



Fronteras de la Historia

ISSN: 2027-4688

ISSN: 2346-1780

Instituto Colombiano de Antropología e Historia

Villa Monsalve, Jhonnattan Stivel
EMMANUEL LEVINAS Y SEYLA BENHABIB: DERECHOS
HUMANOS COMO DERECHOS DE LOS OTROS
Fronteras de la Historia, vol. 5, núm. 2, 2017, pp. 461-478
Instituto Colombiano de Antropología e Historia

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.2425>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=498955549010>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UAEH  redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto



EMMANUEL LEVINAS Y SEYLA BENHABIB: DERECHOS HUMANOS COMO DERECHOS DE LOS OTROS

Emmanuel levinas and seyla benhabib: human rights and
rights of others

Artículo de reflexión no derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.2425>

Recibido: 21 de diciembre de 2016 / Aceptado: 13 de febrero de 2017 / Publicado: 23 de junio de 2017

*Jhonnattan Stivel Villa Monsalve**

Resumen

Emmanuel Levinas y Seyla Benhabib consideran que no es posible hablar de derechos humanos sin la presencia del otro. Para estos filósofos, los derechos humanos deben constituirse a partir del reconocimiento de los demás en sus particularidades culturales, sociales, religiosas y demás. Por eso, los derechos humanos no podrían implementarse siempre de la misma forma en todas las comunidades humanas. Teniendo en cuenta esto, en este artículo se analizan los argumentos que dan Emmanuel Levinas y Seyla Benhabib sobre la importancia que tiene el reconocimiento del otro en su diversidad para la construcción y la implementación los derechos humanos. Se hace énfasis en que ni el filósofo lituano ni la filósofa turca aceptan el universalismo jurídico de los derechos humanos, pues ven en ello un atentado contra la diversidad de los otros y contra la diversidad de las comunidades humanas.

Palabras clave

Alteridad; Derechos humanos; Ética; Otro; Paz; Universalismo.

* Filósofo de la Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia. Estudiante de maestría en Filosofía de la misma universidad. Línea de investigación "Filosofía-literatura, hermenéutica, estética y fenomenología". Orcid 0000-0003-1727-8298. Correo electrónico: jhonnattan.villa@udea.edu.co

Abstract

Emmanuel Levinas and Seyla Benhabib consider that it is not possible to speak about human rights without taking others into account. For these philosophers, human rights should be built upon on the awareness of others and their cultural, social, religious and other particularities. This paper, taking all this into account, analyzes Emmanuel Levinas and Seyla Benhabib's arguments on the importance of being aware of others in their diversity to build and implement human rights. There is an emphasis that neither the Lithuanian nor the Turkish philosopher accept the juridical universalism of human rights, for they see it as a threat against diversity of others and human communities.

Keywords

Otherness; Human rights; Ethics; Other; Peace; Universalism.

Introducción

Tras su experiencia como prisionero de guerra durante la Segunda Guerra Mundial, Emmanuel Levinas mostró un gran interés por desarrollar una filosofía que tuviera en consideración la importancia del otro como sujeto único en sus particularidades. Esta filosofía (Levinas, 2001, 2014) surgió como respuesta a los regímenes totalizantes y a los horrores cometidos por los nazis contra minorías étnicas (judíos y gitanos, principalmente) y grupos disidentes. Por su parte, Seyla Benhabib (2005, 2008), basada en el pensamiento de Hannah Arendt (1998), también ha mostrado en su filosofía un gran interés por el otro, pero entendido como extranjero, ciudadano y refugiado.

En *Alteridad y trascendencia*, Levinas (2014) aborda la importancia del otro en el discurso de los derechos humanos. Benhabib (2011) hace lo mismo en su obra *Diversity and adversity*, concretamente en el capítulo *Another Universalism: On the Unity and Diversity of Human Rights* (Benhabib, 2008). Ambos filósofos consideran que sin la presencia del otro no es posible hablar de derechos humanos y que estos no están estrictamente supeditados a discursos políticos homogenizantes y universalistas.

