

**UNA CRÍTICA A LOS DERECHOS HUMANOS DESDE LA VISIÓN DE
EMMANUEL LEVINAS**

DANIEL FELIPE BEDOYA ZAPATA

**UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA
ESCUELA DE TEOLOGÍA, FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
FACULTAD DE FILOSOFÍA
PROGRAMA DE FILOSOFÍA
MEDELLÍN
2021**

**UNA CRÍTICA A LOS DERECHOS HUMANOS DESDE LA VISIÓN DE
EMMANUEL LEVINAS**

DANIEL FELIPE BEDOYA ZAPATA

Trabajo de grado para optar al título de Filósofo

Asesor

NICOLÁS DUQUE NARANJO

Filósofo, Magíster en Filosofía, y candidato a Doctor en Filosofía

**UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA
ESCUELA DE TEOLOGÍA, FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
FACULTAD DE FILOSOFÍA
PROGRAMA DE FILOSOFÍA
MEDELLÍN**

2021

Una crítica a los Derechos Humanos desde la visión de Emmanuel Levinas

Resumen:

Los Derechos Humanos asumen, en la actualidad, un papel relevante para la organización social y la determinación en el accionar de los sujetos. Sin embargo, el análisis de esta realidad por medio del pensamiento de Emmanuel Levinas nos invita a reflexionar y cuestionar su veracidad. La alteridad, como concepto clave, da cuenta de la imposibilidad de un conocimiento totalizador y nos convoca al encuentro con el otro desde su infinitud.

Palabras claves: Derechos Humanos, alteridad, hospitalidad, infinito, libertad.

Abstract:

Human Rights currently assume a relevant role for social organization and determination in the actions of citizens. However, the analysis of this reality through the thought of Emmanuel Levinas invites us to reflect and question its veracity. Otherness, as a key concept, accounts for the impossibility of a totalizing knowledge and summons us to meet the other from its infinity.

Key words: Human rights, otherness, hospitality, infinite, liberty.

Introducción

Los Derechos Humanos como formulaciones asumen, desde su expresión, el dominio de la realidad. Hay en el nombramiento un posicionamiento que antecede a los hechos y que condiciona, en gran medida, el acontecer de los sujetos. La palabra “condiciona” asume aquí particular relevancia, ya que, a diferencia del determinismo, otorga lugar a las posibilidades. Sin embargo, cabe preguntarse cuán habilitados estamos, como ciudadanos, para el movimiento de los esquemas institucionalizados. Es decir que lo acontecido, y con ello los mandatos sociales, van marcando una sucesión de verdades teorizadas que intencional o inintencionadamente se transmiten.

Aquí comienza a ser de utilidad el pensamiento de Emanuel Levinas, quien nos hablará de una conciencia no intencional que en su trayectoria nos conduce a un saber no objetivante.

Enfatizar y continuar con la inmovilidad de cuestiones relevantes, como los DDHH, es agotar la amplitud del conocimiento. “Si alguien esconde una cosa detrás de un matorral, a continuación la busca en ese mismo sitio y, además, la encuentra, no hay mucho de vanagloriarse en esa búsqueda y ese descubrimiento”¹.

Cuando encontramos satisfacción en todo lo que proclamamos y la ideologización aparece por sobre la alteridad, se produce una limitación de la conciencia. Esta idea no desestima la producción del conocimiento, pone en cuestión la creación del mismo por medio de la monopolización. Quizás se pueda pensar el origen del pensamiento por contraposición y no por subordinación.

De esta manera se quitaría el predominio de experiencias particulares en el advenimiento de las representaciones tanto individuales como grupales. Es decir que se dejaría de lado el dominio unificador del discurso para dar apertura a la pluralidad y contribuir a la descolonización del saber. Bajo este argumento, ¿Qué validez asume el discurso de los Derechos humanos para el suceder de los sujetos?:

Los Derechos Humanos son el referente principal de la ética social en la actualidad. Son la columna vertebral de las constituciones modernas y son invocados con vehemencia a la hora de denunciar la injusticia y la opresión. Los Derechos Humanos son un referente fundamental en la teoría de la justicia y la democracia, en la actividad política y en el activismo social. Y, además de ser importantes tanto para la reflexión como para la acción, lo son para disciplinas diferentes, y constituyen, en nuestro tiempo, pieza central o contrapunto ineludible desde ángulos diversos, como los jurídicos, filosóficos, sociológicos o económicos.²

Bajo estos principios se da inicio a una serie de interrogantes, que lejos de ser respondidos, se traen a colación en un intento de apertura a la concientización. Esto implica partir de los orígenes y abrir una disputa de sentidos que altera o reafirma aspectos individuales, colectivos, sociales e institucionales. Como así también preguntarnos ¿Cuánto estamos dispuestos a cambiar?

