaleza* en el sentido más general (según la forma), esto es, la existencia de las cosas en tanto que está determinada según las leyes universales, tenemos que el imperativo universal del deber también podría rezar así: *obra como si la máxima de tu acción fuese a convertirse por tu voluntad en una ley universal de la naturaleza*” (Kant, 1785:173).

voluntad a una dignidad distinta que la que accede al respeto de las leyes universales. ¡La dignidad de la bondad, simplemente! La universalidad de la máxima de acción que querría la voluntad asimilada a la *razón práctica*, puede no responder a toda la buena voluntad (Lévinas, 1987:137).

Esta perspectiva levinasiana reclama un encuentro con el *prójimo* en el que la ley universal resplandezca desde el *Infinito* en el *Rostro* de *el-otro* e impidiendo que el *individuo* esté objetivando a la *viuda* o al *huérfano* en una conciencia pura. Como se puede ver, Kant centra sus esfuerzos en una reflexión en torno a una explicación de la *huella* en la conciencia (imperativo categórico) y Lévinas centra su pensamiento en la «relación intersubjetiva originaria» que posibilita y da sentido a aquella *huella*: “Un derecho que se manifiesta en la obligación, —que incumbe, pues, a los hombres libres en cuanto tales— de evitar al hombre una dependencia en la que no sería más un mero medio para una finalidad de la que él no sería en ningún caso fin” (Lévinas, 1991:245). Sin duda, la tesis kantiana sobre la conciencia moral permite aclarar la postura levinasiana en torno a las demandas éticas de *el-otro*, pero impone la necesidad de ir más allá de la conciencia en un lugar donde el *individuo* inevitablemente se enfrenta con el *Infinito* y no con su idea:

La noción kantiana de lo Infinito se plantea como un ideal de la razón, como la proyección de sus exigencias en un más allá, como el acabamiento ideal de lo que se da como inacabado sin que lo inacabado se confronte con una experiencia privilegiada de lo infinito, sin que saque de esta confrontación los límites de su finitud. Lo finito no se concibe ya con relación a lo infinito (Lévinas, 1961:209).

En efecto, para Kant hay una proyección de las exigencias del *individuo* —como ideal de la razón— pero no un verdadero encuentro intersubjetivo con el *Infinito* en el *Rostro* de *el-otro*; es decir, la noción kantiana de Infinito estará reducida a la *huella* que está en la conciencia moral del *individuo*. Es por esto que para la postura kantiana existe sólo un imperativo moral propiamente dicho que ordena necesariamente una conducta determinada como buena y que se constituye como un mandato de la moralidad; este mandato —que es una expresión de la ley universal— está en la conciencia como *huella* y se formula en el “obra solo según la máxima a través de la cual puedas querer al mismo tiempo que se convierta en una ley universal.” (Kant, 1785:173). Por lo tanto, la *huella* en la conciencia individual es la fórmula moral para la metafísica de las costumbres y está

dada por el carácter universal del principio supremo de moralidad expresado en el enunciado: “obra como si la máxima de tu acción fuese a convertirse por tu voluntad en una ley universal de la naturaleza” (Kant, 1785:173).

Sin embargo, según Kant, el hombre es malo por su naturaleza caída (Kant, 1793:41), esto quiere decir que a pesar de lo imperativo de la ley moral, el *individuo* desvía su mirada de este mandato adoptando otras máximas contrarias y favoreciendo sus inclinaciones individuales (Kant, 1793:42); esta no es una disposición natural sino una propensión moralmente mala que está enraizada en la naturaleza humana (caída) y, por consiguiente, imputable al *individuo* (Kant, 1793:42). Esta propensión corrupta y fincada en la naturaleza del hombre puede ser comprobada empíricamente en el horror de las acciones humanas por la guerra o en la indiferencia del *individuo* frente a un *desamparado*. Por ejemplo, los millones de hombres muertos por la guerra o por el hambre en el mundo acusan al *individuo* por su conducta de odio en contra de los mismos hombres; aquí, en este escenario se presenta (i) la fundamental perversidad de lo malo que intenta aparecer como lo bueno, de lo injusto como lo justo<sup>62</sup> y (ii) la proclamación filantrópica de una misantropía oculta en la conducta moralista del *individuo*; es un estado de constante disposición hacia la guerra que perturba el estado de paz perpetua añorado y que pretende borrar la *huella* de la conciencia moral del *individuo* (Kant, 1793:42-43):

El estado de guerra suspende la moral; despoja a las instituciones y obligaciones eternas de su eternidad y, por lo tanto, anula, en lo provisorio, los imperativos incondicionales. Proyecta su sombra por anticipado sobre los actos de los hombres. La guerra no se sitúa solamente como la más grande entre las pruebas que vive la moral. La convierte en irrisoria. El arte de prever y ganar por todos los medios la guerra —la política— se impone, en virtud de ello, como el ejercicio mismo de la razón. La política se opone a la moral, como la filosofía a la ingenuidad (Lévinas, 1961:47).

La naturaleza caída —que se verá en el último capítulo— permite una proliferación del mal en las relaciones intersubjetivas (Hodge, 1872:391-409), aunque éste no sea determinante en el *individuo* debido a la oportunidad que tiene de ser cambiado en su *apertura* hacia el *Infinito*, puesto que “la verdad que concierne al ente supone la apertura previa del ser” (Lévinas, 1961:68). Al llegar a este punto, se puede contrastar el

---

<sup>62</sup> Platón dice: “(...) pues no hay mayor perfección en el mal que el parecer ser bueno no siéndolo” (Platón:361a).

planteamiento kantiano con “el modo de representación del que se sirve la Escritura para pintar el origen del mal como un comienzo del mismo en el género humano” (Kant, 1793:51). En la Biblia se puede evidenciar que el mal está en la adopción que hace el Hombre de otros motivos impulsores diferentes al de la ley de Dios, lo cual puso en duda el cumplimiento del mandamiento divino dando “la preponderancia de los impulsos sensibles sobre el motivo impulsor constituido por la ley y así se cometió el pecado” (Kant, 1793:52). Por consiguiente, en Adán se supone un pecado original —la caída— y en *nos-otros* una propensión innata a la trasgresión de la ley universal que está en nuestra conciencia corrupta. Aquí, aunque el mal se constituya como una distorsión de lo bueno, en realidad la fundamental perversidad del mal está en el engaño de presentar como bueno algo que —inequívocamente— es malo (Platón:361a). Con todo, el hombre se encuentra en una relación intersubjetiva con mucha inestabilidad por las acciones derivadas de su naturaleza caída que lo lleva a un estado de zozobra permanente (Kant, 1793:41); es por esto que este *nos-otros-caído* trata —pues— de buscar la manera de volver a un *nos-otros-originario* que restablezca la justicia de una manera definitiva; es decir, el *individuo* quiere recuperar la «relación intersubjetiva originaria» de algún modo; sin embargo, el hombre no puede por sus propios medios lograr esta recuperación, por lo cual necesita de un encuentro intersubjetivo con el *Otro-Absoluto* que le permita ser regenerado (Hodge, 1872:707-712). Como se puede observar, una postura como la de Lévinas está más cercana a la posibilidad de recuperar el *nos-otros-originario* en las relaciones concretas entre *el-mismo* y *el-otro*; en este sentido, la postura levinasiana es más radical que el mismo pensamiento de Kant puesto que hay una reivindicación de los derechos humanos a través de la exigibilidad de unos deberes universales fundados en nuestra responsabilidad inagotable hacia *el-otro*.

Estás demandas de *el-otro* son desatendidas debido a la condición de caída del hombre, la cual impone una subjetividad en todas las acciones relacionadas con el prójimo; pero —paradójicamente— la conciencia moral del *individuo* se auto-impone un canon de respeto desde la misma subjetividad que lo lleva a descubrir el error en su conducta (Kant, 1785:159). Este remordimiento del *individuo* es insuficiente para la

transformación de su vida en relación con una verdadera intersubjetividad originaria<sup>63</sup>; por lo tanto, lo clave de la conciencia está en trascender del sujeto para encontrar en el *Rostro del Otro* el resplandor del *Infinito* (*epifanía*), el cual le exige el cumplimiento irrestricto de los deberes de no dañar y ayudar al prójimo (no está en salir para encontrarse simplemente con algo que puede dominar); es por esto que “(...) la epifanía que se produce como rostro no se constituye como todos los demás seres, precisamente porque «revela» lo infinito” (Lévinas, 1961:220). La trascendencia del sujeto hacia el *Infinito* se constituye así como una co-relación entre *el-mismo* y *el-otro* que demanda la reivindicación total de los derechos fundamentales de la persona, lo que implica un encuentro con una *inteligencia* y no simplemente con una idea o cosa. Por lo tanto, Lévinas supone que el imperativo categórico de la conciencia individual supera su etapa puramente formal para llenarse de contenido en la «relación intersubjetiva originaria», es por esto que “lo inteligible no es un concepto, sino una inteligencia” (Lévinas, 1961:220); y por ende, el encuentro con *el-otro* supone una «relación intersubjetiva originaria» que es una *conciencia de la obligación*:

Este resplandor de lo infinito o rostro, sólo puede denominarse en términos de conciencia, en metáforas que se refieren a la luz y a lo sensible. Es la exigencia ética del rostro que cuestiona la conciencia que la recibe. La conciencia de la obligación no es una conciencia ya que arranca la conciencia a su centro al someterla al Otro (Lévinas, 1961:220).

Esta apertura hacia el *Infinito* supone un encuentro con una inteligencia que está en el *Otro-Absoluto* y que se revela en el *Rostro* de *el-otro*. *Rostro* que encaja perfectamente con la *huella* que hay —a priori— en la conciencia (Lévinas, 1961:220), pero que en la relación supone una experiencia hacia una exterioridad y que implica un *sacrificio perfecto* hacia la otredad (Hodge, 1872:615-638); es decir, el *individuo* no puede apelar sólo a la conciencia para garantizar los derechos sino que debe salir al encuentro con *el-otro* por medio de un *sacrificio* incondicional en favor de los demás —como se verá más adelante— que permita una consumación definitiva de la justicia. En efecto, el *individuo* es absolutamente responsable frente a *el-otro* en el respeto irrestricto del *derecho original*,

---

<sup>63</sup> Por ejemplo, un hombre que viola niños y manifiesta su remordimiento por hacerlo pero al final termina por repetir su conducta una y otra vez. Por el contrario, la transformación de un *individuo* hacia *el-otro* debería llevarlo a un verdadero arrepentimiento que esté más allá de un simple remordimiento.

lo cual le invita (i) a ir más allá de una construcción conceptual de derechos y principios —morales o jurídicos— y (ii) a tener una *reflexión* que le permita centrarse más en las personas que en las ideas:

El deseo metafísico de lo absolutamente Otro que anima el intelectualismo (o el empirismo radical que confía la enseñanza de la exterioridad) despliega su *en-ergía* en la visión del rostro o en la idea de lo infinito. La idea de lo infinito sobrepasa mis poderes (no cuantitativamente, sino, como veremos más adelante, al cuestionarlo). No viene de nuestro fondo *a priori* y, por ello es la experiencia por excelencia (Lévinas, 1961:209).

La *conciencia de la obligación* es un lenguaje con *el-otro* que se constituye a través del encuentro intersubjetivo en donde todos están dispuestos a padecer y actuar en favor de los derechos de los demás; de aquí, que las demandas éticas brillen desde el *Infinito* en el *Rostro* de *el-otro* como una obligación universal de respeto irrestricto por la otredad (Lévinas, 1961:220). El *Rostro* del *Otro* exige el cumplimiento de las demandas éticas de la persona, lo cual se traduce en un lenguaje de la misma «intersubjetividad originaria» que respeta los derechos fundamentales de todos (Lévinas, 1961:220). Aquí, la «relación intersubjetiva originaria» es un encuentro transcendental del sujeto con lo *otro exterior* que permite saber que la *significación* de la *huella* está en la persona y no en la idea, puesto que lo *Infinito* como significado es exterior a toda conciencia individual y es resplandor en el *Rostro* de *el-otro*:

La significación es lo Infinito, pero lo infinito no se presenta a un pensamiento transcendental, ni aun a la actividad razonable, sino en el Otro; me hace frente, me cuestiona y me *obliga* por su esencia infinita. Este «algo» que se llama significación surge en el ser con el lenguaje, porque la esencia del lenguaje es la relación con el Otro (Lévinas, 1961:220).

De este modo, el carácter original de todo derecho fundamental se encuentra referenciado en la *huella* descubierta en la *conciencia moral* de un *individuo* (Kant, 1817:80-82), pero la demanda ética —o el significado de la *huella*— está en el *Infinito* que se manifiesta en la epifanía del *Rostro* de *el-otro*. Entre tanto, el reconocimiento progresivo —a través de la historia— de los derechos fundamentales como universales es un constructo fundado en la *huella* de la conciencia moral del *individuo*; pero el respeto irrestricto de estos derechos humanos es un encuentro intersubjetivo originario que permite el cumplimiento de las

demandas éticas en el verdadero significado de la *huella*, es decir en *el-otro* (Lévinas, 1961:220). La realidad de los derechos humanos en la *conciencia individual* es — apenas— un reflejo subjetivo de la realidad existencial en las demandas éticas de *el-otro* y de la exigibilidad de la *igualdad jurídica* y de la *diferencia personal*:

La política tiende al reconocimiento recíproco, es decir, a la igualdad: asegura la felicidad. Y la ley política acaba y consagra la lucha por el reconocimiento. La religión es Deseo y no lucha por el reconocimiento. Es la excedencia posible en una sociedad de iguales, la de la gloriosa humildad, de la responsabilidad y el sacrificio, condición de la misma igualdad (Lévinas, 1961:87).

Por lo anterior, el reconocimiento de la *huella* en la conciencia y su explicitación en códigos o tratados es insuficiente, puesto que esto sólo sería el resultado de una lucha ideológica; por el contrario, la igualdad jurídica intenta —en la relación intersubjetiva— que todas las personas sean respetadas en sus mismos derechos fundamentales, lo que implica una coincidencia de la *huella* con cualquier demanda ética de cualquier persona. En este sentido, el mero reconocimiento no puede garantizar el respeto por los derechos de *el-otro* debido a que “la comunidad, por la mediación de las ideas, no establece entre los interlocutores la igualdad pura y simple” (Lévinas, 1961:94). Así, el respeto por la igualdad de los derechos de *el-otro* supone una diferencia entre las personas que es irreductible; lo anterior, puesto que la diferencia —en el *nos-otros-originario*— (i) permite el respeto por una singularidad de *el-otro*, (ii) asegura la igualdad de los derechos de todos y (iii) convierte al *individuo* en «*el-otro* del otro» (Lévinas, 1961:107). La diferencia no es una aceptación indiscriminada de conductas sino el respeto de *el-otro* en sus derechos fundamentales; aquí, se podría hablar de un *nos-otros-original* en favor de la igualdad de derechos en cada persona. Dicho de otra manera, independientemente del reconocimiento normativo-positivo de los derechos fundamentales<sup>64</sup> éstos siempre son inherentes a la persona humana en todo momento y todo lugar, puesto que no son un constructo sino una parte central de la existencia del *individuo* en su vida de relación con el *prójimo*:

---

<sup>64</sup> Para Alexy “[s]iempre que alguien tiene un derecho fundamental, existe una norma válida de derecho fundamental que le atribuye este derecho” (Alexy, 1986:31); sin embargo, Alexy confunde *el derecho* con *el reconocimiento de derecho*, pues —desde una perspectiva levinasina— la norma positiva no crea *derecho original* sino sólo puede reconocerlo y generar mecanismos de respeto a los derechos subjetivos de un individuo, los cuales se encuentran inherentes a su ser de manera universal y anterior a todo proceso de legislación positiva (Lévinas, 1987:131).