En este escrito se analizan los argumentos de Emmanuel Levinas (2001, 2014) y Seyla Benhabib (2005, 2008) sobre la importancia que tiene el reconocimiento del otro en su diversidad para la construcción y la implementación de los derechos humanos. Se parte de la idea de que el universalismo jurídico de los derechos humanos es un atentado contra la diversidad de los otros y contra la diversidad de las comunidades humanas tanto en la filosofía de Levinas, como en la de Benhabib. Así pues, se inicia mostrando por qué para Levinas los derechos humanos no pueden ser pensados ni aplicados cuando no hay conciencia ni reconocimiento del otro. Después de esto, se analizará lo que Benhabib entiende por derechos de los otros y por qué los considera un elemento fundamental para la discusión sobre los derechos humanos. Finalmente, con base en el pensamiento de Levinas y Benhabib, se dilucidará cómo podría entenderse los derechos humanos en relación con la ética de la alteridad.

El otro, la ética, la paz y los derechos humanos en la filosofía de Emmanuel Levinas

Una de las mayores preocupaciones de Levinas (2014) fue comprender al otro en sus particularidades. Sin embargo, ese otro aparecía en su filosofía como un ser inaprehensible e incognoscible a partir de las categorías cognoscitivas del Yo de la filosofía tradicional. El otro para Levinas es ese ser que nos invita a su encuentro no para conocerlo ni dominarlo, sino para acogerlo tal como es. Pero ese encuentro con el otro solo es posible en la apreciación de su rostro. El rostro muestra al otro tal como es, es decir, como un ser vulnerable. Al respecto, Levinas (2014) dice que:

[e]l rostro es señorío y lo sin-defensa mismo (...). Bajo el contenido que se da a sí mismo traspasa toda su debilidad y, al tiempo, surge su mortalidad (...). Este rostro del otro (...) es también [quien] me ordena: "No matarás" (p. 83).

Esta definición nos permite ver que el otro es un ser finito y vulnerable que debo atender a fin de preservar su vida; en consecuencia, el mandato "no matarás" me interpela a ir a su encuentro y a su cuidado.

Ser responsable del otro implica pensar en el otro. Pero este pensar no se reduce solo a la elaboración de representaciones. Según Levinas (2014), si en un pensamiento ético solo nos representamos al otro desde nuestras particularidades individuales, lo que resultamos haciendo de él no es más que imagen. "Pues bien, en la imagen el pensamiento accede al rostro del otro reducido a sus formas plásticas, sean estas exaltadas y fascinantes o procedentes de una imaginación exacerbada" (Levinas, 2014, p. 96). En otras palabras, la imagen está imposibilitada para decir lo que es en realidad ese rostro del otro. La imagen solo da cuenta de las representaciones de la cosa que es pensada, pero no ofrece nada para conocerla. Así, para ser responsable del otro no basta solo con representárnoslo ni formarnos idea de él. La responsabilidad para con el otro es conocimiento y reconocimiento del otro porque "[esta] me asigna y me reclama como si la muerte invisible a la cual hace frente el rostro del otro -unicidad separada de todo conjunto- fuera mi asunto" (Levinas, 2014, p. 97).

Por otra parte, la responsabilidad invita al Yo a salir de sí para ir al encuentro con el otro. Vista así, debe ser entendida como un acompañar al otro en su situación de finitud –lo cual permite el reconocimiento de la finitud propia–. “La responsabilidad [es] un mandamiento de no dejar solo al otro en su última extremidad” (Levinas, 2014, p. 97). Si este mandamiento es quebrantado, es decir, si abandonamos al otro en su mayor vulnerabilidad, nos convertimos en cómplices de su sufrimiento.

Según Levinas (2014), reconocer la vulnerabilidad del otro nos lleva a reconocer los derechos de los otros. “*El derecho del hombre, absoluta y originalmente*, no adquiere sentido sino en el *otro*” (Levinas, 2014, p. 97). Visto de esta manera, los derechos humanos –como derechos de los hombres– son un asunto ético. No se puede hablar de derechos de los hombres, si no se tiene en cuenta la presencia del otro, pues el otro es el sujeto de derecho porque nos interpela a su encuentro, a su reconocimiento y a ser partícipes de su vulnerabilidad¹. Empero, en el discurso de los derechos humanos el otro no es más que una imagen, un medio que se usa para implementar un discurso centralizado y homogenizante (Levinas, 2014, p. 101).