Un acercamiento a los Derechos humanos desde la perspectiva de Emmanuel Levinas

¹ F. Nietzsche (1994). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. NoBooks Editorial.

² RICARDO PARELLADA, *Filosofía y Derechos humanos*. ARBOR 745, n 1231 (2010): 799.

Habilitar la posibilidad de un cambio de paradigma en relación a los Derechos humanos es una tarea desafiante que interpela a la historia de la humanidad la cual ha sido configurada en torno a diversos parámetros socialmente establecidos. La presencia de procesos instituidos ejercen resistencias a tal punto que parecen inamovibles. Lo cual amerita tanto a niveles pequeños como aquellos mucho más amplios.

Cuando hablamos de lo dicho también nombramos lo oculto. En lo presente se halla una elección y con ello la ignorancia o el recelo de lo innombrado. Por ello podemos afirmar que la sociedad no es originaria de un contrato, sino que sucede a éste. Lo cual realza el carácter inventivo de las estructuras sociales y sus posibilidades de movimiento.

Aquí es clave una conciencia que ponga a colación los discursos, nos ocuparemos particularmente, en este trabajo, de aquellos que ocupan un lugar predominante a nivel global y que se imponen sobre las sociedades a modo de profecía, como es el caso de los derechos humanos. Se trata de un vano intento donde la supremacía de la mismidad prima por sobre la diversidad y se transmite como eco por sobre las poblaciones. “El derecho a ser y la legitimidad de este derecho no se refieren, a fin de cuentas, a la abstracción de las reglas universales de la Ley”³.

Comienzan a surgir así una serie de cuestionamientos que nos interpelan como humanos instituidos. Por un lado, se puede mencionar la irrelevancia de una ley totalizadora universal. Las representaciones son relación en sí misma, y sería erróneo buscar una teorización desde la inmanencia. Crear desde la unidad por sobre la alteridad es desconocer a las personas y sus contextos. Aquí podemos tomar a Emmanuel Levinas para realizar un aporte relevante y afirmar que todo objeto teórico deviene como vínculo y no como parcela. Esto amerita una doble vigilancia epistemológica, tanto para los Derechos Humanos como formas monopólicas de conocimiento, como así también en la creación de una crítica al respecto.

La conciencia no es otra cosa más que reducción, que se domina a sí misma y a los objetos. Debemos estar atentos para no caer en una parcialización del saber. Traer a colación la posible muerte de los Derechos Humanos facilita una nueva interrogación ontológica la cual, no niega la continuidad en la existencia de los mismos, sino que los pone en jaque. Poner en palabras lo no dicho es dar lugar a la apertura del pensamiento. La muerte como posible final resignifica el presente, como porvenir determinante del ahora que puede, o no, generar cambios.

³J. Rolland (2006). Ética como filosofía primera Emmanuel Lévinas. *Revista de Filosofía A Parte Rei*, (43).

La alteridad como responsabilidad anterior al derecho

Los Derechos Humanos asumen el último nivel dentro de los sistemas morales o jurídicos. Desde aquí que ningún sujeto puede ser privado de ellos. Esto marca una correlatividad con el concepto de norma y con ello las nociones de obligación o deber. Sin embargo ¿Hay necesidad de una proclamación de derechos cuando la responsabilidad es anterior e inherente a la condición de sujetos? La responsabilidad es consubstancial a la presencia de yo y el otro en el mundo. La extranjería precedente al deber.

Hay en el encuentro con el otro un rostro al que se le teme, que aparece anterior a toda palabra y que nos coloca en un lugar de endeudamiento. Su mirada me antecede y me obliga a corresponderle. “El sí a lo otro no es más que la afirmación de una alteridad que me precede y con la cual me encuentro desde siempre en una situación de deuda no saldable, aun cuando la niegue o quiera capturarla bajo un horizonte intersubjetivo”⁴. La expresión como elemento previo a la intención reclama la responsabilidad por sobre uno mismo. Podríamos hacer hincapié en una demanda que nos remacha al presente y nos dispone de alguna manera, como humanos, a un estado de pasividad. Esto refiere a que la libertad, finita frente a un otro, marca limitaciones para el querer.