Los derechos del hombre son, en todo caso, uno de los principios latentes de éste cuya voz —a veces muy alta, a veces ahogada por las necesidades de lo real, a veces interrumpiéndolas y rompiéndolas— se oye a lo largo de la historia desde el despertar de la conciencia, desde el Hombre (Lévinas, 1987:131).

Por ende, el carácter innato de los derechos originales permite evidenciar en la *huella* de la *conciencia moral* una "relación perdida que es anhelada por todos"<sup>65</sup> y que se puede denominar el *nos-otros-originario*, en la cual toda intersubjetividad está marcada por el respeto irrestricto a los derechos de *el-otro* en el ejercicio de una responsabilidad inagotable y permanente: el *nos-otros-originario* se evidencia en el intento de respetar estos derechos originales del prójimo a través de una reflexión superior de carácter trascendental<sup>66</sup>. Las raíces de los derechos fundamentales —encontradas en la *conciencia moral*— permiten ver claramente la estructura, el sentido y el significado del *nos-otros-originario* (Lévinas, 2011:71-74); más aún, estas raíces son evidentes a todos los hombres cuando reconocen que su propia dignidad es algo inalterable en los tiempos<sup>67</sup>. Por lo tanto, es importante reflexionar sobre las relaciones que evidencian esta estructura del *nos-otros-originario*; por ende, a continuación (i) se evidenciará la necesidad de una «relación intersubjetiva fundamental» que es reclamada por *el-otro*, y —de esta forma— (ii) se intentará explicar que la relación entre *el-mismo* y *el-otro* entraña la *Infinitud*, el *Rostro* y la responsabilidad absoluta hacia *el-otro*.

---

<sup>65</sup> Entre muchos tipos de conciencia respetables, la *conciencia cristiana* es decisiva para recuperar esta relación debido a que ella está dispuesta a dar un salto trascendental, a saber: negarse a *sí mismo* por *otro*. "Τότε ὁ Ἰησοῦς εἶπεν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ· Εἰ τις θέλει ὀπίσω μου ἐλθεῖν, ἀπαρνησάσθω ἑαυτὸν καὶ ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθεῖτω μοι. ὃς γὰρ ἐὰν θέλῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι ἀπολέσει αὐτήν· ὃς δ' ἂν ἀπολέσῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ εὐρήσει αὐτήν." "Entonces Jesús dijo a sus discípulos: Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, y tome su cruz, y sígame. Porque todo el que quiera salvar su vida, la perderá; y todo el que pierda su vida por causa de mí, la hallará" (Mateo, 16:24-25).

<sup>66</sup> Aquí no se está hablando de trascendental en un sentido kantiano sino levinasiano; en efecto, para Lévinas "el concepto de esta trascendencia, rigurosamente desarrollado, se expresa con el término infinito. Esta revelación de lo infinito no conduce a la aceptación de algún contenido dogmático, y se estaría en un error al sostener la racionalidad filosófica de éste en nombre de la verdad trascendental de la idea de lo infinito. Porque la manera de acceder y de mantenerse más acá de la certeza objetiva que se acaba de describir, se aproxima a lo que se ha convenido en llamar método trascendental, sin que sea necesario incluir en esta noción los procedimientos técnicos del idealismo trascendental" (Lévinas, 1961:51).

<sup>67</sup> Alexy nos propone que dos ejemplos de estas raíces se encuentran en la Biblia, puesto que existe —por un lado— la fórmula según la cual el hombre está hecho a la imagen y semejanza de Dios en Génesis 1:27 y —por el otro— la fórmula de la igualdad de todos los hombres en Gálatas 3:28 (Alexy, 2003:31).

### 2.3. La reivindicación incondicional de los derechos universales de *el-otro*.

Los derechos fundamentales en el *nos-otros-originario* son anteriores a cualquier tipo de reconocimiento, puesto que —antes, ahora y siempre— el *derecho original* se manifiesta en el *Rostro* de *el-otro* como obligación inmediata de no dañar al prójimo y de ayudar al necesitado; aquí, el deber de cumplir se constituye en un desafío que implica el respeto irrestricto por los derechos humanos en la consumación definitiva de la "justicia" (Lévinas, 1991:245). Esta reivindicación incondicional de los derechos universales abre las puertas del sujeto ensimismado con el fin de volcarse hacia a *el-otro* en una relación que va más allá de lo *eidético*<sup>68</sup>; en efecto, —en la conciencia pura— *el-otro* es extraño al *individuo* y no se establece como una alucinación subjetiva, sino que aparece primeramente como *fenómeno* para la conciencia y —al mismo tiempo— como *elemento constitutivo* de esa misma conciencia (Husserl, 1929:152). Hasta aquí, el *individuo* intenta objetivar a *el-otro* a través de un proceso analógico de la conciencia (Lévinas, 1994:86-88); sin embargo, tan pronto el fenómeno pierde fuerza en la conciencia, queda revelado el *Rostro* de *el-otro* en la relación y eliminada toda posibilidad de objetivarlo: el *individuo* está simplemente volcado hacia a *el-otro*. De este modo, el problema filosófico sobre el *nos-otros-originario* empieza en el problema del "ahí-para-mí"<sup>69</sup> de los otros o sea un "ahí-para-todos"<sup>70</sup> (Husserl, 1929:152). Sin embargo, *el otro* no es simplemente un reflejo o un análogo de *el-mismo* que puede ser reducido fenomenológicamente en una *epojé*<sup>71</sup> sino que es —desde una perspectiva levinasiana— el punto de partida del cual se evidencia la *huella* del *nos-otros-originario* (i) en la *conciencia moral* y (ii) en la *relaciones humanas*; en este sentido, la fenomenología de Lévinas tiene como objeto de estudio "la conciencia en relación ética con *el-otro*", lo cual es claramente una herencia

---

<sup>68</sup> Para Husserl la relación entre el *ego* y el *alter ego* sólo se puede realizar en la conciencia pura del sujeto de una manera analógica (Husserl, 1929).

<sup>69</sup> Husserl evidenciando el modo de darse del otro, afirma que "el problema está, pues, planteado en un principio como un problema especial: justamente, como el problema del «ahí-para-mí» de los otros. Como tema, por tanto, de una teoría trascendental de la experiencia del otro, de la llamada «endopatía»" (Husserl, 1929:152).

<sup>70</sup> Por ende, el filósofo moravo propone una teoría constitutiva de la experiencia de lo otro que "pertenece al sentido del ser del mundo —y, en especial, de la naturaleza en tanto que objetiva— el elemento «ahí-para-todos», como mentado también por nosotros siempre que hablamos de realidad objetiva" (Husserl, 1929:152).

<sup>71</sup> Aquí, lo eidético es lo referido a la esencia y opuesto a lo fáctico o sensible. En este punto para Husserl el *alter ego* es simplemente un reflejo o un análogo del *ego* (Husserl, 1929:154-155); por ende, el filósofo moravo afirma que una "(...) exposición universal y eidética de sí mismo quiere decir dominio sobre todas las posibilidades constitutivas pensables «innatas» al ego y a una intersubjetividad trascendental" (Husserl, 1929:228).

innegable de la *conciencia bíblica* acerca del prójimo: “el otro en cuanto otro, no es solamente alter ego. El otro es lo que yo no soy; él es el débil mientras que yo soy fuerte; él es el pobre, es la «viuda y el huérfano»” (Lévinas, 1947:115). Aunque para Lévinas la preocupación por *el-otro* en la filosofía occidental tiene como uno de sus referentes obligados la *quinta meditación* de Edmund Husserl, ésta es considerada por el filósofo lituano como una aproximación insuficiente desde el punto de vista del encuentro con *el-otro*; por ende, para este autor la relación intersubjetiva supone un origen en el *Infinito* que se expresa con la gloria venidera y del regreso de Adán a su casa en el paraíso (Lévinas, 1974: 221).

La *conciencia pura* husserliana es la esencia de una *conciencia ensimismada*; pero aquí la reflexión de Lévinas tiene más relevancia, puesto que para el lituano lo más originario en la relación intersubjetiva no es un *cogito* —el mero yo pienso— sino una conciencia que es siempre «conciencia de *el-otro*», pues *el-otro* es la condición de posibilidad para el *nos-otros-originario* (Lévinas, 1947:114-117). Desde esta perspectiva levinasiana, la reflexión ensimismada de un *individuo* conlleva perder la posibilidad de respetar la dignidad del *otro* y “erosiona precisamente la sólida roca sobre la cual descansa la conciencia y la arroja hacia Otro, cuyo peso soporta ella entonces” (Lévinas, 2009:192). Este despertar de la conciencia que se da precisamente en el encuentro con *el-otro* es lo que posibilita la realización concreta —singular— de los derechos universales.

Por otro lado, como bien señala Antonio Pérez, se debe tener cuidado del neocolonialismo individualista pues éste imita a los derechos fundamentales a través de la imposición de pseudo-derechos derivados de su *ideología*: “cuando en el nombre del universalismo se tratan de imponer unos determinados valores o instituciones político-culturales, lo que se está haciendo es eurocentrismo, neoimperialismo o neocolonialismo, por más que ello se pretenda disfrazar de retórica universalista” (Pérez, 2002:32); es por esto que el "individualista" es un prospecto de *tirano*, pues —enceguecido por su conciencia ensimismada— pretende imponer su enfoque fragmentario por medio de un falso discurso garantista de derechos individuales, del cual termina por legitimar la

violación sistemática de los derechos de *el-otro*, tal cual como se volverá a ver en el último capítulo del presente escrito<sup>72</sup>.

A su vez, es importante aclarar que la verdad acerca de los derechos universales no está en la conciencia individual sino en el *Otro-Absoluto* que se revela desde lo *Infinito*. Esta realidad que se evidencia en el *nos-otros-originario* es una verdad innegable que se halla en las relaciones y que contradice todo pensamiento individualista centrado en el *placer* y no en lo que Lévinas llama *Deseo metafísico*<sup>73</sup> (Lévinas, 1961:57-59). El *Otro* incondicionado posibilita la co-presencia entre los sujetos singulares en una misma pluralidad llamada *nos-otros-originario*, puesto que todos los *fuera-de-sí* comparten<sup>74</sup> una misma identidad<sup>75</sup> en el *Otro-Absoluto*. Sin embargo, no todo conjunto de sujetos singulares es el *nos-otros-originario*, pues sólo en la intersubjetividad originaria es que se respeta la singularidad de cada individuo y se permite —a su vez— que todo movimiento del sujeto hacia el encuentro con *el-otro* se realice a través de la "presencialidad del *Otro* incondicionado":

Lo absolutamente Otro, es el Otro. No se enumera conmigo. La colectividad en la que digo «tú» o «nosotros» no es un plural de «yo». Yo tú, no son aquí individuos de un concepto común. Ni la posesión, ni la unidad del número, ni la unidad del concepto, me incorporan al Otro. Ausencia de patria común que hace del Otro el extranjero; el extranjero que perturba el «en nuestra casa». Pero extranjero quiere decir también libre. Sobre él no puedo poder. Escapa a mi aprehensión en un aspecto esencial, aun si dispongo de él (Lévinas, 1961:63).

La investigación —hasta aquí— nos ha confirmado que el respeto irrestricto por los derechos de *el-otro* está precedido por un encuentro intersubjetivo articulado por el *Otro-Absoluto* que comienza con la idea de *Infinito* que hay en la conciencia de un individuo (Descartes, 1642: 109) y que termina con la "presencialidad del *Rostró*" de *el-otro* en el

---

<sup>72</sup> Para Pérez, un discurso particular de los derechos humanos con una pretensión universalista trata de imponer una cultura fuertemente individualista que enfatiza en las libertades individuales, pero que deja en un segundo plano las exigencias de *el-otro* y las subordina a los intereses del *individuo* (Pérez, 2002).

<sup>73</sup> Para Lévinas este tipo de *Deseo* es deseo de lo absolutamente Otro (Lévinas, 1961:58).

<sup>74</sup> Desde una perspectiva levinasiana un "fuera de sí" (i) es uno otro para *el-otro*, (ii) es un otro que exige el cumplimiento de una exigencias morales hacia los otros y (iii) al mismo tiempo es una persona responsable; por ende, lo que tiene de común los "fuera de sí" es la capacidad que tienen de responder a las demandas éticas de *el-otro*.

<sup>75</sup> Esta identidad no consiste en que cada una de las partes comparten una característica común, sino en que —precisamente— cada uno es un otro para otro.

*cara-a-cara* original de toda relación (Lévinas, 1961:507-211).<sup>76</sup> De este modo, las características de los derechos fundamentales que se evidencian a sí mismos en el *nos-otros-originario* no son el producto de un constructo social, político o histórico porque son anteriores a toda posibilidad de reconocimiento<sup>77</sup>; en efecto, estos derechos humanos se descubren en la «relación intersubjetiva primordial» como irrevocables e inalienables a la persona humana y no son *conferidos* por un proceso de construcción práctica (Lévinas, 1987:132):

Estos derechos humanos, que no tienen por lo tanto que *ser conferidos*, serían así irrevocables e inalienables. Derechos que, en su independencia respecto a toda *confrontación*, expresan de cada hombre la alteridad o el absoluto, la suspensión de toda *referencia*: desgarramiento del orden determinante de la naturaleza y del cuerpo social donde, por otra parte y evidentemente, cada uno está implicado; alteridad de *lo único* y de lo incomparable, a causa de la pertenencia de cada uno al género humano, la cual, *ipso facto* y *de un modo paradójico*, se anularía, precisamente para permitir que cada hombre sea *único en su género* (Lévinas, 1987:132).

De esta manera, el encuentro con *el-otro* me permite ver al *derecho original* que siempre ha permanecido desde el *Infinito* como universal, pero —también— como garante de la individualidad del sujeto. Aquí, la identidad e individualidad del sujeto es respetada cuando se cumplen irrestrictamente las demandas de *el-otro* debido —precisamente— a su carácter universal; esto es un indicio para afirmar que todo *otro* tiene las mismas demandas acerca de su vida, libertad, igualdad y justicia (Lévinas, 1987:132). Por ende, la singularidad de un *individuo* y su relación existencial con otros en la pluralidad es un problema que permite (i) develar una conexión fuerte entre la postulación de un enunciado acerca del *nos-otros-originario* y (ii) comprender la realidad de un conjunto de sujetos singulares que se entrelazan "los unos con los otros" en la universalidad del *derecho original*; en efecto, sólo en el respeto a los derechos universales se puede concretar la individualidad, “derechos humanos que manifiestan la unicidad o el absoluto de la persona a pesar de su pertenencia al género humano o a causa de esta pertenencia” (Lévinas, 1987:132).

---

<sup>76</sup> Para Faviola Rivera “(...) Kant argumenta que el imperativo categórico está implícito en nuestras prácticas y convicciones morales, pero deja abierta la posibilidad de que no pueda establecerse su validez objetiva, esto es, su fuerza vinculante para nosotros” (Rivera, 2003:53).

<sup>77</sup> Esto se evidenció en los capítulos anteriores.

Por lo tanto, aunque queda justificada en la investigación la posibilidad del *nos-otros-originario*, también es necesario evidenciar que el sufrimiento de una *víctima* es la razón por la cual existe injusticia y violación deliberada de los derechos fundamentales; de este modo, a continuación se verá (i) como la ruptura de la «relación intersubjetiva originaria» puede llevar a un «sufrimiento inútil» en la *víctima* y, por el contrario, (ii) como la apertura a la exterioridad —a través del «sufrimiento sacrificial»— posibilita la recuperación de este *nos-otros-originario*.