Lo anterior también aplica al discurso sobre la paz. Según Levinas (2014), el modelo de paz que se ha querido implementar a nivel mundial es el modelo logrado tras el final de la II Guerra Mundial, es decir, una paz sin un pleno conocimiento y sin reconocimiento del otro. Esta paz no puede ser interpretada como una paz que se construye a partir de lo verdadero. Y lo verdadero es el reconocimiento del otro.

Paz a partir de la Verdad. A partir de la verdad de un saber en el que lo diverso, en lugar de oponerse, se pone de acuerdo o se une; al extranjero se le asimila; y al otro se concilia con la identidad de lo idéntico en cada uno. Paz como retorno de lo múltiple a la unidad, según la idea platónica o neoplatónica de lo Uno. Paz a partir de la verdad que –maravilla de las maravillas– dirige a los hombres sin forzarlos ni combatirlos, que los gobierna o los retiene sin esclavizar, que puede convencer por el discurso en lugar de vencer y que domina los

¹ En la filosofía de Levinas (2014) el Yo también es sujeto de derecho, pero solo si se comprende a sí mismo como el otro.

elementos hostiles de la naturaleza por el cálculo y el saber hacer de la técnica. Paz a partir del Estado que sería reunión de hombres participando en las mismas verdades ideales (Levinas, 2014, p. 101).

Entonces, la paz es asimilación del otro, una acogida del extranjero, pero no para vencerlo ni dominarlo, sino para ser partícipes con él de la diferencia y de eso que nos hace hermanos, a saber, la vulnerabilidad. Por eso, la paz se concibe en la filosofía de Levinas (2014) como “relación con una alteridad irreductible a un género común donde, ya en comunidad lógica, no sería sino alteridad relativa” (p. 105). Dicho de otra forma, la paz es un encuentro permanente con el otro. Además, no se debe entender como la culminación de un conflicto, porque después de los conflictos lo que permanece es ese rostro del otro, que “no es desvelamiento sino pura indigencia de la exposición extrema a la muerte, la mortalidad misma” (Levinas, 2014, p. 106), invitándonos a atender su vulnerabilidad.

La paz es una respuesta ética que damos al otro por el hecho de ser responsable de él. Sin este sentido de responsabilidad por el otro, el discurso de la paz para Levinas (2014) carece de sentido. Sin embargo, Levinas considera que es necesario indagar más por esa relación de responsabilidad que se tiene con los demás, pues esta no dice cómo ser responsables del otro ni por qué el otro aparece como sujeto del cual es necesario responsabilizarse. Si no sabemos cómo responder por el otro, tampoco sabremos cómo atender su vulnerabilidad. Entonces, ¿cómo entender que somos responsables del otro?

Levinas (2014) introduce el concepto de justicia para responder a esta cuestión. La justicia es el fundamento de la relación con los hombres. A partir de esta hay que hacer consciencia del otro y de la comunidad humana en relación con las estructuras políticas y las leyes de la sociedad. Solo en este contexto entran en juego los derechos humanos, pues estos cumplen una importante función social, a saber, hacer posible la construcción de la paz y el encuentro con el otro.

Es necesario resaltar que en la filosofía de Levinas (2014) los derechos humanos no son importantes como teoría política y ética. La importancia de los derechos humanos radica en el otro, pues ellos “no son ni el principio ni la justificación de este ‘privilegio’² adherido *a priori* a la persona humana” (Levinas, 2014, p. 112). En este sentido, los derechos humanos no deben buscarse por fuera del hombre, pues es este quien permite el encuentro con el otro. Si el hombre no es el fundamento mismo del derecho, el sentido del derecho no sería novedoso.

Ahora bien, señala Levinas (2001) que: “[el descubrimiento] de que, a título de derechos humanos, se asignen al hecho mismo de ser hombre (...), señala sin duda un momento especial en la conciencia occidental” (p. 243). Estos derechos tienen como fundamento intrínseco dos mandamientos bíblicos, a saber, “no matarás” y “amarás al prójimo”. Del primero ya habíamos mencionado que el mandamiento que nos demanda cuidado del otro. Del segundo, podríamos decir que es el imperativo que nos lleva al encuentro con el otro y a su reconocimiento. Indudablemente, en estos mandamientos aparecen como una obligación, y apelando a la tradición judía de Levinas, son una obligación religiosa sustraída de la Torá³. Pero esta obligación es “obligación de evitar al hombre los sufrimientos y humillaciones de la miseria, del vagabundeo (...), así como de preservarle contra la violencia y crueldad de los seres vivos” (Levinas, 2001, pp. 243-244). Así, los mandamientos “no matar” y “amar al prójimo” aparecen como principios básicos que sirven para enfrentar problemas.