Estos supuestos no nos llevan a la producción del equilibrio social, por el contrario, traen consigo complejidad. Sin embargo, al mismo tiempo nos afirman a una seguridad, saber que el compromiso es anterior a cualquier proclamación y que abarcar la diversidad humana en un todo es tarea inalcanzable. “Ese estar en común, ese contacto de afección no es contacto de continuidad, contacto de comunicación, contacto de afirmación, sino sobre todo embate de lo inesperado sobre lo esperable, de la fricción sobre la quietud, la embestida de un encuentro pasional en lugar de un encuentro que es pura pasividad”⁵

De esta manera, el sujeto poseyendo la vergüenza, como determinación impartida por la libertad, se ve sujeto al encuentro. La evidencia del otro convoca a salir de la propia identidad y renunciar a lo singular para dar lugar a lo ajeno. No como absolución de lo individual sino entendiendo a la relación, en sí misma, como producción de lo subjetivo. Asumir los derechos

⁴ G. Balcarce (2014). *Hospitalidad y tolerancia como modos de pensar el encuentro con el otro*. Una lectura derrideana. *Estudios de filosofía*, (50), 195-213.

⁵ C.Skliar (2010). Los sentidos implicados en el estar-juntos de la educación. *Revista educación y pedagogía*, (56), 101-111.

por sobre la alteridad es delegar un poder que no le corresponde si pensamos en el origen de los deberes como sujetos. Justificativo de esto es la idea de hospitalidad: “La hospitalidad es, pues, la situación de puesta en contacto con un otro no tematizable que se patentiza como precedencia y que, por tanto, exige una responsabilidad no deslindable.”⁶

La totalidad como negación de la alteridad

No es extraño que diversos discursos, por su formalidad, comiencen a considerarse ciertos o válidos. Hay en estas figuras asignadas un predominio de la comodidad que prevalece aún por sobre su inveracidad: “Reconocería la conciencia su propio hechizamiento, mientras está perdida en un laberinto de in-certeza y su seguridad sin escrúpulo se asemeja al embrutecimiento”⁷. Ahora bien, la estabilidad es manifestación de una monopolización de sí mismo que acaba concluyendo en la aprobación de las incertezas. Las cuales en su compartir devienen en imágenes colectivas.

Por sobre la conciencia hay una no conciencia que se impone aparentando unidad y que resulta ser no objetivante. La misma viene como dado en el pasado y aparece como futuro: “La humanidad menos ebria y más lúcida de nuestro tiempo, en los instantes más liberados de la preocupación que la existencia toma de esta existencia misma, no tiene en su claridad más sombra que aquella que le viene de la miseria de los otros”⁸. Hablar de la asunción de un sólo discurso común es caer en la alienación, es perder la objetividad por el dominio de una experiencia en condición de subordinación. Bajo el englobamiento de la totalidad subyace una intención predominante. El objeto no es sólo objeto teórico, sino objeto de amor con intenciones subjetivas

Los derechos, por su parte y en consonancia con lo mencionado, van dominando lo no-intencional, que en el ordenamiento priva a las diferencias y marcan un distanciamiento a la multiplicidad de experiencias. Seguir apoyando el ideal de los Derechos Humanos es otorgar el dominio de la realidad a un grupo canónico dentro de una sociedad de iguales. Lo cual contribuye a una despersonalización que deja subsumida a la alteridad. A la vez que delega una responsabilidad que le es propia. De esta manera la igualdad aparece como ideal imposible, ya

⁶ Op. cit

⁷ E. Levinas (1987). Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad. Sígueme. pag10.

⁸ E. D.Dussel, & D. E. Guillot (1975). *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas* (No. 3). Editorial Bonum.

que la alteridad es irreductible y la identidad está por fuera de toda fijación universal. La creación de una realidad ya por ser construida es ajena a ella. De ahí la necesidad de percibir los mandatos como parámetros cuestionables y móviles.

La universalidad sólo puede hallarse presente ante un tercero que como igual, se encuentra con su singularidad frente a otro: “(...) La realidad no se resuelve con indicaciones generales ya que para cada categoría de objetos se plantea la cuestión de la realidad y para ver que significa verdad en cada región hace falta a la conciencia trascendental a fin de mostrar la estructura de los actos intuitivos”. A partir de esto podemos decir que cada sujeto es un nuevo inicio en el tiempo de la historia capaz de transformar su realidad.