#### **2.4. La víctima en el sufrimiento.**

Para esta parte, se empezará revisando el sufrimiento del sujeto como una característica del *nos-otros-caído* y que se constituye como un puro padecer sin sentido. De manera que la tragedia de un *en-sí-mismo* consiste en un «sufrimiento inútil» que lo mueve horrorizado hacia un mundo que se le presenta como escondido, secreto y oscuro (Lévinas, 1991:117). El propósito de la liberación de este movimiento es mostrar que el destino humano puede ser una apertura hacia el *Otro-Absoluto*; empero, la empresa de un *en-sí-mismo* tiene un desenlace funesto que culmina con la misma condición de su imposible realización como ser. Aquí, acontece que el *en-sí-mismo* —en su afán de dominación— intenta someter todo a lo simple, a lo abstracto, a lo repetitivo y cree ciegamente que puede adueñarse de la realidad de *el-otro* a través de la comprensión de una parcela reducida y sintetizada. De este modo, el origen de toda su desgracia se fundamenta en un miedo —producido por no comprender el *Infinito*— que se manifiesta en (i) la incapacidad de abriese al *Otro-Absoluto* y en (ii) la reincidencia de poner en amenaza su propia existencia violando la *dignidad* de *el-otro* (Lévinas, 1991:118-119).

Para empezar la reflexión, pensemos que los menos favorecidos por su condición de vulnerabilidad y continua discriminación a la que se someten —como los nasciturus, los niños, los afligidos, los pobres, los enfermos terminales, los oprimidos o los desamparados— son el *Rostro* de *el-otro* que nos exige a todos en la *relación primordial* el cumplimiento de unas demandas fundamentales: "no matar", "no codiciar", "no violar",

"no mentir" o "no silenciar". Aquí, la conciencia acerca de *el-otro* permite evidenciar en la *relación*, lo que en la *racionalidad práctica* ya se encontraba como *huella*, a saber que existen *derechos-deberes* universalmente exigibles e imperiosamente necesarios para la vida en sociedad:

El Otro se impone como una exigencia que domina esta libertad, y a partir de aquí, como más original que todo lo que pasa en mí. El otro, cuya presencia excepcional se inscribe en la imposibilidad ética de matarlo, en la que me encuentro, indica el fin de mis poderes. Si no puedo más poder sobre él, es porque desborda absolutamente toda *idea* que puedo tener de él (Lévinas, 1961:109).

La imagen desde la que se irradian estos *deberes fundamentales* y desde la que se exige a toda persona el respeto por los derechos originales es la "dignidad de *el-otro*". Para ilustrar esto, imagínese un mundo donde las relaciones se fundan en el valor que tienen las monedas y los hombres; ambas especies tienen una *imagen* que determina su valor y están sometidas a las relaciones sociales y del mercado; para la *especie moneda* la imagen "de César" determina su valor como *precio*, el cual está sujeto a las transacciones del mercado; para la *especie hombre* la imagen "del Infinito"<sup>78</sup> determina su valor como *dignidad* y no puede estar sometido a las transacciones del mercado porque no es cuantificable ni transable (Kant, 1785:203); lo que determina el valor de cada especie es la imagen que está estampada en su ser; la imagen construida, finita y puesta en el objeto es susceptible de comercialización, pero la imagen infinita del *Rostro* de *el-otro* jamás puede estar comercializada en una feria de lo humano porque su valor es infinito<sup>79</sup>. Sin embargo, aquí hay límites claros que permiten diferenciar el valor de una moneda<sup>80</sup> (precio) y el de un hombre (dignidad) que nos permite evaluar el alcance de las relaciones; por ejemplo, el valor que emerge de las relaciones en el *nos-otros-originario* está establecido por la *dignidad* y autenticado por la validez objetiva<sup>81</sup> de la razón práctica. Esta tesis que está en Lévinas también se puede rastrear en Kant; en efecto, el valor que emerge de las relaciones entre las personas —en lo que llamamos aquí el *nos-otros-originario*— está

---

<sup>78</sup> Imagen puesta por "El Que Es" es decir por "*O ôv*".

<sup>79</sup> Es evidente que hoy se ha invertido este valor de manera injustificada y arbitraria.

<sup>80</sup> Lévinas dice en *Totalidad e Infinito* lo siguiente: "Que todos los hombres sean hermanos no se explica por su semejanza, ni por una causa común de la cual ellos serían efecto, como las medallas que remiten al mismo troquel que las ha acuñado" (Lévinas 2006A:227).

<sup>81</sup> La validez objetiva se refiere para Kant a los sujetos morales que se constituyen en los miembros del «reino de los fines» en el ámbito práctico (no refiere a unos entes metafísicos independientes); y para Lévinas esta validez objetiva se refiere a las demandas éticas de *el-otro* que son ineludibles para *el-mismo*.

fundado en la dignidad de los seres humanos desde el *Rostro* de *el-otro* y —también— es el fundamento de la razón práctica; como bien lo señala Faviola Rivera cuando nos dice que “la discusión de Kant sobre el valor moral se inscribe dentro del proyecto de establecer el principio fundamental de la moralidad” (Rivera, 2003:53).

Es absurdo para Lévinas y Kant que el *precio* de la moneda se pueda establecer como *valor* en las relaciones humanas; todo lo contrario, en el *nos-otros-originario* emerge una responsabilidad de cumplir «las demandas de *el otro*» que te gritan "no alquiles vientres", "no experimentes con lo humano", "no violes a los niños", "no mates", "no humilles", "no mientas", "no codicies" o "no desgarras el alma del desamparado"; es por esto que el valor real de *el-otro* sólo se puede encontrar como *Infinito*, es decir como *dignidad*. De esta responsabilidad hacia *el-otro* es que emerge —según Lévinas— los derechos fundamentales; por lo cual, estos derechos serían una evidencia de la idea del *Otro-Absoluto* en los hombres. A este respecto Lévinas señala:

Que la identidad del género pueda abarcar lo absolutamente desemejante, una multiplicidad no adicionable de seres únicos; que la unidad de Adán marque a los individuos con una incomparable unicidad en la que el género común se desvanece y en la que los individuos dejan precisamente de ser intercambiables como la moneda; que se afirmen, cada uno de ellos, como objetivo único del mundo (o como el único responsable de lo real), esa sería ciertamente la huella de Dios en el hombre o, más exactamente, el punto de la realidad en el que la idea de Dios viene solamente al hombre. Sentido posible de este apólogo, que no equivale a una deducción cualquiera de los derechos del hombre a partir de una Revelación previa, pero que significaría, por lo contrario, la venida de la idea de Dios a partir de la evidencia de los derechos humanos (Lévinas, 1987:133).

La *dignidad* es la *huella* que el *Otro-Absoluto* ha marcado en la conciencia del *individuo*, y es el fundamento de los derechos humanos que emergen de la «relación intersubjetiva originaria». Esta *huella* —como se mostró al inicio con René Descartes— es la idea de *Infinito* en la conciencia del hombre que lo impulsa a salir de su ensimismamiento, y es la evidencia de los derechos humanos en la misma «idea de *Infinito*» que brilla desde la conciencia moral. Esta evidencia que es *huella* en la conciencia del *individuo* no es simplemente una premisa en la deducción de un razonamiento práctico, sino es un *vestigio* que encaja perfectamente con el *Rostro* de *el-otro* en la «relación intersubjetiva originaria». Esto significaría que la correspondencia entre los derechos humanos descubiertos en la conciencia moral del *individuo* (imperativos categóricos) y las

demandas éticas de *el-otro* (responsabilidad inagotable) debe posibilitar la recuperación del *nos-otros-originario* en la *correlación y coincidencia* de la *huella* con el *Rostro*; de este modo, lo que se encuentra en la epifanía del *Rostro* es una experiencia que se confirma en la deliberación racional que parte de considerar a los *individuos* morales como fines *en-sí-mismos*. Aquí, la idea de *Infinito* invita a la realización de los derechos humanos como una concreción de las exigencias que el *Otro-Absoluto* revela a los hombres; por ende, esta responsabilidad hacia *el-otro* es una correlación entre los derechos fundamentales y las demandas éticas que sería (i) la evidencia de una «relación intersubjetiva originaria» y (ii) la prueba en la exterioridad del *Otro-Absoluto*.

Las reflexiones hasta aquí le apuntan a la riqueza práctica de una vida en relación con *el-otro*; la cual se evidencia en el *nos-otros-originario* a través del respeto irrestricto por la dignidad de *el-otro* (Lévinas, 1987:137) y de la ratificación de sus demandas a través del descubrimiento de *imperativos categóricos* en la razón práctica (Kant, 1785:173). El problema fundamental que se deriva de lo anterior está relacionado con el *principio supremo de moralidad* en la relación intersubjetiva. Como se recordará en Kant, el ejercicio de la razón práctica es dar cuenta de los imperativos categóricos que debemos seguir en nuestro actuar; esto es, porque desde la racionalidad práctica se puede descubrir los imperativos categóricos en los que “[l]a representación de un principio objetivo, en tanto que es constrictivo para una voluntad, se llama un mandato (de la razón), y la fórmula del mandato se llama *imperativo*” (Kant, 1785:157); sin embargo, desde Lévinas, de alguna manera estos imperativos morales y universales se presentan en el *nos-otros-originario* como una demanda del prójimo. De lo anterior se formula la siguiente pregunta: ¿estas demandas o mandatos imperativos dónde tienen su origen? Todo parece que —según los indicios— la respuesta le apunta al *Infinito* puesto que la fuente se vislumbra desde el *Rostro* de *el-otro* a través (i) la exigencia de la responsabilidad infinita y (ii) de la posibilidad del *nos-otros-originario* como relación consumadora de la "justicia" en el cumplimiento total de la ley moral.

De este modo, para la moral le basta la ley universal para indicarle al hombre cómo debe actuar bien (Kant, 1793:22-23), pero para la justicia le es necesaria la relación intersubjetiva para invitar al hombre a realizar un encuentro con su prójimo (Lévinas,

1961:63). La salida de *sujeto ensimismado* permite un descubrimiento que es imposible para la razón práctica, aunque ésta terminará por ratificar que el descubrimiento es verdadero y original; en efecto, la *razón* por la cual la moral se relaciona con la imposición de un legislador poderoso que se constituye como fin último de las cosas y del hombre (Kant, 1793:21-30), es al mismo tiempo la *gloria* que se vislumbra desde el *Infinito* cuando un individuo sale al encuentro con *el-otro*:

La gloria se glorifica mediante la salida del sujeto fuera de los ángulos del «en cuanto a sí» que ofrece, como los espesores del paraíso en los que Adán se escondía al escuchar la voz de Dios Eterno que atravesaba el jardín desde el lado en que se levanta el sol, una escapatoria a la asignación donde se dispara la posición del Yo al comienzo y la misma posibilidad del origen (Lévinas, 1974:220-221).

Como se puede examinar, la apertura del sujeto hacia la exterioridad en el *Rostro de el-otro* es una condición de posibilidad para la recuperación del *nos-otros-originario*; sin embargo, la relación con *el-otro* exige una responsabilidad infinita en contra de toda relación intersubjetiva denominada el *nos-otros-caído* y basada en el «sufrimiento inútil». El mal está presente en la historia, en el arte poético, en la política o en la vuelta de la esquina acechando a la próxima víctima; y aunque se pueda mostrar el triunfo del bien en la creación y en la permanencia del mundo, lo cierto es que la caída en el mal moral se constituye como la acelerada destrucción de este mundo (Kant, 1793:29). Es un aparente progreso hacia el bien que pronto es alterado por la experiencia del mal en la civilización, tal como la historia puede contarle en el horror de las guerras, de las masacres y del dolor humano:

Las masacres de los nazis son la aniquilación por la aniquilación, la masacre por la masacre, el mal por el mal. (...) Los más de un millón de niños judíos masacrados en el Holocausto nazi no murieron ni a causa de su fe ni por razones de ni por razones ajenas a la fe judía, sino a causa de la fidelidad de sus abuelos, que les había convertido en niños judíos<sup>82</sup> (Lévinas, 1991:122).

Aquí, esta conexión es el resultado del mal entre los hombres, vulneración de los derechos y peligro por la aniquilación del sujeto; en consecuencia, el mal se muestra

---

<sup>82</sup> Es una cita que hace Lévinas desde el texto del filósofo judío-canadiense Émil Fackenheim titulado *La presencia de Dios en la historia* (Verdier, 1980: 123-124).

incomprensible porque pretende abordar la relación violando los derechos fundamentales de todos (Lévinas. 1993:117) La «relación intersubjetiva originaria» es minada por el odio y la destrucción de *el-otro* por el mismo ensimismamiento que padece el *individuo*; aquí, la evidencia del mal se presenta como una conexión asimétrica entre sujetos que posibilita una «relación de dominación» desde el discurso del victimario hasta el silencio de la víctima. Es por esto que esta conexión de dominación entre *el-mismo* y *el-otro* es prácticamente una comunicación fracasada, un lenguaje violento, una posibilidad de aniquilar toda posibilidad, un discurso que perpetúa el silencio<sup>83</sup> (Lyotard, 1993:143). Dado que este mal se presenta como una suplantación de la *huella imborrable* que está en la conciencia del *individuo* y que no puede diluirse en el tiempo, la maldad intenta establecerse como una relación entre la *víctima* y el *victimario* que es repetitiva o compulsiva. La *suplantación* está en la *repetición* que pretende aparentar ser infinita pero sólo es circunferencial; en efecto, la sensación de la compulsión parece no tener —por la confusión— un principio ni fin en la circunferencia, pero es en realidad una relación basada en lo finito y totalitario (Arendt, 1951:615). Cuando se establece esta relación repetitiva, el victimario puede aparecer como víctima y la víctima como victimario; este absurdo ratifica la fundamental perversidad del mal de aparentar ser el bien<sup>84</sup> (Platón:361a); es por esto que los avances en la historia pueden dar cuenta de que en el mundo actual todo es carnicería y de que cualquier individuo es potencialmente un carnicero:

El hecho más revolucionario de nuestra conciencia del siglo xx —que es también un acontecimiento de la Historia Sagrada— es quizá la destrucción de todo equilibrio entre la teodicea explícita e implícita del pensamiento occidental y las formas que el sufrimiento y su mal han adoptado en el propio desarrollo de este siglo. Un siglo que ha conocido, en treinta años, dos guerras mundiales, los totalitarismos de izquierda y de derecha, el hitlerismo y el stalinismo, Hiroshima, el gulag y los genocidios de Auschwitz y de Camboya. Un siglo que se termina con la vergüenza del retorno de todo lo que significan estos nombres bárbaros. Se trata de un sufrimiento y de un mal impuestos de forma deliberada, pero que ninguna razón limita, merced a la exasperación de una razón que se ha convertido en política y se ha desprendido de toda ética (Lévinas, 1991:116).

---

<sup>83</sup> Este discurso pretende garantizar el derecho de imponer silencio a toda la comunidad (Lyotard, 1993:143).

<sup>84</sup> Platón dice: “Hay, pues, que dotar al hombre perfectamente injusto de la más perfecta injusticia, sin quitar nada de ella, sino dejándole que, cometiendo las mayores fechorías, se gane la más intachable reputación de bondad” (Platón:361a).