Pero los derechos humanos son más que una obligación; ellos son la respuesta ética que le damos al sufrimiento del otro. Esta idea, empero, resulta ser bastante problemática en la filosofía de Levinas (2001). Según Edgar Antonio López (2010), “en la filosofía levinasiana existe un problema para hablar de los derechos humanos, pues para el filósofo lituano-francés la noción de humanidad no coincide con la de género humano” (p. 110). Con esto no se quiere decir que Levinas critique estrictamente la teoría de los derechos humanos. Lo que busca resaltar López es que el concepto de humanidad aparece en la

² Cuando Levinas (2014) habla de privilegios se refiere a las condiciones sociales y psicológicas y al estado cultural, técnico y económico de una sociedad. Según el filósofo de Kaunas, estas condiciones no están por encima de lo humano.

³ En la tradición cristiana la Torá se conoce como Pentateuco.

filosofía de Levinas como un concepto bastante general, como una imagen que no da cuenta de lo que es la humanidad como tal. Por esta razón, Edgar Antonio López sostiene que en la filosofía de Levinas no se habla de derechos humanos, sino de derechos del hombre, pues es el hombre quien siempre aparece como otro interpelándonos a su encuentro.

Según López (2010), “en la modernidad el discurso de los derechos humanos, basado en las nociones de libertad y de igualdad, pretendió abarcar a la humanidad toda, cuyos miembros supuestamente comparten una misma dignidad” (p. 110). Para Levinas (2001), en cambio, el otro, y cada otro, es el portador de la dignidad humana. La dignidad humana no existe fuera del hombre y no podemos hablar de ella como una individualidad, ya que no es una igualdad. Por eso, “es la diferencia y no la igualdad la que posibilita desde la perspectiva levinasiana una preocupación auténtica por aquello que se identifica como derecho del Otro” (López, 2010, p. 111).

En resumen, en la filosofía levinasiana el reconocimiento de los derechos del otro solo puede darse en el marco del reconocimiento del otro (López, 2010). Este reconocimiento no implica que ese otro deba ser reducido, vencido y dominado. Los derechos del hombre solo son posibles en la relación ética que establecemos con el otro en sus diferencias. En esto radica la ética de Levinas y la crítica al universalismo de los derechos humanos. El discurso de los derechos humanos se basa en el principio de igualdad entre los hombres, haciendo a los individuos idénticos los unos a los otros (López, 2012). Los derechos del hombre, en cambio, reconocen al otro como unicidad incomparable debido a sus características como otro; mediante estos no se pretende homogeneizar a ningún individuo, sino atender su sufrimiento. Por eso, cuando se habla de derechos del hombre “se [habla] de Otro que tiene palabra y cuya palabra es un grito que clama justicia. El rostro y el grito de cada persona que ve vulnerados sus derechos son el rostro y el grito de toda la humanidad” (López, 2010, p. 113).

“El derecho a tener derechos”: el problema del universalismo de los derechos humanos en Seyla Benhabib

Según Seyla Benhabib (2008), uno de los problemas que tiene la teoría de los derechos humanos es su pretensión universalista en sentido cultural, metafísico, moral, legal, e incluso, religioso. Siguiendo a Hannah Arendt (1998), Benhabib (2008) defiende que, “existe un derecho moral fundamental, el ‘derecho a tener derechos’” (p. 175). Ese derecho se entiende como ser reconocido por los otros, y reconocer a los otros, como una persona de derechos morales y legales dentro de una comunidad humana. Por eso Benhabib (2008) analiza el discurso de los derechos humanos a partir de las implicaciones políticas y filosóficas que estos tienen, pues “[la] unidad y la diversidad de los derechos humanos sólo se puede defender desde la base de un compromiso de formas democráticas de gobierno, así como con una sociedad civil y una esfera pública libres” (p. 175).