El camino de la hospitalidad

La totalidad frente a la alteridad se quiebra del mismo modo que los Derechos Humanos, como principios universales, hacen quiebre frente al contacto con la realidad. El infinito de la multiplicidad o la relación social dan cuenta de lo ilusorio de crear un conocimiento total. Los sucesos exigen una justicia cognitiva, que debe partir de la autocrítica y de la vigilancia epistemológica en vínculo con el otro, con lo ajeno que es capaz de cuestionar lo propio.

Consecuentemente no debe, esta afirmación, ser un anuncio catastrófico. “Para la teoría crítica la realidad no agota las posibilidades de existencia”⁹ más bien sustituye el vacío del futuro, por un futuro de posibilidades plurales y concretas. El sujeto ético, conservado en la alteridad, parte de su hospitalidad para el recibimiento del otro, lo cual conlleva a la inclusión desde la asimetría. Esta proximidad en el acercamiento al “cara a cara” da cuenta de una subjetividad insustituible y nos aparta de los ejes totalitarios. Desde esta perspectiva el sujeto responsable pasa a ser el sujeto de bondad que en respuesta a un otro es impune a ser categorizado.

Cabe aquí prestar particular atención ya que la existencia cobra sentido a partir de lo extranjero y procurar prever modos de encuentro con lo Otro, puede colocarnos en el riesgo de caer, también, en una tematización: “La hospitalidad incondicional, inseparable de un pensamiento sobre la propia justicia, resulta sin embargo impracticable como tal. No se la puede

⁹ B.De Sousa Santos (2006) Conocer desde el Sur - Para una cultura política emancipatoria. Lima. Perú. Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales

inscribir dentro de unas reglas o de una legislación. Si alguien quisiera traducirla inmediatamente en una política, correría el riesgo de suscitar efectos perversos”¹⁰.

Por ello enfatizar la idea de mantener presente lo infinito como forma en sí misma de recibimiento al otro. La conciencia moral, parte de este encuentro y la libertad no se justifica por medio de certezas, sino que radica en la exigencia infinita del otro. Sin embargo, para que esto suceda hay que dejarse afectar, de ahí el surgimiento de la siguiente duda: ¿Cuán dispuestos estamos como sociedad para el cuestionamiento de los principios modernos?

La idea de infinito convoca a la pluralidad de los discursos y el surgimiento de representaciones diversas que actúan como fuerzas instituyentes en contraposición con lo instituido. Lo cual es clara manifestación de posible desorden y caos propio de la multiplicidad. “La representación no sería ya de distancia sino de relación, en la que no se presenta una sola interpretación de lo visto o tocado, sino de múltiples interpretaciones, luces y acontecimientos que permiten develamientos insospechados gracias a la apertura del ser”¹¹.

Esto implica un abandono de la satisfacción que lo propio genera por sobre la representación. Es dejar de lado el saber no objetivante, pero seguro, en búsqueda de una objetivación compartida que tiene como base la sensibilización ante la presencia del ajeno. La expresión del otro me reclama y demanda un deber que es anterior a cualquier proclamación.

¿Qué sucede aquí con los Derechos Humanos que históricamente se han ido instalando cómo ideal de la modernidad? Hay desde su creación una satisfacción social que actualmente actúa como fijaciones impartidas: “El mundo social por malo que fuera podía ser mejorado, y mejorado por todos, sin embargo, es necesario destacar que no se afirmaba que el individuo se volvería necesariamente mejor en el sentido moral”¹². Para poder debatir en torno a la moral, es necesario pensar en el ser mismo como ese Otro que habilita la infinitud de sentidos, otorga existencia y condiciona la libertad.

Repensar la libertad

¹⁰ J.Derrida (1999). No escribo sin luz artificial (pp. 133-140). Valladolid: Cuatro ediciones.

¹¹ Aguirre García, J. C., & Jaramillo Echeverri, L. G. (2006). El otro en Levinas: una salida a la encrucijada sujeto-objeto y su pertinencia en las ciencias sociales. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 4(2), 47-71.

¹² I. M.Wallerstein, (2001). *Conocer el mundo, saber el mundo: el fin de lo aprendido: una ciencia social para el siglo XXI*. Siglo XXI.