En un *nos-otros-caído*, el *individuo* proyecta su ser en *el-otro* gracias a la imposición de un discurso que intenta suplantar —en representación y en ausencia— el ser de *el otro*; este signo del mal se constituye en toda posibilidad de callar a la *víctima* y de reemplazar su clamor por el discurso del *victimario*. Para explorar este punto vale la pena remitirse a Jean-François Lyotard cuando afirma que en una «relación de dominación» *el-mismo* sólo habla y *el-otro* sólo escucha; aquí al *individuo* le está permitido hablar y a *el-otro* le está prohibido hablar (Lyotard, 1993:143). El «sufrimiento inútil» se presenta como un grito desesperado que no puede ser expresado con palabras pero que es comunicado a través de la relación existencial con el exiliado, la viuda, el huérfano, el humillado, la víctima olvidada; es por esto que, la realización del «sufrimiento inútil» es la puesta en escena de la maldad humana de hacer sufrir por el puro sufrir<sup>85</sup> (Lévinas, 1961:134), fundamentada en la condición misma de silenciar a todo contradictor; puesto que el «sufrimiento inútil» tiene su origen y sus condiciones de posibilidad en una degradación de *el-otro* y en un empobrecimiento de la vida humana (Lévinas, 1991:116):

En su pese a-la-conciencia, en su mal, el sufrimiento es pasividad. "Tomar conciencia" no significa aquí, propiamente hablando, tomar; no es un acto de conciencia, sino un padecer la adversidad; e incluso padecer el padecer, ya que el "contenido" del que la conciencia dolorida es consciente es precisamente esta adversidad misma del sufrimiento, su mal (Lévinas, 1991:116).

La sensación del tiempo que desgarrar el espacio y las condiciones que desgastan todo intento consciente por refrenar el paso de la vida a la muerte se constituyen como un reto que se debe asumir en una «relación intersubjetiva originaria»; este desafío implica un sufrimiento que tiene un contenido asumido en la conciencia; pero, como dice Lévinas, “este mismo “contenido” se da pese-a-la conciencia, como lo inasumible” (Lévinas, 1991:115). El «sufrimiento inútil» implica la posibilidad de comunicar un peligro, un estado de alerta o un daño que padece la víctima en la relación; sin embargo, lo paradójico de este sufrimiento consiste en que el sujeto padece su dolor en todo momento por el mismo hecho de estar invitado a salir *fuera-de-si* hacia la exterioridad. La intensidad del sufrimiento se da en la medida en que el sujeto pierde el control y cuando lo *otro* desgarrar

---

<sup>85</sup> Dice Lévinas que “el sufrimiento es una extinción de la felicidad, y no es exacto decir que la felicidad es una ausencia de sufrimiento” (Lévinas, 1961:134).

su identidad intranscendente; es por esto, que el sujeto aprecia el sufrimiento como un dato en la conciencia o como “la forma en la que, en la conciencia, lo insoportable no puede soportarse, la forma del no-soportar-se que, paradójicamente, es ella misma una sensación o un dato” (Lévinas, 1991:115).

Este pensamiento elevado es la honra de una modernidad aún incierta y titubeante que se anuncia tras un siglo de sufrimientos inenarrables pero en la cual el sufrimiento del sufrimiento, el sufrimiento por el sufrimiento inútil de otro hombre, mi justo sufrimiento por el sufrimiento injustificable de los demás, despeja la perspectiva ética de lo interhumano sobre el sufrimiento (Lévinas, 1991:118).

La cúspide del *individuo* en su afán por causar daño se materializa en *el ser para dar muerte*, el cual se constituye como la trágica oposición a *el-otro*. Este aniquilamiento de la existencia de *el-otro* “ejerce un poder sobre aquello que se escapa al poder” (Lévinas, 1961:212), por el mismo miedo a perder su poder. Así es como el sujeto perpetrador ve el *Rostro* de *el-otro* mientras lo desgarrar, lo humilla y lo despoja de todo lo que él es. Ciertamente, el *individuo* intenta superar su propio sufrimiento a través del «sufrimiento ajeno», y termina voluntariamente matando a *el-otro* aunque éste le sobrepase infinitamente a su poder:

El homicidio ejerce un poder sobre aquello que se escapa al poder. Todavía sigue siendo poder, porque el rostro se expresa en lo sensible; pero ya impotente, porque el rostro desgarrar lo sensible. La alteridad que se expresa en el rostro provee la única «materia» posible a la negación total. Yo solo 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 de poder. El Otro es el único ser al que yo puedo querer matar (Lévinas, 1961:212).

El «sufrimiento inútil» es un mal que convierte a la sensibilidad en vulnerabilidad —más que en receptividad—, puesto que ésta es más pasiva en la experiencia misma; en este sentido, el «sufrimiento inútil» no puede describirse sino comprenderse a través de la pasividad de una experiencia; es decir, el «sufrimiento inútil» es un puro padecer (Lévinas, 1991:116). El mal del «sufrimiento inútil» revela el malestar del sujeto en lo más profundo de lo absurdo, en lo inservible, en lo mínimo que de él se puede decir (Lévinas, 1991:116). De este modo, dado que el *individuo* es convertido en un sujeto homogéneo en la pluralidad de *misimos*, la unidad homogénea evidencia que la vida de *el-*

*mismo* es empobrecida por despreciar la diferencia presentada por *el-otro* en una «relación de dominación»; por ende, la relación repetitiva del mal siempre genera una figura con dos seres contrapuestos en la dominación, que según Friedrich Hegel —desde su *Fenomenología del espíritu*— se pueden determinar como el amo y el esclavo, a saber: “una es la conciencia independiente que tiene por esencia el ser para sí, otra la conciencia dependiente, cuya esencia es la vida o el ser para otro; la primera es el señor, la segunda el siervo” (Hegel, 1807:117).

Desde la propuesta levinasiana, se intentará evidenciar que la «relación de dominación» cambia a una «relación intersubjetiva originaria» cuando todo sujeto es un ser para el otro, es decir un siervo que es responsable frente a *el-otro*. Es por esto que el *cara-a-cara* no supone un simple observar a *el-otro* sino un estar siendo desde *el-otro*; incluso, el *Rostro* de *el-otro* es el sentido de *el-mismo*, es lo que no puede convertirse en un contenido del pensamiento<sup>86</sup>, es lo incontenible que siempre lleva al sujeto al más allá (Lévinas, 1982:72); por consiguiente, como se verá a continuación, un nuevo modo de ser de *el-mismo*<sup>87</sup> puede facilitar la reinstauración subjetiva de *el-otro* a través de la renuncia del individuo a *sí mismo*. Despojar al sujeto de su poder, en favor de una adjudicación de ser *el-mismo* desde *el-otro*, significa develar un sentido hacia (i) una forma de retribución por las ofensas del pasado y por una existencia compartida en el «sufrimiento inútil», y (ii) una recuperación del *nos-otros-originario* gracias a un «sufrimiento sacrificial» en favor de nuestra humanidad humillada.

---

<sup>86</sup> Por ejemplo en un concepto.

<sup>87</sup> Significa un *mismo* sin la carga psicológica. *El-mismo* es un ser que se constituye en el *otro* de *el-otro* (Lévinas 2006A.107).

## 2.5. El *nos-otros-originario* como respeto irrestricto a los derechos humanos a través del «sufrimiento sacrificial».

Si es posible un *nos-otros-originario* que se ha perdido, entonces —también— es posible recuperarlo bajo unas condiciones en un *nos-otros que está por venir*<sup>88</sup>; aquí, probablemente este suceso es el que más añora una *víctima* en relación con el cumplimiento efectivo de sus demandas éticas, puesto que sólo en una «relación intersubjetiva originaria» —según los hallazgos— es donde se puede realmente restituir sus derechos fundamentales. En efecto, el *fuera-de-sí* es un ser arrojado hacia el *Otro-Absoluto* cuya comunicación debe ser directa, sin estar mediada por una tradición o una ideología; así, de acuerdo con el teólogo protestante Dietrich Bonhoeffer, la relación de cada persona con el *Otro-Absoluto* implica una acción responsable en la que —igual a la concepción levinasiana de remitir en primer término a Dios— cada *fuera-de-sí* en relación con *el-otro* pueda desplegar al máximo sus posibilidades de existencia a través de un encuentro intersubjetivo y de su acción responsable en obediencia al *Infinito* (Bonhoeffer, 1951:14-15); esto es, la posibilidad de consumir la responsabilidad inagotable en la obediencia irrestricta a los mandatos universales del *Infinito*<sup>89</sup> que resplandecen en las demandas de *el-otro*. El cumplimiento de las demandas éticas supone una «justicia infinita» en la que la *víctima* se convierte en un *sujeto* por el cual son respetados de manera irrestricta sus derechos en una «relación intersubjetiva originaria»; partir de aquí —como se verá— muestra un reto hacia una exigencia de un *nos-otros-originario* que está por venir. De este modo, un acercamiento al *nos-otros-originario* como zona de protección de los derechos de *el-otro*, permite abordar la posibilidad de recuperar la «relación intersubjetiva originaria» a través de (i) una consumación definitiva de la "justicia" en el amor, y (ii) un establecimiento de un deber jurídico por la reivindicación incondicional de los derechos de *el-otro*. Para Bonhoeffer, estas demandas éticas de *el-*

---

<sup>88</sup> Aquí, el *nos-otros-originario* es una *huella* normativa y conceptual que se concreta en la relación del encuentro intersubjetivo con el *Rostro* de *el-otro*; en este sentido, este *nos-otros-originario* no un artificio de —como Hobbes concibió el estado de naturaleza— sino que es el deber ser de las relaciones intersubjetivas encaminadas al respeto irrestricto de los derechos humanos.

<sup>89</sup> En sus *Confesiones* Agustín afirma que “Grande eres, Señor, y laudable sobre manera; grande es tu poder, y tu sabiduría no tiene número. ¿Y pretende alabarte el hombre, pequeña parte de tu creación, y precisamente el hombre, que, revestido de su mortalidad, lleva consigo el testimonio de su pecado y el testimonio de que resistes a los soberbios? Con todo, quiere alabarte el hombre, pequeña parte de tu creación. Tú mismo le excitas a ello, haciendo que se deleite en alabarte, porque nos has hecho para Ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en Ti” (Agustín, 398: 3).

*otro* son mandatos divinos que brillan desde el *Infinito* como amor hacia el *prójimo* (Bonhoeffer, 1949:303-307). Por lo tanto, descubrir las condiciones de posibilidad acerca del *nos-otros que está por venir* como esperanza de la recuperación en un encuentro intersubjetivo originario, permitirá evidenciar la necesidad de respetar de manera irrestricta los derechos humanos a través de un «sufrimiento sacrificial» en el cumplimiento de todas las demandas éticas de *el-otro*.

Descansar en el *Infinito* es salir al encuentro con el *Otro-Absoluto* que se ve reflejado en el *Rostro* de *el-otro*; es por esto que un individuo descansará con el propósito originario contenido en las leyes universales, que se anuncian en las demandas de hacer lo que el *Otro-Absoluto* quiere que hagamos con los demás. Por esto mismo, sólo el salto hacia el encuentro con *el-otro* —en lo *transcendental*<sup>90</sup>— es el que permite hacer el tránsito de un *nos-otro-caído* a un *nos-otros que está por venir* como «relación intersubjetiva originaria». Este *nos-otros-por-recuperar* es un nuevo mundo de seres humanos que se puede entender bajo la ilustración de un conjunto de casas de *puertas abiertas*, en la que los vecinos quieren siempre pasar por debajo de los dinteles con el objetivo de servir. Esta es una figura muy curiosa pero enriquecedora que permite vislumbrar una relación que va más allá del modo en que hoy vivimos. Para entender el alcance de esta idea, hay una afirmación que hace Husserl sobre el significado de comunidad humana desde la fenomenología; de acuerdo con este autor, el encuentro transcendental entre *el-mismo* y *el-otro* es una relación intersubjetiva porque “naturalmente, a esta comunidad le corresponde, en concreción trascendental, una comunidad correlativa abierta de mónadas, a la que damos el nombre de intersubjetividad trascendental” (Husserl, 1929:197). Este encuentro intersubjetivo, transcendental y originario supone un estar siempre dispuesto a servir a *el-otro*; es por esta razón que el individuo cuando está arrojado al encuentro con *el-otro* —en realidad— ha nacido a un *nos-otros-originario* en una nueva naturaleza de su ser, cuyo proceso de búsqueda infinita estará determinada por (i) la identidad de este *individuo* con el *Otro-Absoluto* y (ii) el sentido que lo lleva a conocer que el *Infinito* resplandece en el *Rostro* de *el-otro*. Por esto, es en esta situación en la cual el *individuo* no permanece siempre ensimismado, sino que

---

<sup>90</sup> Como ya se menciona al comienzo del texto, la *reflexión transcendental* consiste en ir a *lo otro* para volver a *sí mismo*, y no está relacionada con la postura transcendental de Kant sino con la *otredad* de Lévinas.

sale "fuera de sí" con el propósito de buscar el *Infinito* en todo lo que le ocurre (Lévinas, 1961:60); en este orden de ideas, el *individuo* puede abrirse hacia el *Otro-Absoluto* a través de su *servicio*, de tal manera que él pueda comprender que se debe salvaguardar los derechos de los menos favorecidos:

Problemas de los que no podemos hacer caso omiso, puesto que del progreso técnico no depende solamente un desarrollo nuevo de los derechos del hombre en los países "civilizados", sino el respeto de los derechos humanos elementales en el "tercer" y el "cuarto" mundo, amenazados por la enfermedad y el hambre (Lévinas, 1987:136).

Respetar de manera irrestricta los derechos humanos en la satisfacción efectiva de las demandas éticas más elementales de los *enfermos* y los *desamparados*, implica superar «la falsa idea de progreso» hacia «un desarrollo intersubjetivo basado en la *dignidad*» (Lévinas, 1987:136). Así, el inicio del nuevo modo de ser de un *individuo* en el *Otro-Absoluto* posibilita la paradójica realización de su singularidad en el constante esfuerzo por consolidar su confianza y respeto; por lo tanto, una idea de *nos-otros-originario*, no explorada aún, puede ser la renuncia del *en-sí-mismo* con el fin de nacer como un *fuera-de-sí* abierto al *Infinito*: esto es un acto de vinculación superior con una existencia que hoy desconocemos. El *Rostro* de *el-otro* resplandece desde el *Infinito* e irradia la luz de la esperanza, la cual da a todos los seres humanos la certeza de que pronto vendrá un *nos-otros-originario*. Esta universalidad aterrizada en el *cara-a-cara* de un *nos-otros* no es una fantasía soñada —como el nominalismo le atribuye— sino es una convicción nacida del *Infinito* cuya demanda implica cumplimiento inmediato desde su voluntad. Aquí de nuevo Husserl nos puede servir de ayuda para entender la tesis de Lévinas; para este filósofo la más básica interacción entre dos sujetos, entre un *mismo* y un *otro*, consiste en evidenciar que “[u]n ser está con otro ser en comunidad intencional” (Husserl, 1929:195). Aquí, Husserl señala que en la relación intersubjetiva hay una apertura intencional hacia *el-otro*, esto posibilita —en términos levinasianos— que esta apertura sea el fundamento del respeto irrestricto por los derechos humanos:

Bondad en la paz que es, también, ejercicio de una libertad y en la que el yo se desprende de su "vuelta a sí", de su autoafirmación, de su egoísmo de ente que persevera en su ser, *para responder del otro*, para defender precisamente los derechos del otro hombre. No-indiferencia y bondad de la responsabilidad: éstas no son neutras, a medio camino entre el

amor y la hostilidad. Hay que pensarlas a partir del encuentro en el que el *deseo de paz* — en el que la bondad— es el primer lenguaje (Lévinas, 1987:139).