El problema de los derechos humanos, sin embargo, está en que estos se establecen como un discurso válido para todos los hombres en todas las comunidades y en todas las circunstancias. Cuando hablamos de derechos humanos, hablamos de normas morales que homogenizan a todos los individuos bajo el concepto de libertad y dignidad. Esto es lo que critica Benhabib (2005) porque, según ella, desde la Declaración Universal de los Derechos Humanos en 1948, todos los individuos –especialmente los extranjeros, los refugiados y los aislados social y políticamente– están sometidos a un régimen internacional de derechos humanos. Este régimen puede definirse como “conjunto de regímenes regionales y globales interrelacionados que se superponen parcialmente y que incluyen tratados de derechos humanos junto con la ley internacional consuetudinaria» (Benhabib, 2005, p. 17); y con base en este se buscan resolver tres problemas políticos actuales, a saber, los crímenes contra la humanidad y los crímenes de guerra, las intervenciones humanitarias y la migración transnacional. Aquí solo se abordarán brevemente los dos primeros.

El concepto de crímenes contra la humanidad se articuló por primera vez por las potencias aliadas en los juicios de Nuremberg contra los criminales nazis (Benhabib, 2005). Este concepto estipula que el Estado y sus miembros deben responder por el otro cuando contra él se han cometido hostilidades extremas –limpieza étnica, ejecuciones en masa, violaciones y castigos crueles e inusuales– bajo ciertas normas comunes como el respeto a la vida. Según Benhabib (2005), estas acciones, en caso de juicio, pueden constituir bases suficientes para acusación; lo mismo sucede con el procedimiento de los individuos que las han cometido, así estos pertenezcan o hayan pertenecido a una institución estatal o sido subordinados al cumplimiento de una orden.

La frase del soldado y el burócrata –“Solo estaba cumpliendo con mi deber”–, ya no es un argumento aceptable para abrogar los derechos humanos de la humanidad en la persona del otro, incluso, y especialmente, cuando el otro sea su enemigo (Benhabib, 2005, p. 18).

Los juicios contra los crímenes de lesa humanidad se han configurado como el principio fundamental de las intervenciones humanitarias. Por ejemplo, la limpieza étnica y los constantes crímenes contra la población de Bosnia y Kosovo sirvieron para que los Estados Unidos y los miembros de la OTAN intervinieran estos territorios. Esta intervención, como señala Buchanand (como se citó en Benhabib, 2005), fue considerada como una “*obligación moral generalizada* de terminar con acciones tales como el genocidio y los crímenes contra la humanidad” (p. 18). Así pues, ante estos casos, los derechos humanos priman sobre la soberanía de los pueblos, pues lo que se busca es defender al otro en su vulnerabilidad.

Visto de esta forma, la aplicación de los derechos humanos parece ser una imposición política y moral. Ejemplos como la condena a los crímenes de lesa humanidad y la intervención humanitaria muestran que bajo el discurso de los derechos humanos al otro se trata como un igual, como sujeto homogéneo y semejante y no como sujeto único en sus particularidades nacionales, étnicas, religiosas, culturales, entre otras. Dicho desde una perspectiva levinasiana, este modelo de derechos humanos aparece como un desconocimiento del otro

y no como una respuesta a su sufrimiento. Benhabib (2005) interpreta esto como un universalismo jurídico y político que desconoce las particularidades de cada comunidad humana.

El universalismo jurídico y político de los derechos humanos tiene sus bases en posturas filosóficas hegemónicas y centralizadas (Benhabib, 2005). Para ejemplificar esto, Benhabib (2005) toma algunos de los postulados de Edmund Husserl (1991), quien consideraba que la crisis de las ciencias europeas ponía en peligro el racionalismo filosófico occidental y la permanencia de ese espíritu europeo, que solo puede verse reflejado en la manera de pensar de los mismos europeos y los estadounidenses. Esto permite ver parte de nuestra realidad actual y de la manera en la que, a nivel moral y político, nos relacionamos con el otro⁴. Si Husserl apelaba a una permanencia del espíritu racional europeo, actualmente el discurso de los derechos humanos –y con este, el de la democracia– sugiere una occidentalización de todas las comunidades humanas. La respuesta de Benhabib (2005) a esta problemática es la defensa de la idea de que existe un derecho moral fundamental, a saber “el derecho a tener derechos”. La idea no es propiamente de Benhabib, sino de Hannah Arendt (1998) y se define como reconocimiento del otro⁵.