Frente a la presencia de este “otro” que venimos nombrando y desarrollando aparece un nuevo concepto: el de libertad. Una libertad sometida a la responsabilidad. Hay en la subjetividad un “yo” sustituido por la empatía al “otro”. Una especie de traumatismo anárquico en donde el sujeto no posee un para “sí” sino que vive en constante entrega: “Lo específico de un sujeto no es para Levinas su espontaneidad, el ejercicio de su libertad, su autonomía, su capacidad para determinar por sí el uso de sus facultades: la subjetividad se deriva más bien de la pasividad previa a toda actividad”¹³.

Por lo tanto, lo sensible se antepone a la conciencia y la ética procede al vínculo con el otro. Depender “de” y estar sometido “a” son acciones previas a la libertad que, opuestamente a otorgar igualdad, nos habla de una pasividad radical basada en relaciones de asimetría. Se revela así una paradoja: se es libre y “rehén” frente a otros. La libertad como fenómeno aspirado e idolatrado es también manifestación de una condena infinita. De esta manera el otro, antes que el yo, reivindica la condición de lo humano y promulgar los derechos es delegar responsabilidades individuales a un total.

Resuenan bajo estos fundamentos algunas palabras: “Igualdad, libertad y fraternidad”. No podemos negar el surgimiento de los derechos humanos en consonancia a determinadas condiciones de época las cuales perduran, desde entonces, hasta la actualidad. La liberación de fundamentos tradicionales no necesariamente es garantía de libertad, sino más bien una legalización del monopolio moderno:

Max Weber, quien en su conferencia *El Socialismo*, pronunciada en 1917, advierte a sus oyentes que los acontecimientos violentos que se viven en ese momento en Rusia, lejos de anunciar la dictadura del proletariado, anuncian la dictadura del funcionario. Su argumento es muy sencillo: la socialización de los medios de producción, sin un orden civil democrático, lejos de otorgar una ventaja a los trabajadores, los somete al dominio brutal de un Estado todopoderoso.”¹⁴

¿Qué sucede aquí con los principios inmutables de la modernidad? El sistema de derecho aparece como contrato dentro del “orden” social” y adherimos a él “voluntariamente”: Del mismo modo el progreso, como frase esperanzadora parece ser garante de seguridad social, aún desde su ingenuidad.

¹³ A. G. Giubbani (2011). Emmanuel Levinas: humanismo del rostro. *Escritos*, 19(43), 337-349.

¹⁴ E. S. Gómez (2005). *Modernidad y libertad*. *Estudios Políticos*, (26), 9-24.

La modernidad devino con frases esperanzadoras, y en parte ilusorias, que generan una despersonalización y una difuminación de lo individual en lo público. Hay una pérdida de las particularidades y una naturalización global de los valores. ¿Palabras como libertad o derecho pueden ser consonantes con la centralización de un poder político?: “Cuando la consigna revolucionaria soviets + electricidad se transforma en una promesa estatal de electrificación, se esfuma toda posibilidad de liberación”¹⁵.

Sin embargo, hacer estas afirmaciones y preguntarnos por la ética de los derechos nos coloca en una situación de hostilidad. Cualquier osado que se atreva a cuestionar los argumentos históricamente consolidados posiblemente asuma un rol de enemigo y deberá cargar con el recelo social. Los discursos modernos, en carácter de sagrados, evaden cualquier posibilidad de crítica. La institución estatal como monopolio no da cuenta de un lazo sino más bien de una red de interdependencia impersonal. ¿Dónde queda el reconocimiento del otro cuando no hay distinción de rostros? ¿A quién queda sujeta la libertad?: “En la totalidad, los individuos son meros portadores de fuerzas que los dirigen a sus espaldas”¹⁶.

Levinas y los ideales de la modernidad

El hombre en el pensamiento moderno, desde la racionalización, se plantea las problemáticas de sí mismo para con él y con el mundo. Sobre todo, en un vínculo basado en las relaciones materiales que ahondan en el individualismo y el aislamiento. Del mismo modo que, paralelamente aparecen profecías de movimientos colectivos que adoptan una concepción social y económica de tipo colectivista. La cual pretende romper la individualidad desde la participación total. Sin embargo este intento supone un paso en falso ya que, según lo analizado en apartados anteriores, la unidad se muestra como objetivo irreal e imposible. Se produce así un mito de la totalidad que se confronta con las posibilidades de recibir a la alteridad:

Todo lo que es extraño, todo lo que es otro, tiene que ser reducido a la misma realidad racional. El ideal que se expansiona hasta el punto de poder comprender con una sola