Con todo, la responsabilidad inagotable no es neutral porque supone un ejercicio de la libertad como «sufrimiento sacrificial» en favor de los derechos de *el-otro*; aquí, el individuo renuncia a su egoísmo y hostilidad con el objetivo de alcanzar la paz y la realización de la «justicia infinita» en el "amor incondicional" (*ἀγάπη*<sup>91</sup>). De esta forma, la «relación intersubjetiva originaria» se fundamenta en la posibilidad de ejercer la libertad de renunciar a *sí-mismo* para responder por *el-otro*; así, el *individuo* deja de perseverar en su ser para defender los derechos de *el-otro* de manera irrestricta en el sacrificio por *el-otro*. Sin embargo, la violación de los derechos fundamentales es —intuitivamente— una alerta que nos lleva a pensar en la necesidad de un cambio radical en las relaciones; en efecto, un *individuo* que ha salido "fuera de sí" estará dispuesto —incondicionalmente— a proteger los derechos del *otro*, y una *víctima* que es escuchada en sus demandas legítimas estará dispuesta a perdonar; este *nos-otros* es comprensivo de personas entregadas por servir a su prójimo hasta el *Infinito*. Probablemente, el *nos-otros-originario* es el que reinstaura en el *individuo* el carácter intersubjetivo de la otredad y el que formula la necesidad de una comprensión de todo *otro* en el *Infinito* como fundamento de la auto-comprensión: el *nos-otros-originario* es el que resulta de la memoria intersubjetiva producida por el impacto del *Otro-Absoluto* en el tiempo (Lévinas, 1993:166-171). Este impacto que en concreto se expresa en el clamor desesperado de la *víctima* por la injusticia —el cual el *individuo* debe recordar como memoria en la garantía de no repetición— es una exigencia que invita a recordar las injusticias como algo que debe el *individuo* siempre mantener presente para rechazarlo y como una *huella* permanente en el tiempo que posibilita la comprensión de la «relación intersubjetiva originaria». Aquí, en la comprensión histórica del *individuo exteriorizado* ya está comprendido *el-otro* y, por ende, comprendido plenamente el *nos-otros-originario*; así, desde la perspectiva controversial de Martín Heidegger<sup>92</sup>, esto remite a la apertura del *ser-ahí* (*Dasein*) a otros

---

<sup>91</sup> "μείζονα ταύτης ἀγάπην οὐδεὶς ἔχει, ἵνα τις τὴν ψυχὴν αὐτοῦ θῆ ὑπὲρ τῶν φίλων αὐτοῦ." "Nadie tiene mayor amor que éste, que uno ponga su vida por sus amigos" (Juan 15:13). *ἀγάπη* es un amor sacrificial que implica una entrega incondicional.

<sup>92</sup> Lévinas considera que la manera como Heidegger introduce a *el-otro* es problemática, pues está preso dentro de la primacía de lo ontológico; aquí, se aclara que la cita es con el fin de contrastar entre (i) el pensamiento de Heidegger en la manera cómo concibe este

*ser-ahí* en su existencia cotidiana: “la apertura —implica en el coestar— de la coexistencia de otros significa: en la comprensión de ser del Dasein ya está dada, puesto que su ser es coestar, la comprensión de otros” (Heidegger, 1927:143). Desde la postura levinasiana, este *nos-otros* ya comprendido en la relación intersubjetiva originaria posibilita el respeto recíproco de los derechos en el incondicional cumplimiento de las demandas de *el-otro*. La posibilidad de respetar los derechos de *el-otro* —en su contexto particular y desde la universalidad de sus demandas— es la manera como la "totalidad" es desvirtuada. Es por esto que la vivencia genuina en el *Infinito* del *Rostro* de *el-otro* lleva a un descubrimiento intersubjetivo del *nos-otros-originario* en la relación misma entre el *individuo entregado* y el *prójimo necesitado*; por lo tanto, anunciar o predicar —*κηρύσσω*— sobre el encuentro del *individuo* con el *Rostro* visible del *Infinito* es evidenciar la posibilidad de conocer las buenas noticias —*εὐαγγέλιον*— que tiene esta relación originaria (Heidegger, 1921:22).

De todo lo anterior, se puede afirmar que cualquier *individuo exteriorizado* es un *ser* que anhela estar con el *Otro-Absoluto*, puesto que es un *ser-para-el-otro* proyectado hacia la otredad a través de la comunicación y la convivencia<sup>93</sup> (Heidegger, 1927:137-145). En esta relación intersubjetiva, el *Infinito* es donde un *individuo* puede desplegar sus posibilidades de existencia a través del lenguaje y la acción; es en la forma de *encontrarse* como condiciona su ser en un proceso de búsqueda infinita de su propia identidad; es en este acontecer donde el *individuo* no es un *ser* que permanece siempre el mismo, sino que está en constante búsqueda por ser a través de todo lo que le sucede (Lévinas, 1961:60). Sin embargo, el *individuo* ha manipulado las relaciones intersubjetivas con el propósito de reducir su angustia, pero con este engaño ha generado más «sufrimiento inútil»; en efecto, como es co-originario al individuo el co-estar<sup>94</sup>, al producir sufrimiento a *el-otro* en realidad —también— él está sufriendo de alguna manera; por el contrario, si el *individuo exteriorizado* se entrega en un encuentro con *el-otro* de manera sacrificial y sufre padecimientos hasta el cumplimiento de las demandas legítimas de *el-otro*, entonces la

---

coestar desde la comprensión y (ii) la postura ética levinasiana en la manera cómo es posible la correlación originaria entre *el-mismo* y *el-otro* a través de las demandas éticas.

<sup>93</sup> Si bien Lévinas y Heidegger están de acuerdo en que la comunicación y la convivencia es lo que está en la relación entre *el-mismo* y *el-otro*, hay en una diferencia entre los dos: según Lévinas está comunicación y convivencia está —precisamente— en el centro una demanda ética que tiene el carácter de lo *Infinito* (este aspecto no está en Heidegger).

<sup>94</sup> Es decir el estar con *el-otro* hacer parte de ser *individuo*.

relación intersubjetiva elimina<sup>95</sup> el «sufrimiento inútil» y el *sacrificio* se convierte en "amor incondicional"; por lo tanto, es en una relación de «sufrimiento sacrificial» en la que todos los individuos son responsables de respetar irrestrictamente los derechos de las víctimas. Como bien señala Javier Barraca:

Lévinas sostiene que los Derechos Humanos son captados de modo concreto, primigenio, en esta clave: la de los "Derechos del otro". Por ello, tiene una importancia decisiva saber situarlos de esta forma, ubicarlos en sus coordenadas de sentido originales. Así, deben entenderse como Derechos del otro hombre antes que como mis propios derechos; como derechos del otro antes que como derechos del yo; como deberes hacia el otro hombre antes que como deberes del otro hombre respecto a mí; como mi propia responsabilidad hacia el otro antes que como responsabilidad del otro hombre hacia mí. En pocas palabras, el contexto fundamental de los Derechos Humanos es el de lo inter-humano, el de lo humano como inter-relación, y ese contexto tiene un horizonte de sentido muy concreto: la responsabilidad (Barraca, 2013:204).

Los derechos humanos —en este sentido como derechos de *el-otro*— implican una responsabilidad inagotable hacia el cumplimiento irrestricto de las demandas del prójimo; esta posibilidad intersubjetiva permite a un *individuo* constituirse como un *ser-para-el-otro* en el encuentro con su *semejante*; sin embargo, la responsabilidad no se elimina sino que se vuelve inagotable hasta el *Infinito*. En un *nos-otros-recuperado*, el *Otro-absoluto* muestra al mismo tiempo que la responsabilidad del individuo es inagotable y que también lo es la justicia; por lo tanto, aunque el *individuo* tenga una fuerte responsabilidad frente a *el-otro*, ésta se realiza en el respeto irrestricto de los derechos originarios a través de una "justicia infinita". La "responsabilidad inagotable" y la "justicia infinita" llevan consigo el «sufrimiento sacrificial» como "amor incondicional"; aquí, la realización de la "justicia" en el *ἀγάπη* se posibilita gracias al encuentro intersubjetivo entre un *individuo* y el *Otro-Absoluto* como esperanza de la *παρουσία*<sup>96</sup>, en la cual se da el "encuentro final" con el *Rostro* visible de lo *Infinito* invisible y por la cual se da un estar presente en lo co-originario y en lo *Infinito*; es por esto que el ejercicio fáctico de la vida y el encuentro hacia el *Infinito* no depende de las fuerzas del *individuo* sino de la posibilidad de darse a conocer en este *Infinito* (Heidegger, 1921:23). En esta «relación intersubjetiva originaria»,

---

<sup>95</sup> En otros casos la *víctima* puede encontrar consuelo, compañía o una vía para volver a recuperar el sentido de la vida, a través del amor incondicional del otro.

<sup>96</sup> La *parusía* como «presencia-llegada» es para el cristianismo el acontecimiento final que se espera en los últimos tiempos: la segunda venida del Señor Jesucristo.

los derechos humanos son —anticipadamente— la prueba de la existencia del *nos-otros-originario* y del *creador* de esta relación; sin duda, existe en Lévinas un sentido referencial bíblico en estas relaciones con *el-otro* que es inevitable:

Pero, sin necesidad de aportar la célebre «prueba de la existencia de Dios», los derechos humanos constituyen una coyuntura en la que Dios advierte a la idea, en la que la noción de trascendencia deja de ser puramente negativa y en la que el «más allá» abusivo de nuestra conversaciones usuales se piensa positivamente a partir del rostro del otro (Lévinas, 1991:246).

Como se había comentado anteriormente, la evidencia de los derechos humanos —como *huella* en la conciencia del *individuo*— supone una «idea de *Infinito*» que posibilita la «relación intersubjetiva originaria»; de aquí se infiere que —si bien la «idea de *Infinito*» permite la apertura a la exterioridad— sólo un *Otro-Absoluto* ha puesto esta idea en la conciencia del *individuo* debido a la incapacidad de éste en inventarla; aquí, el *Otro-Absoluto* obliga al *individuo* a la trascendencia por cuanto la evidencia de los derechos humanos se concreta fuera de la conciencia individual en el encuentro con *el-otro*. Esta apertura del individuo hacia el *Otro-Absoluto* implica un «sufrimiento sacrificial» o un acto incondicional de amor —*ἀγάπη*— que evidencia el carácter genuino de su despertar. Aquí, se puede desplegar una fundamentación moral hacia la recuperación del *nos-otros-originario*; en efecto, el *fuera-de-sí* es el que se lanza hacia *el-otro* y el *Otro-Absoluto* es quien lo permite; es por esto que la huella del *Infinito* queda marcada en el *individuo* y se convierte en la "memoria exterior" del sujeto; es salir al encuentro con alguien para que *el-mismo* termine constituido desde *el-otro*. Este salir "fuera del sujeto" para encontrarse con su *semejante* se realiza en el tiempo, pero queda consumado en el *Infinito*; por esto, la recuperación del *nos-otros-originario* es una consumación definitiva que permite darle a cada cual lo que se merece; es decir, desde el *Infinito* es que (i) se puede conocer la responsabilidad inagotable que conllevan las demandas del *el-otro* y —al mismo tiempo— (ii) se puede comenzar a realizar la "justicia" requerida en el *cara-a-cara*. En palabras de Lévinas:

El sentido es el rostro del otro y todo recurso a la palabra se coloca ya en el interior del *cara-a-cara* original del lenguaje. Todo recurso a la palabra supone la inteligencia de la

primera significación pero inteligencia que, antes de dejarse interpretar como «conciencia de», es sociedad y obligación (Lévinas, 1961:220).

El *nos-otros-originario* supone un sentido en la «relación intersubjetiva originaria», por la cual un *individuo exteriorizado* está dirigido hacia el Rostro de *el-otro*; esto es porque la «relación» es ética y necesita del *cara-a-cara* original del lenguaje para descubrir las exigencias del desamparado, del humillado o del moribundo. Aquí, estas demandas de las víctimas se constituyen —ahora— en la conciencia de un *individuo exteriorizado* cuya identidad está marcada por la huella del *Infinito*. El *fuera-de-sí* es *el ser en el otro* impactado, reducido, entregado y sacrificado por su amor —*ἀγάπη*— a *el-otro*; es decir, es huella, marca y signo del *Otro-Absoluto*; es en este sentido que, “el yo, no es un ser que permanece siempre el mismo, sino el ser cuyo existir consiste en identificarse, en recobrar su identidad a través de todo lo que le acontece. Es la identidad por excelencia, la obra original de la identificación” (Lévinas, 1961:60). Por ende, es el «sufrimiento sacrificial» el motor que permite la realización del *nos-otros-originario* más allá de toda justicia, porque (i) es el "amor incondicional" el que permite a un individuo cambiar para servir irrestrictamente a las demandas legítimas de la víctima y (ii) es la imagen puesta en el *Infinito* la que le impulsa a servir al desamparado con misericordia y dignidad:

Es necesario 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 *lo absolutamente otro* pueden significar solamente su sentido en el amado y en sí mismo (Lévinas, 1987:138-139).

La realización de todo *individuo* está en la incomprensible pero alcanzable esperanza de la otredad. Esta apertura del individuo hacia el *Otro-Absoluto* implica un «sufrimiento sacrificial» que advierte la necesidad de ir más allá de la justicia humana, de ir al infinito, de sumergirse en el inmenso mar de lo incondicional. La «justicia infinita» demanda un «sacrificio perfecto»<sup>97</sup> que satisfaga lo *Infinito*. Es por esto que el «sufrimiento sacrificial» supone una apertura real y definitiva a la otredad. Esto quiere decir que el encuentro con *el-otro* no es una relación conceptual con una «idea acerca de la persona» —como simple

---

<sup>97</sup> "ὅτε οὖν ἔλαβεν τὸ ὄξος ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· **Τετέλεσται**, καὶ κλίνας τὴν κεφαλὴν παρέδωκεν τὸ πνεῦμα." "Cuando Jesús hubo tomado el vinagre, dijo: Consumado es. Y habiendo inclinado la cabeza, entregó el espíritu" (Juan 19:30).

huella en la conciencia— sino es una relación personal con aquel *Ὁ ὄν* que marcó la conciencia moral para siempre hasta el *Infinito*. Aquí, el *individuo* está "obligado transcendentamente"<sup>98</sup> a estar abierto hacia el *Otro-Absoluto*, está obligado a dejarse llevar por la compasión o el amor (Lévinas, 1991:124). Un *individuo abierto* hacia el *Infinito* —en el *cara a cara* con *el-otro*— es un ser que comprende que el reclamo de *el-otro* no es una simple demanda sino la afirmación de una *existencia* que impone la determinación personal de padecer un «sufrimiento sacrificial» antes que infligirlo a un *prójimo* o a un extraño que podría ser su propio *hermano*. Por lo tanto, el *prójimo* ahora se muestra como el *hermano* en la «relación intersubjetiva originaria»; aquí, la relación ha permitido establecer vínculos originales y familiares en un *nos-otros* que no permite la injusticia; es por esto que la entrada para comprender el «sufrimiento sacrificial» de cualquier *individuo* consiste, pues, en que éste pueda vestirse con la misma ropa de su *prójimo*.

---

<sup>98</sup> Esta obligación no es simplemente moral o legal sino trascendental en el sentido de entrega incondicional a las demandas exigidas por *el-otro*.

### 3. El *nos-otros-caído* en la época de los derechos humanos.

Dios invisible, ésto no significa solamente un Dios inimaginable, sino un Dios accesible en la justicia. (Emmanuel Lévinas)

De lo dicho hasta ahora, se puede afirmar que las relaciones intersubjetivas basadas en el *nos-otros-originario* —esto es en el encuentro *cara-a-cara* entre *el-mismo* y *el-otro*— son el fundamento de los derechos humanos. El empobrecimiento de estas relaciones intersubjetivas que parece darse en las sociedades modernas tiene que ver con lo que podría llamarse «una pérdida de ese *nos-otros-originario*». Esta pérdida que se basa en el individualismo y que lleva al *sujeto* a identificar lo bueno y lo justo únicamente en relación con sus propios intereses, pone en un segundo plano (i) las demandas del *Otro-Absoluto* y (ii) la posibilidad de estar al servicio de *el-otro*; en efecto, el *nos-otros-originario* se perdió cuando el *individuo* decidió determinar subjetivamente qué es lo bueno o lo malo, desatendiendo la demanda<sup>99</sup> del *Otro-Absoluto*. Lo anterior ilustra la situación que se ha repetido a lo largo de la historia y sobre todo en las sociedades de los últimos tiempos; puesto que, en el devenir histórico cada vez más hay una distancia entre la forma como las instituciones políticas funcionan con una cultura fuertemente individualista y la exigencia de una responsabilidad irrestricta hacia el respeto por *el-otro* que está —desde la perspectiva levinasiana— en el corazón de los derechos humanos. Ahora el individuo deambula en un bosque lleno de peligros en donde él mismo es su principal enemigo. De acuerdo con Richard Weaver, este individuo desarraigado —que se denomina aquí como *el-mismo-caído*<sup>100</sup>— asume una visión extremadamente relativista en el que se rechaza<sup>101</sup> cualquier principio que sea universal: “en lo esencial, no es otra cosa que una reducción al absurdo de la línea argumental comenzada a trazar cuando el hombre se despidió alegremente del concepto de trascendencia” (Weaver, 1948:17). Después de

<sup>99</sup> "καὶ εἶδεν ἡ γυνὴ ὅτι καλὸν τὸ ξύλον εἰς βρῶσιν καὶ ὅτι ἀρεστὸν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἰδεῖν καὶ ὠραῖόν ἐστιν τοῦ κατανοῆσαι, καὶ λαβοῦσα τοῦ καρποῦ αὐτοῦ ἔφαγεν· καὶ ἔδωκεν καὶ τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς μετ' αὐτῆς, καὶ ἔφαγον." "Y vio la mujer que el árbol era bueno para comer, y que era agradable a los ojos, y árbol codiciable para alcanzar la sabiduría; y tomó de su fruto, y comió; y dio también a su marido, el cual comió así como ella" (Génesis 3:6).

<sup>100</sup> La ideología hiper-individualista tiene su origen en el cuestionamiento injustificado y la deliberada contrariedad acerca de lo verdadero, universal y absoluto. "λέγει αὐτῷ ὁ Πιλάτος: **Τί ἐστὶν ἀλήθεια;** Καὶ τοῦτο εἶπὼν πάλιν ἐξῆλθεν πρὸς τοὺς Ἰουδαίους, καὶ λέγει αὐτοῖς: Ἐγὼ οὐδεμίαν εὕρισκω ἐν αὐτῷ αἰτίαν." "Le dijo Pilato: ¿Qué es la verdad? Y cuando hubo dicho esto, salió otra vez a los judíos y les dijo: Yo no hallo en él a ningún delito" (Juan, 18:38).

<sup>101</sup> Aunque acepta las «opiniones subjetivas» que tienen la pretensión o la apariencia de ser universales.

preparar un escenario de confusión ideológica, la fuerza de un "individualista" hace tránsito a un "movimiento totalitario" cuando las relaciones intersubjetivas fracturadas se reagrupan en una diversidad de ideologías afines que quieren imponer un punto de vista subjetivo de manera arbitraria a *el-otro* dentro de un *nos-otros-caído* que —en un estado de zozobra permanente— vulnera deliberadamente los derechos fundamentales. No se sabe hasta qué punto puede llegar un "individualista" en su agenda y cuál es la verdadera motivación que lo lleva a violar la dignidad de *el-otro*; pero, lo que sí se sabe es (i) que nadie le dio el derecho para decidir en contra de la razón y la esperanza que hay en su prójimo y (ii) que nadie le otorgó un poder para infligir dolor a su semejante. Este «sufrimiento inútil» producido por la *ideología* es ratificado por la historia y la experiencia vivida en la guerra y el holocausto; sin duda, este es un indicio de la imposibilidad de negar que las *ideas* tienen consecuencias (Weaver, 1948:24). Por lo tanto, la dominación ideológica tiene unos objetivos claros que se convierten después de la acción en las consecuencias que sufre la víctima; el "individualista" quiere —a través del engaño de un discurso persuasivo— que *el-otro* esté subyugado por su ideología:

En una ocasión, una joven con un bebé fue llevada al centro del salón. Le ordenaron que se desnudara. Ella puso al bebé en el suelo a su lado. Cuatro chetniks la violaron. Ella miraba en silencio a su hijo, que lloraba. Cuando terminó la violación, la joven preguntó si podía amamantar al bebé. Entonces un chetnik decapitó al niño con un cuchillo y le dio la cabeza ensangrentada a la madre. La pobre mujer gritó. La sacaron del edificio y no regresó jamás<sup>102</sup> (Shute y Hurley, 1993:15-16).

Como se puede ver en el ejemplo anterior<sup>103</sup>, la experiencia humana de las personas es empobrecida por la vileza del totalitarismo; la *víctima olvidada* en su «sufrimiento inútil» se presenta como la puesta en escena del totalitarismo cuya frontera se traza entre el secreto de la organización y el grito desesperado de la *víctima*, entre la canallada del exterminio y la exclamación de dolor del *humillado*. Este borde indefinible en el totalitarismo constituye una experiencia humana empobrecida por la maldad del «sufrimiento inútil» que no tiene sentido aunque esté justificada por la promesa de un progreso para las masas (Lévinas, 1991:120); así, el proceso de aniquilación originada por

---

<sup>102</sup> Tomado de un artículo de Slavenka Drakulic en *The New York Times* (13 de diciembre de 1992) e *International Herald Tribune* (14 de diciembre de 1992).

<sup>103</sup> Se aclara que sólo se toma el ejemplo del texto de Shute y Hurley como ilustración de lo que se quiere decir aquí, pero no las ideas de su escrito las cuales no están relacionadas con la presente investigación.

el exterminio de los nazis se constituye en el «sufrimiento inútil» de las *víctimas* en el dar mal por la causa misma del mal (Lévinas, 1991:122). Para que esto sea posible, se necesita de una organización con un complejo sistema de instituciones encubiertas que posibiliten el ejercicio del poder dar muerte a *el-otro*; a este respecto, Hannah Arendt señala que “la única regla de la que todo el mundo puede estar seguro en un Estado totalitario es que, cuanto más visibles son los organismos del Gobierno, menor es su poder, y que cuanto menos se conoce una institución, más poderosa resultará ser en definitiva” (Arendt, 1951:608).

La primera etapa que le permite a un *individuo* ejercer el poder dentro de una estructura totalitaria es la sutileza del movimiento opresor que lenta e imperceptiblemente se apodera del Estado moderno y lo usa como instrumento en favor de sus intereses subjetivos; en este sentido, “el totalitarismo en el poder utiliza al Estado como su fachada exterior, para representar al país en el mundo no totalitario. Como tal, el Estado totalitario es el heredero lógico del movimiento totalitario, del que obtiene su estructura organizativa” (Arendt, 1951: 629). Según Arendt, esta fuerza totalitaria que se apodera del Estado —como instrumento de expansión ideológica— no es un gobierno absoluto y ni está limitada por el territorio que ha llegado poseer; puesto que “para un movimiento totalitario, ambos peligros son igualmente mortales: una evolución hacia el absolutismo pondría fin al impulso interno del movimiento y una evolución hacia el nacionalismo frustraría su expansión exterior, sin la cual no puede sobrevivir el movimiento” (Arendt, 1951:590). De este modo, la fuerza totalitaria implica el uso de una técnica de gobierno basada en la «zozobra colectiva», la cual puede materializarse en una acción inicua que propenda hacia el exterminio de *el-otro* (los más débiles); en efecto, los "individualistas" que quieren universalizar su ideología dentro de un Estado instrumentalizado son los jefes totalitarios que “formularon promesas de estabilidad para ocultar su intención de crear un estado de inestabilidad permanente” (Arendt, 1951:592). Por lo tanto, el *individuo* que lidera la expansión ideológica debe impedir a toda costa que las «relaciones intersubjetivas» se normalicen, puesto que alcanzar un estilo de vida estable para la sociedad produciría la destrucción de la «fuerza totalitaria»:

Porque el dirigente totalitario se ve enfrentado con una doble tarea que al principio parece contradictoria hasta el punto del absurdo: ha de establecer el mundo ficticio del movimiento como una realidad tangible y operante de la vida cotidiana y, por otra parte, tiene que impedir que ese nuevo mundo desarrolle una nueva estabilidad; porque una estabilización de sus leyes e instituciones liquidaría seguramente al mismo movimiento y con él la esperanza de una eventual conquista mundial (Arendt, 1951:592).

El resultado de la fuerza totalitaria dentro de un Estado instrumentalizado es el empobrecimiento de la experiencia humana, la supresión del trabajo en equipo y la eliminación de la conciencia individual (Arendt, 1951:615); en efecto, estas implicaciones son dadas debido a que el mismo sistema de dominación total procura la eliminación de la otredad, a través de un régimen cuya pretensión universalista impone la creencia de una jurisdicción mundial que se caracteriza por la aplicación de leyes subjetivas y particulares a todas las personas:

La presunción de que la ley nazi obligaba más allá de la frontera alemana y el castigo de los no alemanes fueron más que simples recursos de opresión. Los regímenes totalitarios no temen las implicaciones lógicas de la conquista mundial aunque operen en otro sentido y resulten perjudiciales para los intereses de sus propios pueblos (Arendt, 1951:624).

Es por esto que la aplicación universal de las normas subjetivas y particulares es una consecuencia de la pretensión de conquista mundial de la fuerza totalitaria que sólo quiere justificar la conducta del adepto totalitarista instituida para excluir todo aquello que es diferente a su sistema, pero que —en realidad— carece de toda legitimidad posible (Arendt, 1951:624). En cierto modo, la conquista mundial supone la eliminación de la diferencia entre el territorio de los conquistadores y los territorios conquistados (Arendt, 1951:624) e implica la supresión de *el-otro* borrando el margen que posibilita la singularidad en la universalidad (Lévinas, 1987:133). Como se puede evidenciar de lo anterior, la ruptura de las relaciones morales entre el *mismo* y el *otro* muestra un panorama que está lleno de una radical y espontánea vileza humana en la «fuerza totalitaria», pero que tiene «un anuncio» que los invita a recuperar lo perdido (Lévinas, 1991:116): por un lado, la *ideología del poder*<sup>104</sup> produce un espejismo de tranquilidad en el *individuo* que propone (i) borrar lo diferente<sup>105</sup>, (ii) homogeneizar a *el-otro* con meras opiniones

---

<sup>104</sup> Es la fase impositiva de la *ideología ad-doc*.

<sup>105</sup> Intenta borrar de su conciencia y de sus relaciones al *Otro-Absoluto* y a *el-otro*.

subjetivas y (iii) imponer un discurso totalitario originado en la confusión hiper-individualista disfrazada de justicia<sup>106</sup>; y por el otro, la desesperación del "individuo" por la vida absurda que lleva y el grito de la víctima<sup>107</sup> que le invita a salir "fuera de sí", le da la posibilidad de despertar del *sueño ideológico* para que "viva en un *nos-otros-originario*", en cuyas relaciones intersubjetivas se respetan irrestrictamente los derechos de *el-otro* y se consuma definitivamente la "justicia".

En efecto, la negación de *el-otro* es un indicio de la ruptura del *nos-otros-originario*; lo cual lleva al "individuo", primero, a negar a *el-otro* como una acción simple, repetitiva e imperceptible para su sensibilidad humana y, segundo, a negarse —al mismo tiempo— a "sí mismo" en cuanto a su posibilidad de ser un *fuera-de-sí*, es decir de ser un *ser-para-el-otro*. Aquí, los individuos parecen *cubos*<sup>108</sup> que se apilan en una estructura aparentemente sólida, pero en sus relaciones sólo hay uniformidad sin intersubjetividad; esta pila de *sujetos* —uniforme por la ideología— masifica la individualidad en un discurso seductor para las conciencias frágiles, pero —en realidad— destructor de las *relaciones humanas*. El *nos-otros-caído* es una multiplicidad de *nos-otros* que intenta garantizar los derechos de *el-otro*, pero —todo lo contrario— no puede porque se empeña en vulnerarlos imponiendo una *ideología*. Es por esto que los medios necesarios para el respeto irrestricto de los derechos de *el-otro* son diferentes a los medios impuestos por una ideología que pretende relativizar los derechos humanos. En esta medida Lévinas dice — en relación con los derechos de *el-otro*— que:

Las condiciones del respeto de estos derechos no son aparentes más que cuando el hombre ya ha asumido su primer derecho tomando conciencia del determinismo natural y social que envuelve a la persona y cuando, por lo tanto, entrevé los procedimientos prácticos surgidos de ese *conocer*; susceptibles de liberar a la persona de estas presiones y de subordinarlas al ejercicio de sus derechos (Lévinas, 1987:134).

---

<sup>106</sup> Lévinas defiende la alteridad pero está en contra de un hiper-individualismo que confunde a *el-otro* con el objetivo de dominarlo con un discurso totalitario; en este sentido, Lévinas parece considerar que la única concepción de buena vida es la que él defiende y —por ende— no concibe al pluralismo jurídico o moral como una vía para el respeto de los derechos humanos. Esto no significa que Lévinas esté irrespetando la alteridad en cuanto que esté imponiendo a todo otro una concepción de vida buena, sino que la confusión ideológica del hiper-individualismo no permite en realidad ver la riqueza de la relación personal con *el-otro* con el objetivo último de imponer una forma de vida a todos los demás.

<sup>107</sup> "καὶ τὰτα εἰπὼν φωνῇ μεγάλῃ ἐκραύγασεν· Λάζαρε, δεῦρο ἔξω." Y habiendo dicho esto, clamó a gran voz: ¡Lázaro, ven fuera!" (Juan, 11:43)

<sup>108</sup> Como ilustración los *cubos* son los *mismos* que están gobernados bajo una ideología de turno.

Contrario a lo anterior, "la exigibilidad de derechos" —la cual es una doctrina del liberalismo<sup>109</sup>— implica un desconocimiento de los derechos de *el-otro* debido a que relativiza el *derecho original* a un *derecho subjetivo y tergiversado* que se impone sobre los menos favorecidos. Poner los derechos originales en clave de exigibilidad personal —de tal manera que no importen los demás— es el resultado esperado de una *ideología*<sup>110</sup>. Empero, la posibilidad de reivindicar y respetar los derechos fundamentales en contra de la violencia que se hace a las víctimas en su puro *sufrir*, supone un encuentro no ideológico sino personal con *el-otro* (Lévinas, 1961:93-95). En efecto, la *ideología* se basa en las ideas concebidas por la "opinión individualista" que se exterioriza con el fin de imponer sus preconcepciones a las personas y de homogeneizar —con su ideario— las "conciencias frágiles" dentro de una organización social, política, cultural o religiosa; por el contrario, la *reflexión trascendental* se fundamenta en la posibilidad de un encuentro con *el-otro* que le permite a un *individuo* la realización de su ser en una relación subjetiva originaria<sup>111</sup>.

Ser parte de lo diferente no es homogeneizar lo *mismo* sino salir "fuera del sujeto" con el fin de constituir un *nos-otros-originario* en el que las relaciones humanas sean justas. Sin embargo, una cultura dominada fuertemente por el individualismo —en la pluralidad de fines particulares que cada persona persigue sin preocuparse por las demandas éticas de *el-otro*— hace que las relaciones intersubjetivas se empobrezcan y la vida en comunidad se pierda dentro del vaivén de la competencia feroz en las sociedades post-industriales. Aquí, la ideología pretende sustituir la relación subjetiva fundamental con "un sujeto plural homogéneo"<sup>112</sup> que se presenta en una forma de relación incompleta y que —dicho de otro modo en la decadencia del *nos-otros-caído*— supone una ilusión de progreso comunitario que está fundado en su propia *individualidad*. Este afán de progreso es la consecuencia directa del proyecto ilustrado que —desde Kant y Hegel— puso en su centro la realización de una razón universal desarticulada del sujeto concreto (de *el-otro* de carne y hueso). Un intento por reconocer estas dificultades ideológicas —desde la

---

<sup>109</sup> Esta concepción liberal de derecho se explicó en el primer capítulo del presente escrito.