¹⁵ Op. cit

¹⁶ E. Levinas (1987). Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad. Sígueme. pag10.

mirada o una sola fórmula todo lo real con todas sus diferencias, reduciéndolo todo de esta manera a la totalidad y eliminado cualquier alteridad".¹⁷

Incluso desde la misma experiencia del autor en la segunda guerra mundial se podría decir que la intención de igualar es un acto de autoritarismo, monopolización y aculturación de la diversidad: "A la memoria de los seres más próximos entre los seis millones de asesinados por los nacional-socialistas, al lado de millones y millones de humanos de todas las confesiones y de todas las naciones, víctimas del mismo odio del otro hombre, del mismo antisemitismo"¹⁸.

Hay una tendencia a la utilización del otro desde la propia finitud como verdad absoluta desconociendo el infinito del encuentro con el otro. Hay una privación de la verdadera libertad y una adhesión ciega a condicionamientos sociales dominantes de un grupo, contexto y momento histórico particular del cual los derechos humanos son parte: "El hombre se convierte en legislador de sí mismo, sometiendo todo al tribunal de la razón soberana"¹⁹.

De esta manera, bajo una antropología agroecológica, se ejerce un poder por sobre otros, siendo el sujeto sacrificado al sistema. Opuestamente Levinas plantea una nueva antropología interpersonal que propone al Otro como eje humanizador y extranjero anterior a cualquier proclamación. El Otro irrumpe la existencia propia y da lugar al desvelamiento incapaz de ser categorizado en totalidades racionales. Por el contrario, asoma como realidad en constante descubrimiento que jamás será irreductible.

A partir de aquí se sugiere un distanciamiento crítico frente al pensamiento moderno. Se presupone en vano intentar la creación de valores abstractos impersonales o reducción de la otredad por medio de la razón. Más bien, como seres humanos siempre estaremos interpelados por lo ajeno que se manifiesta en palabras y actos. El hombre es hombre por el otro, adquiriendo valor en sí mismo y no por la promulgación de sus derechos.

Hay en esta redacción, un posicionamiento. Levinas hablaba de la filosofía, sobre todo la filosofía política, como actividad de resistencia ética, en el sentido de desprendimiento. Aquí no hay una fuerza sino un replanteamiento de las grandes verdades que al mismo tiempo se cargan de sentimientos sociales:

¹⁷A. G. Cervantes (2004). Lévinas frente a la modernidad. Contrastes. Revista Internacional de Filosofía.

¹⁸ A. Bornapé. (2019). Memoria y judaísmo en Emmanuel Lévinas. *Enfoques: revista de la Universidad Adventista del Plata*, 31(1), 69-89.

¹⁹Op. cit

Una postura que hoy levanta su voz contra un Occidente opulento, explotador y genocida, cuyos dirigentes avalados en el silencio de la mayoría de la población, son capaces de exterminar poblaciones enteras para así poder mantener su estatus económico, social y político. Valga el ejemplo de Irak²⁰

Hay en ella un desconocimiento de la singularidad humana y por lo tanto del rostro del otro que replantea la relación global con la alteridad. El otro es responsabilidad adquirida en la existencia propia que exige protección en todo momento, la negación de esta realidad es ir en contra de las diferencias y de lo externo que me conforma como sujeto. El otro es un sin límite que nos perseguirá siempre.

Consideraciones finales

La humanidad ha ido constituyendo un estilo de vida conforme a determinados pensamientos, sentidos o visiones del hombre y del mundo, generalmente en consonancia con lo común, con lo habilitado y consensuado social e históricamente. Sin embargo, estos fundamentos en forma de parcelas, fueron creando fijaciones difíciles de mover. El pensamiento, encarcelado en sí mismo, se priva de la diversidad y asume como propias ideas totalizadoras.

Por ello lo oportuno y aspirado en este trabajo fue dar inicio a un proceso de transformación del pensamiento que tiene como base el cuestionamiento de los mandatos, en especial el de los Derechos Humanos, asumiendo que hay en cada sujeto una posibilidad de cambio y re significación que parte de la puesta en palabra: “Todo momento del tiempo histórico, en el que comienza la acción, es, al fin de cuentas, nacimiento y rompe, en consecuencia, el tiempo continuo de la historia”²¹

De esta manera, el discurso asume un poder capaz de romper la continuidad de ideales. Es decir, la permanencia de aquellas verdades teorizadas que han sido transmitidas y transformadas en referentes sociales. Las cuales por estar de la mano de lo conocido forman parte del gozo, aun sabiendo que se trata de procesos instituidos y ejercidos monopólicamente.