<sup>110</sup> Es importante aclarar que la idea de derecho da la posibilidad a la persona —a la cual se le han lesionado sus derechos fundamentales— a reclamar frente a los otros y a las entidades públicas el respeto por su *dignidad*.

<sup>111</sup> Es por esto que la *ideología* pretende imponer las ideas y la *reflexión trascendental* invita al encuentro con alguien; es decir, el *sujeto* en la primera atesora una «idea» y en la segunda encuentra a una «persona».

<sup>112</sup> Este *sujeto plural homogéneo* sólo adopta la *ideología* como la razón de su ser; en consecuencia, para nuestra época la ideología de turno es la cultura del "todo vale".

racionalidad— fue el hecho de encontrar un *a priori* del derecho original que se convirtiera en la medida de todo derecho (Lévinas, 1987:134); sin embargo, la esperanza racionalista del siglo XVIII fracasó en las sociedades occidentales del siglo XX y XXI, cuando todo intento de mejorar la situación tuvo que darle su parte al discurso totalitario:

Derecho válido independientemente de toda tradición, indiferente a los datos empíricos de las leyes admitidas. Para otros pensadores, los mismos datos jurídicos permitirían formular de algún modo estos derechos fundamentales por inducción. Montesquieu reduce la diversidad de las leyes positivas a principios determinados y destaca el espíritu de esas leyes y su interdependencia sistemática (Lévinas, 1987:135).

En todo caso, la racionalidad no pudo ni podrá recuperar el *nos-otros-originario* perdido, aunque si puede ratificar la universalidad y originalidad de las demandas que exige *el-otro* en el encuentro existencial y moral de una «relación intersubjetiva fundamental»; por lo mismo, la racionalidad es importante pero insuficiente para recuperar la intersubjetividad original, puesto que ésta descubre leyes universales e imperativas —que deben ser cumplidas por los individuos— sin que esto cambie las intenciones de la voluntad de las personas; es por esto que sólo una *reflexión trascendental* que pueda establecer vínculos personales —*cara-a-cara*— puede realmente restablecer la paz que tanto añoran las víctimas (Lévinas, 1991:243-246).

Como se ha podido observar en la investigación, el «individualismo» facilita el establecimiento del *sujeto plural* a través de una cultura centrada fuertemente en la exigibilidad subjetiva y en la ilusión de progreso; en efecto, esta *ideología* al producir un *sujeto plural* homogéneo intenta negar la pluralidad de los sujetos en un *nos-otros-originario*; o dicho de otra manera, la *negación* de *el-otro* como consecuencia del «individualismo» ha permitido (i) incrementar la destrucción misma del *ser humano* y (ii) propagar el engaño que se produce por una idea errada de progreso en la misma expansión ideológica, lo cual es —en realidad— la decadencia actual de la humanidad (Weaver, 1948:26-29). Para aclarar un poco esto, se puede pensar en lo que Bonhoeffer dijo en su texto *Resistencia y sumisión*:

La gran mascarada del mal ha trastornado todos los conceptos éticos. Para quien proviene de nuestro tradicional mundo de conceptos éticos, el hecho de que el mal aparezca bajo el aspecto de la luz, de la acción benéfica, de necesidad histórica, de la justicia social, es

sencillamente perturbador. Para el cristiano que vive de la Biblia, este hecho constituye la confirmación de la abismática maldad del mal (Bonhoeffer, 1951:14).

El encuentro con *el-otro* supone una "presencia de la verdad" que el individuo halla en la libertad de salir "fuera del sujeto"; es por esto que las demandas de *el-otro* tienen sentido para aquél que ha asumido una responsabilidad inagotable en las relaciones humanas. Por supuesto, la sociedad actual —en la cima del *nos-otros-caído*— acepta la aporía de tener como fundamento "el no tener fundamento" con el propósito de legitimar la perspectiva *individualista* en la imposición de discursos totalitarios que ofrecen un falso sentido de vida al individuo desarraigado; en otras palabras, el "individuo" quiere creer que sus propias opiniones son la verdad, lo cual lo lleva a (i) desconocer las demandas de *el-otro* y (ii) pensar que sólo las suyas son las únicas exigibles (Lévinas, 1987:136). En esto consiste la trampa mortal del *individualismo*: en considerar que la relación entre sujetos es una simple posición con respecto a *otro* en la que el "individuo" determina el significado y el sentido de *el-otro*, tal como ocurre en la ilustración de la pila de cubos en la que todos están ubicados o encajados por la simetría de sus superficies cuadradas.

La secularización de los conceptos bíblicos fue el proceso necesario y primordial para la expansión ideológica del *individualismo*; ésta llevó al "individuo" a la pérdida de toda vergüenza y de toda culpa que le recalcaba en su conciencia, la responsabilidad inagotable que tenía frente a *el-otro*. Pero, la variedad de los conceptos secularizados fue la causa de la pérdida de la sensatez, que —en la actualidad— ha llevado al sujeto a la pérdida del significado; dicho de otro modo, no sólo perdimos el *nos-otros-originario* sino que ahora estamos perdiendo los medios por los cuales podríamos recuperar lo perdido. En suma, el *individualismo* no defiende "una pluralidad de sujetos en un *nos-otros-originario*" sino que impone "un sujeto plural homogeneizado" por su *ideología*; acorde con lo anterior, el *individualismo* como sistema ideológico supone en cualquier cultura una pérdida de su punto de referencia:

Que los derechos del hombre o el respeto de estos derechos *no proceden* del rigor o de la gracia de Dios, tales como los formulan los teólogos que se refieren a la Revelación, es decir, a "verdades sobre Dios" ya adquiridas en otra parte —referencia en la que se atestiguaría aún sin duda lo extra-ordinario de estos derechos reconocidos como sobrenaturales, sino ya también la jurisprudencia y la mediación de las instancias religiosas—

éste fue, desde el Renacimiento, el rasgo característico de la conciencia de los derechos del hombre (Lévinas, 1987:133).

Es así como el *rasgo secularizado* de los "derechos del hombre" —establecido en el siglo XVIII— no permite evidenciar en toda su plenitud la radicalidad del "*derecho original*" cuando impone al hombre unos deberes de respeto hacia los "derechos de *el-otro*"; en este sentido, la recuperación del *nos-otros-originario* implica —necesariamente— una recuperación de la relación primordial con el *Otro-Absoluto*, por esto “[e]s necesario obrar con justicia —la rectitud del cara-a-cara— para que se produzca la brecha que lleva a Dios; y la «visión» coincide aquí con esta obra de justicia” (Lévinas, 1961:101). Por lo tanto, descubrir universales para las conductas humanas —que en el encuentro con *el-otro* supone el cumplimiento de las demandas del prójimo— es la puerta de entrada a la apertura del *ser-para-el-otro*; por el contrario, pensar que no es posible tal cosa es el resultado de la justificación de la injusticia humana, pues niega la igualdad de los individuos frente a leyes universalmente válidas para todos y —con esta negación— también niega la posibilidad de dar a cada cual lo que se merece, es decir de hacer justicia.

El *nos-otros-caído* debe hacer un tránsito al *nos-otros-originario* si no quiere perder también su esperanza de existir; puesto que el lugar donde nace el *fuera-de-sí* es el mismo donde muere el *en-sí-mismo* y esto se realiza por la apertura del ser hacia el *Otro-Absoluto* que le otorga existencia renovada. Por lo tanto, para Lévinas, la relación entre *el-mismo* y *el-otro* constituye una diferencia que determina la identidad del individuo como *otro del otro* gracias a su apertura a un *Otro absoluto*, que desde el *Infinito* establece una «relación intersubjetiva originaria» que persevera en la co-existencia. Por ende, no importa renunciar a *sí-mismo* y a la vida subjetiva, puesto que esto implica una nueva vida enriquecida desde las relaciones personales intersubjetivas: “Y si el otro puede investirme e invertir mi libertad por sí misma arbitraria, es porque yo mismo puedo sentirme, a fin de cuentas, como el Otro del Otro” (Lévinas, 1961:106-107). Para Lévinas, la importancia de los derechos humanos en las legislaciones consiste en que el centro de gravitación de estas demandas es la responsabilidad misma del *individuo*; por esto, reflexionar sobre la necesidad de verificar que el "derecho positivo" corresponda a una defensa efectiva de los

derechos fundamentales ya reconocidos es una exigencia para trascender a un *nos-otros* que está por venir:

En este sentido, la plenitud, dinámica y siempre creciente, de los derechos humanos, se mostraría inseparable del reconocimiento de los derechos humanos llamados fundamentales, de su exigencia de trascender, de algún modo, lo que la naturaleza pura puede comportar de inhumano y el cuerpo social de necesidades ciegas. La unicidad y la irreductibilidad de la persona humana se encuentran respetadas y se afirman concretamente gracias a la atenuación de la violencia a la que se encuentran expuestas en el orden o en el desorden del determinismo de lo real (Lévinas, 1987:136).

Hasta aquí, el reconocimiento de los derechos fundamentales de la persona humana debería estar ligado al encuentro intersubjetivo que tiene un *individuo* cuando trasciende hacia *el-otro*; en efecto, es inseparable la institución que reconoce el derecho y la presencialidad en la relación personal entre *el-mismo* y *el-otro*; por ende, un derecho reconocido en una *constitución política* sin su eficacia real —en el respeto irrestricto por la dignidad— es la radiografía de una sociedad inhumana llena de necesidades ciegas (Lévinas, 1987:136). Por supuesto que todos los hombres tienen derechos originales que —reconocidos racionalmente— están evidenciados en la ley moral y jurídica (Bobbio, 1985:12); sin embargo, las demandas de *el-otro* acerca de sus derechos son para toda persona una responsabilidad inagotable hacia el respeto de los derechos humanos; en esta perspectiva, la fundamentación moral de la relación originaria requiere el tránsito del *nos-otros-caído* a una «relación intersubjetiva originaria» de una manera sacrificial; por lo tanto, el puro padecer como «sufrimiento inútil» es una característica del *nos-otros-caído*, pero también se puede dar —como se ha visto— una clase de «sufrimiento sacrificial» —*ἀγάπη*<sup>113</sup>— que es no inútil y que puede facilitar el tránsito intersubjetivo hacia lo *otro* (Lévinas, 1991:124).

Según los cálculos del "individuo", *el-otro* puede ser más dócil si es reducido a una cifra, a un número, a un guarismo de carne y huesos; sin embargo, es aquí donde *el-otro* se muestra como el *Rostro* —o *Infinito*— que escapa a toda cuantía y que exige el restablecimiento de sus derechos originarios, de su individualidad, de su esperanza de ser escuchado. Probablemente, en lo más profundo de un grito silencioso es donde *el-otro*

---

<sup>113</sup> *ἀγάπη* implica un amor que es sacrificial como entrega incondicional.

reclama su carácter subjetivo arrebatado en los horizontes del comprender (Gadamer, 1960:375). En este sentido, en la «relación intersubjetiva originaria», el individuo —el que ha salido "fuera del sujeto"— entraña un estar comunicado con lo *Infinito* en una red en la que desecha al mismo "mundo caído" como un medio de relación; es por esto que —aunque un individuo viva en el peor de los mundos posibles— su apertura hacia el *Otro-Absoluto* lo posibilita para establecer una conexión con *el-otro* que le permitirá escuchar el secreto no contado por la víctima. Este *Otro-Absoluto* es lo que une lo separado entre *nos-otros*; por lo mismo, esta «relación intersubjetiva originaria» está determinada por el intercambio completo de una mutua responsabilidad encaminada a salvaguardar los derechos humanos. Sin embargo, el *nos-otros-caído* —en su afán por no permitir la recuperación de la intersubjetividad originaria— promueve dos desventajas en la garantía de los derechos fundamentales, a saber: (i) la aplicación de la técnica en la protección de los derechos y (ii) la manipulación ideológica en la conciencia de los individuos<sup>114</sup>:

La misma técnica puede comportar exigencias inhumanas constituyéndose en un nuevo determinismo, amenazando la libertad de movimientos que, por lo demás, debería posibilitar. En una sociedad, por ejemplo, enteramente industrializada o en una sociedad totalitaria —que precisamente resulta de las técnicas sociales que se pretenden perfeccionadas— los derechos del hombre se encuentran comprometidos por las mismas prácticas cuya motivación han suministrado ellos mismos. ¡Mecanización y servidumbre! Y esto, antes de evocar el tema banal de la concomitancia de los progresos técnicos y de los progresos de los armamentos destructores y de la manipulación abusiva de las sociedades y de las almas (Lévinas, 1987:136).

Estas dificultades que están en lo más profundo de la estructura del *nos-otros-caído*, son advertencias acerca del daño que ha producido y que puede seguir produciendo la *ideología*. Con todo, para ahondar en la comprensión del «sufrimiento inútil», es importante anotar que la reproducción injustificada del *discurso* es el que ha silenciado a las víctimas (Lyotard, 1993:137-139). En este sentido, la víctima del discurso ideológico —o *el-otro*— expresa sus padecimientos con cada "silencio de dolor" porque el "lenguaje del individualista" no le permite a la víctima confesar lo propio, lo íntimo, lo silenciado: su sufrimiento. Este dolor se agudiza y se repite cada vez más en la imposibilidad de comprender por qué el "militante ideológico" se atreve a manipular la conciencia de la

---

<sup>114</sup> Un ejemplo de esta aplicación de la técnica y manipulación ideológica es la ampliación injustificada de supuestos derechos humanos; es decir, la aprobación de pseudo-derechos como privilegios de un grupo determinado en la sociedad.

víctima hasta el punto de silenciarla: sea callándola o sea matándola (Lyotard, 1993:140-145). En esta relación de dominación, el *individuo* engaña a la *víctima* con un discurso convincente, en la que ésta es pisoteada y humillada en la repetición vana de su crueldad; aquí, la ideología —de un modo discreto— le impone a la víctima una carga injustificada y le levanta un acta para que asuma una deuda injusta.

La aspiración de un "individuo" es superar su propio sufrimiento a través del sufrimiento de *el-otro*; en este movimiento es cuando el *en-sí-mismo* prefiere matar a un ser que él cree que es objeto de sus ambiciones: “[e]l Otro es el único ser al que yo puedo querer matar” (Lévinas, 1961:212). Esta es la razón por la cual un "individuo" se convierte en un ser ignorante, en un verdugo ciego y en un dispensador de dolor, haciendo del padecimiento sobre *el-otro* la más inútil acción y transfigurando al sufrimiento en pura banalidad (Arendt, 1963). Lo más probable es que la tragedia que nace desde lo más escondido del "individuo" es su profunda indiferencia frente a *el-otro*, la cual —producida por su egoísmo— lo inunda y lo ahoga en la desesperación. En todo caso, este panorama del *nos-otros-caído* lleva un anuncio alterno que está en las conciencias de los individuos gracias al «anuncio» del *Otro-Absoluto* y que convoca a un encuentro con el *nos-otros que está por venir* como «relación intersubjetiva originaria». Esta nostalgia por ese primer *nos-otros-originario* es una demanda de *el-otro* en su padecimiento absurdo, en su dolor injustificado y en su «sufrimiento inútil». Por lo tanto, el movimiento del *individuo* hacia el horizonte de una vida compartida, implica la posibilidad de ver el *Rostro del Otro-absoluto* en la *dignidad* de *el-otro*, en el respeto irrestricto por los derechos del *prójimo*, en la entrega incondicional hacia el hermano, y en la consumación definitiva de una "justicia infinita".