²⁰Op. cit

²¹ E. Lévinas (1977). *Totalidad e Infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme

¿Alguien sería capaz de hablar de la muerte de los Derechos Humanos como pilares de la modernidad?

Sin embargo, resultó necesario para pensar en esto el aporte de la teoría divergente de Emmanuel Levinas, quién nos invita a pensar desde el reconocimiento y la responsabilidad ante a un “otro” anterior al “yo”, un otro que nos trasciende: “La alteridad remite a una temporalidad que no es ya la del Uno. Rompe la unidad del tiempo y hace de la existencia del sujeto algo que tan sólo puede conquistar alguna certeza a partir de una experiencia abierta y llena de incertidumbre”²².

Es así que el otro, como responsabilidad propia indelegable, derroca la norma totalizadora para dar lugar a lo diverso como fuente de “lo inesperado sobre lo esperado”. No anula la subjetividad, sino que la conforma desde el vínculo con lo ajeno. Emmanuel Levinas propone la reivindicación de las diferencias aniquiladas en la modernidad desde la hospitalidad, desde ésta característica bondadosa y sensible del sujeto que lo conecta con el otro extranjero. Entendiendo que la existencia propia y todo lo que deviene luego no es más que el advenimiento de un Otro antecesor que me condiciona.

El derecho de los seres humanos se halla en ese encuentro consolidado y no en la proclamación de los mismos: “El Estado justo saldrá de los justos y de los santos más bien que de la propaganda y de la predicación”²³. De igual manera nos queda una pregunta pendiente que dará pie a posibles nuevas investigación ¿Cómo podemos pensar la idea del otro infinito desde una mentalidad finita?

²² P Fontaine. A, Simhon. & P, Carrique (2007). Emmanuel Levinas: Phénoménologie, Éthique, Esthétique Et Herméneutique.

²³ E. Lévinas. (2009). Filosofía, justicia y amor. *Topologik. Revista Internacional de ciencias de la filosofía*, (6).

Bibliografía

Aguirre García, J. C., & Jaramillo Echeverri, L. G. (2006). El otro en Levinas: una salida a la encrucijada sujeto-objeto y su pertinencia en las ciencias sociales. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 4(2), 47-71.

Balcarce, G. (2014). Hospitalidad y tolerancia como modos de pensar el encuentro con el otro. Una lectura derrideana. *Estudios de filosofía*, (50), 195-213.

Bornapé, A. (2019). Memoria y judaísmo en Emmanuel Lévinas. *Enfoques: revista de la Universidad Adventista del Plata*, 31(1), 69-89.

Cervantes, A. G. (2004). Lévinas frente a la modernidad. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*.

Derrida, J. (1999). No escribo sin luz artificial (pp. 133-140). Cuatro ediciones.

Fontaine, P., Simhon, A., & Carrique, P. (2007). Emmanuel Levinas: Phénoménologie, Éthique, Esthétique Et Herméneutique.

De Sousa Santos, B. (2006). *Conocer desde el Sur - Para una cultura política emancipatoria*. Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales

Giubbani, A. G. (2011). Emmanuel Levinas: humanismo del rostro. *Escritos*, 19(43), 337-349.

Gómez, E. S. (2005). Modernidad y libertad. *Estudios Políticos*, (26), 9-24.

Lévinas, E. (2009). Filosofía, justicia y amor. *Topologik. Revista Internacional de ciencias de la filosofía*, (6).

Lévinas, E. (2006). *Los imprevistos de la historia*. Sígueme.

Lévinas, E. (1987). *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme.

Nietzsche, F. (1994). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. NoBooks Editorial.

Parellada, R. (2010). Filosofía y derechos humanos. *Arbor*, 186(745), 799-807.

Rolland, J. (2006). Ética como filosofía primera Emmanuel Lévinas. *Revista de Filosofía A Parte Rei*, (43).

Skliar, C. (2010). Los sentidos implicados en el estar-juntos de la educación. *Revista educación y pedagogía*, (56), 101-111.

Wallerstein, I. M. (2001). *Conocer el mundo, saber el mundo: el fin de lo aprendido: una ciencia social para el siglo XXI*. Siglo XXI.