#### 4. Conclusiones y desafíos para el *nos-otros-originario*.

A través de una lectura de Lévinas, la presente investigación filosófica ha tratado de mostrar cuáles son los *fundamentos* y las *condiciones de posibilidad* sobre (i) el *nos-otros-originario* y su recuperación futura, (ii) el respeto de los derechos de *el-otro* en una «relación intersubjetiva originaria» y (iii) la consumación definitiva de la "justicia" en el acto restaurador del «sufrimiento sacrificial». Las indagaciones y deducciones permitieron evidenciar que los principios universales de la relaciones intersubjetivas se encuentran concomitantemente en la "conciencia" —a través de un procedimiento de racionalidad práctica— y en el "encuentro existencial originario" entre un individuo y otro. Aquí, la apertura de un *individuo* hacia el *Infinito*, le permite ver el *Rostro* que tiene *el-otro* en el *cara-a-cara* original del lenguaje, y desarrolla un proceso de proyección existencial que evidencia la convicción de que sólo en el *nos-otros-originario* es posible la reivindicación incondicional de los derechos fundamentales y la consumación definitiva de la "justicia".

De este modo, la relación intersubjetiva causada en el *nos-otros-originario* es el resultado de un proceso de entrega sacrificial y de servicio al *Otro* que termina con el respeto irrestricto a los derechos humanos y la realización de la "justicia infinita" en el amor incondicional; en este punto, a lo largo del escrito se trató de mostrar en qué consiste respetar irrestrictamente los derechos fundamentales en un *nos-otros-originario* como «relación intersubjetiva incondicional». Los conceptos, ilustraciones e implicaciones prácticas —que emergieron de la reflexión— evidenciaron que un encuentro en el *nos-otros-originario* es una zona de protección de los derechos de *el-otro*.

La posibilidad de esta relación originaria se concreta en el tránsito que hace un *individuo* de su "ensimismamiento" a la "apertura de su ser", lo cual implica prácticamente una renuncia de su *en-sí-mismo* para realizarse como un *ser-para-el-otro*. Los indicios muestran que —aunque se perdió el *nos-otros-originario*— se puede recuperar esta relación originaria en un *encuentro* con *el-otro* que permita el cumplimiento cabal de todas sus demandas éticas; en consecuencia, la realización de la "justicia" puede frenar la avanzada ideológica del *nos-otros-caído* que ha permitido la violación de los derechos fundamentales de las personas.

Por lo tanto, el propósito de las indagaciones se centró en las *condiciones de posibilidad* en relación con el respeto de los derechos humanos y en la recuperación total del *nos-otros-originario*, lo cual terminó por confirmar que sólo por medio de una apertura de un *individuo* hacia el *Infinito* —el cual resplandece en el *Rostró* de *el-otro*— es posible la proyección existencial co-originaria de una «relación intersubjetiva fundamental» llamada *nos-otros-originario*, la cual reivindica incondicionalmente los derechos fundamentales en una "justicia infinita".

Finalmente, los retos para el futuro de esta investigación se orientan hacia la posibilidad de aplicar los conceptos filosóficos y teóricos de los "enunciados jurídico-morales" estudiados (i) en los principios fundamentales del derecho y (ii) en la defensa real de los derechos humanos; es por esto que el presente texto tiene el desafío de impactar —en la práctica— el pensamiento jurídico hacia la realización concluyente de la "justicia" en la reivindicación incondicional de los derechos de *el-otro*.

## 5. Bibliografía.

Agustín (398). *Confessionum*. Título de la obra en español *Confesiones*. En *Biblioteca de Grados Pensadores*. Edición en español del año 2012. Traducido por Ángel Custodio Vega. Madrid: Gredos.

Alexy, Robert (1986). *Theorie der Grundrechte*. Título de la obra en español *Teoría de los Derechos Fundamentales*. Segunda edición en español del año 2007. Traducido por Carlos Bernal Pulido. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

Alexy, Robert (1983). *Theorie der Juristischen Argumentation*. Título de la obra en español *Teoría de la Argumentación Jurídica*. Segunda edición en español del año 2007. Traducido por Manuel Atienza e Isabel Espejo. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

Alexy, Robert (2003). *Tres escritos sobre los derechos fundamentales y la teoría de los principios*. Compila tres textos de Alexy publicados durante los años 1999 y 2002. Traducido por Carlos Bernal Pulido. Bogotá: Universidad del Externado de Colombia.

Alexy, Robert (1995). *Juristische Interpretation und rationaler Diskurs. Diskurstheorie und Menschenrechte*. Título de la obra en español *Teoría del discurso y derechos humanos*. Edición en español del año 1995. Traducido por Luis Villar Borda. Bogotá: Universidad del Externado de Colombia.

Arendt, Hannah (1951). *The Origins of Totalitarianism*. Título de la obra en español *Los orígenes del Totalitarismo*. Edición en español del año 1999. Traducido por Guillermo Solana. Madrid: Alianza.

- Arendt, Hannah (1963). *Eichmann in Jerusalem*. Título de la obra en español *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal*. Cuarta edición en español del año 2003. Traducido por Carlos Ribalta. Barcelona: Lumen.
- Aristóteles (330 a.C.). *Ta Meta Ta φυσικά*. Título de la obra en español *Metafísica*. Segunda edición trilingüe en griego, latín y español del año 2013. Traducido por Valentín García Yebra. Madrid: Gredos.
- Barraca Mairal, Javier (2013). *Una distinción levinasiana capital para los derechos humanos: los derechos del otro y el tercero*. En revista: Prisma Jurídico, vol. 12, núm. 1, enero-junio, 2013, pp. 201-223. Universidade Nove de Julho. São Paulo, Brasil. URL: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=93428124007>
- Bonhoeffer, Dietrich (1949). *Ethik*. Título de la obra en español *Ética*. Edición en español del año 2000. Traducido por Lluís Duch. Madrid: Trotta.
- Bonhoeffer, Dietrich (1951). *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*. Título de la obra en español *Resistencia y Sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio*. Edición en español del año 2008. Traducido por Constantino Ruiz-Garrido. Salamanca: Sígueme.
- Bobbio, Norberto (1986). *Teoria generale della politica*. Título de la obra en español *Teoría general de la política*. Tercera edición en español del año 2009. Traducido por Antonio de Cabo y Gerardo Pisarello. Madrid: Trotta.
- Bobbio, Norberto (1985). *Liberalismo e democrazia*. Título de la obra en español *Liberalismo y Democracia*. Edición en español del año 1989. Traducido por José F. Fernández Santillán. México: Fondo de Cultura Económica.

- Chesterton, Gilbert K. (1908). *Orthodoxy*. Título de la obra en español *Ortodoxia*. Edición en español del año 2013. Traducido por Miguel Temprano García. Barcelona: Acantilado.
- Descartes, René (1642). *Meditationes De Prima Philosophía*. Título de la obra en español *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera. Seguidas de las Objeciones y Respuestas*. Edición trilingüe en latín, francés y español del año 2008. Traducido por Jorge Aurelio Díaz. Bogotá: Editorial Universidad Nacional de Colombia.
- Ferrajoli, Luigi (2001). *Los fundamentos de los Derechos Fundamentales*. Segunda edición. Madrid: Trotta.
- Gadamer, Hans-Georg (1960). *Wahrheit und Methode*. Título de la obra en español *Verdad y Método*. Decimosegunda edición en español del año 2007. Traducido por Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1807). *Phänomenologie des Geistes*. Título de la obra en español *Fenomenología del espíritu*. Edición en español del año 1966. Traducido por Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, Martín (1927). *Sein und Zeit*. Título de la obra en español *Ser y Tiempo*. Segunda edición en español del año 2009. Traducido por Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta.
- Heidegger, Martín (1921). *Phänomenologie des religiösen Lebens «Einleitung in die Phänomenologie der Religion»*. Título de la obra en español *Introducción a la fenomenología de la Religión*. Edición en español del año 2006. Traducido por Jorge Uscatescu. Madrid: Ediciones Siruela y México: Fondo de Cultura Económica.

- Hodge, Charles (1872). *Systematic Theology*. Título de la obra en español *Teología sistemática*. Edición en español del año 2010. Traducido por Santiago Escuin. Barcelona: Clie.
- Husserl, Edmund (1929). *Cartesianische Meditationen*. Título de la obra en español *Meditaciones Cartesianas*. Segunda edición en español del año 1986. Traducido por José Gaos y Miguel Garcia-Baró. México: Fondo de Cultura Económica.
- Jaspers, Karl (1949). *Einführung in die Philosophie*. Título de la obra en español *La Filosofía desde el Punto de Vista de la Existencia*. Segunda edición en español del año 2000. Traducido por José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kant, Immanuel (1785). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Título de la obra en español *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. Edición bilingüe en alemán y español del año 1996. Traducido por José Mardomingo. Barcelona: Editorial Ariel.
- Kant, Immanuel (1817). *Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*. Título de la obra en español *Lecciones sobre la Filosofía de la Religión*. Texto sobre los apuntes de un estudiante de Kant. Edición en español del año 2000. Traducido por Alejandro del Río y Enrique Romerales. Madrid: Ediciones Akal.
- Kant, Immanuel (1793). *Die Religion Innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. Título de la obra en español *La religión dentro de los Límites de la Mera Razón*. Edición en español del año 2001. Traducido por Felipe Martínez Marzoa. Madrid: Alianza.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. (1686). *Discours de métaphysique*. Título de la obra en español *Discurso de Metafísica*. Edición en español del año 1994. Traducido por Julián Marías. Barcelona: Altaya.

Lévinas, Emmanuel (2009). *Carnets de captivité suivi de Écrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses*. Título de la obra en español *Escritos Inéditos 1. Cuadernos del Cautiverio. Escritos sobre el Cautiverio. Notas filosóficas Diversas*. Edición en español del año 2013. Publicación póstuma de diversos textos de Lévinas escritos entre los años 1937 y 1950. Traducido por Miguel Gacía-Baró, con la colaboración de Mercedes Huarte y Javier Ramos. Madrid: Trotta.

Lévinas, Emmanuel (2011). *Parole et Silence et autres conférences inédites au Collège philosophique*. Título de la obra en español *Escritos Inéditos 2. Palabra y Silencio y Otros escritos*. Edición en español del año 2015. Publicación póstuma de diversas conferencias de Lévinas pronunciadas entre los años 1947 y 1964. Traducido por Miguel Gacía-Baró, con la colaboración de Mercedes Huarte. Madrid: Trotta.

Lévinas, Emmanuel (1993). *Dieu, la Mort et le Temps*. Título de la obra en español *Dios, la muerte y el tiempo*. Quinta edición en español del año 2012. Publicación póstuma de dos cursos impartidos por Lévinas durante los años 1975 y 1976. Traducido por Jacques Rolland. Madrid: Cátedra.

Lévinas, Emmanuel (1961). *Totalité et infini*. Título de la obra en español *Totalidad e Infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Séptima edición en español del año 2006. Traducido por Daniel E. Guillot. Salamanca: Sígueme.

Lévinas, Emmanuel (1994). *Les imprévus de l'histoire*. Título de la obra en español *Los Imprevistos de la Historia*. Edición en español del año 2006. Colección de diversos textos de Lévinas escritos entre los años 1929 y 1992. Traducido por Tania Checchi. Salamanca: Sígueme.

Lévinas, Emmanuel (1947). *De l'existence à l'existant*. Título de la obra en español *De la existencia al existente*. Segunda edición en español del año 2006. Traducido por Patricio Peñalver. Madrid: Arena.

Lévinas, Emmanuel (1930). *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Título de la obra en español *La Teoría Fenomenológica de la Intuición*. Edición en español del año 2004. Traducido por Tania Checchi. Salamanca: Sígueme y México: Epidermis Editorial

Lévinas, Emmanuel (1982). *Éthique et infini*. Título de la obra en español *Ética e infinito*. Edición en español del año 2000. Conversaciones grabadas y difundidas por France-Culture durante los meses de febrero y marzo de 1981. Traducido por Jesús María Ayuso Díez. Madrid: La Balsa de la Medusa.

Lévinas, Emmanuel (1987). *Hors Sujet*. Título de la obra en español *Fuera del sujeto*. Edición en español del año 1997. Colección de diversos textos de Lévinas. Traducido por Roberto Ranz Torrejón y Cristina Jarillot. Madrid: Caparrós.

Lévinas, Emmanuel (1991). *Entre nous*. Título de la obra en español *Entre nosotros*. *Ensayos para pensar en otro*. Edición en español del año 1993. Colección de diversos textos de Lévinas escritos desde 1951. Traducido por José Luis Pardo. Madrid: Pre-Textos.

Lévinas, Emmanuel (1974). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Título de la obra en español *De Otro Modo Que Ser, o Más Allá de la Esencia*. Edición en español del año 1987. Traducido por Antonio Pintor-Ramos. Salamanca: Sígueme.

Lévinas, Emmanuel (1983). *Philosophie, Justice et Amour. Entretien avec Emmanuel Lévinas, Esprit*. Título de la entrevista en español *Filosofía, justicia y amor*. Entrevista realizada por Raúl Fornet-Betancourt y Alfredo Gómez-Muller los días 3 y 8 de octubre de 1982. El original francés se publicó en Concordia 3 (1983) 59-73. (Traducción del francés de Pedro Ortega Campos). Août-Septembre (1983). URL: [http://www.topologik.net/LEVINAS\\_Topologik\\_6.pdf](http://www.topologik.net/LEVINAS_Topologik_6.pdf)

Locke, John (1689). *The Second Treatise of Civil Government. An Essay Concerning the True Original, Extent and End of Civil Government*. Título de la obra en español *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*. Segunda edición en español del año 1990. Traducido por Carlos Mellizo. Madrid: Alianza.

Lyotard, Jean-François (1993). *Les droits des autres. In: On Human Rights. The Oxford Amnesty Lectures, 1993*. Título de la obra en español *Los derechos de los otros*. En: *De los derechos Humanos. Las conferencias de Oxford Amnesty 1993*. Stephen Shute y Susan Hurley (Eds.) Edición en español del año 1998. Traducido por Hernando Valencia Villa. Madrid: Trotta. (N.B.: Conferencia del 7 de marzo de 1994 realizada en el Auditorio León de Greiff de la Universidad Nacional de Colombia).

THE APOSTOLIC BIBLIE – POLYGLOT (1996). United States of America.

Pérez Luño, Antonio-Enrique (2002). *La universalidad de los derechos humanos y el Estado constitucional*. Bogotá: Universidad del Externado de Colombia.

Platón (Aprox. 370 a.C.). *Πολιτεία*. Título de la obra en español *La República*. Quinta edición bilingüe en griego y español del año 2006. Traducido por José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

Rivera, Faviola (2003). *Virtud y Justicia en Kant*. México: Fontamara.

Rawls, John (2012). *Justicia como equidad*. Colección de diversos textos de Rawls escritos entre los años 1951 y 1982. Traducido por M. A. Rodilla. Tercera edición. Madrid: Tecnos.

Rawls, John (1971). *A Theory of Justice*. Título de la obra en español *Teoría de la Justicia*. Traducido por María Dolores González. Segunda edición en español del año 1995. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.

Rawls, John (1980). *Kantian Constructivism in Moral Theory*. En la revista: *The Journal of Philosophy*. Vol. 77, No. 9 (Sep. 9, 1980), pp. 515-572. DOI: 10.2307/2025790  
URL: <http://www.jstor.org/stable/2025790>

Shute, Stephen y Hurley, Susan (1993). *On Human Rights. The Oxford Amnesty Lectures, 1993*. Título de la obra en español *Introducción. De los derechos Humanos. Las conferencias de Oxford Amnesty 1993*. Stephen Shute y Susan Hurley (Eds.) Edición en español del año 1998. Traducido por Hernando Valencia Villa. Madrid: Trotta.

Weaver, Richard M. (1948). *Ideas Have Consequences*. Título de la obra en español *Las ideas tienen consecuencias*. Edición en español del año 2008. Traducido por Ana Nuño. Madrid: Ciudadela.