Benhabib (2005) toma en consideración que el debate que genera el discurso sobre los derechos humanos ha generado diversas acepciones de lo que estos derechos son e implican. De hecho, “existe un amplio desacuerdo en el pensamiento contemporáneo sobre la justificación filosófica y el contenido de

⁴ Husserl, en su libro *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1991), describe el espíritu europeo como un espíritu superior de la siguiente manera: «Formulemos la pregunta: ¿cómo se caracteriza la figura espiritual de Europa? O sea, Europa no en un sentido geográfico, no desde el punto de vista de los mapas, como si fuera posible determinar el conjunto de los hombres que coexisten aquí territorialmente como humanidad europea. Los “dominios” ingleses, los Estados Unidos, pertenecen claramente, en un sentido espiritual, a Europa; no así los esquimales o los indios de las tiendas de campaña de las ferias anuales, ni los gitanos que vagabundean continuamente por Europa. Es manifiesto que bajo el rótulo de Europa lo que está en juego es la unidad de una vida espiritual, de un hacer y de un crear: con todos los objetivos, intereses, preocupaciones y esfuerzos, con las configuraciones teleológicas, con las instituciones y organizaciones» (Husserl, 1991, p. 328).

⁵ Al respecto, Hanna Arendt dice en *Los orígenes del totalitarismo* (1998) que: «llegamos a ser conscientes de la existencia de un derecho a tener derechos (y esto significa vivir dentro de un marco donde uno es juzgado por las acciones y las opiniones propias) y de un derecho a pertenecer a algún tipo de comunidad organizada, sólo cuando emergieron millones de personas que habían perdido y que no podían recobrar estos derechos por obra de la nueva situación política global. Lo malo es que esta calamidad surgió no de ninguna falta de civilización, del atraso o de la simple tiranía, sino, al contrario, que no pudo ser reparada porque ya no existía ningún lugar “civilizado” en la Tierra, porque, tanto si nos gustaba como si no nos gustaba, empezamos a vivir realmente en Un Mundo” (Arendt, 1998, 247). Esta propuesta de Arendt puede entenderse como una exigencia por el cumplimiento de los derechos humanos y por el respeto de la humanidad del otro.

los derechos humanos” (Benhabib, 2005, p. 18). Esto no quiere decir que las reflexiones filosóficas sobre los derechos humanos hayan aumentado. Antes bien, Benhabib (2005) considera que ha sido el discurso político sobre los derechos humanos el que ha prevalecido últimamente. Pese a esto, algunos defienden que los derechos humanos constituyen “el núcleo de una moralidad universalista tenue” (Michael Walzer), mientras que otros argumentan que éstos conforman “condiciones razonables para un consenso político mundial” (Martha Nussbaum). Otros estrechan el concepto de derechos humanos a “un estándar mínimo de instituciones políticas bien-ordenadas para todos los pueblos” (John Rawls) y advierten que es necesario diferenciar entre la lista de derechos humanos incluida en la Ley de los Pueblos, defendible desde el punto de vista de una razón pública mundial, y la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 (Benhabib, 2008, p. 180).

Estas tres acepciones de los derechos humanos resultan problemáticas; ninguna de ellas asume una postura real por el reconocimiento de los derechos del otro. Por ejemplo, la propuesta de “un núcleo de moralidad universalista tenue” (Walser, como se citó en Benhabib, 2008) hace una invitación al análisis comparativo de todos los principios morales de todas las comunidades humanas y resulta reduccionista y excluyente, pues, según Benhabib (2008), no llevaría al reconocimiento de las particularidades sociales, culturales y religiosas de los otros; además “los mandatos negativos contra la opresión y la tiranía’ de Walzer serían compatibles con enormes grados de desigualdad entre los géneros, clases, castas y grupos religiosos” (Benhabib, 2008, p. 180). Por otra parte, la propuesta de Nussbaum (como se citó en Benhabib, 2008) tampoco resulta viable, porque se basa demasiado en una antropología filosófica de las capacidades humanas y no distingue entre principios morales, prerrogativas legales, el principio de los derechos y la agenda de los derechos. En otras palabras, para la filósofa turca, la propuesta de Nussbaum “ignora el modo en que pueden emerger variaciones legítimas en las interpretaciones, contextualización y aplicaciones de los derechos humanos” (Benhabib, 2008, p. 181). Y por último, la propuesta de Rawls de “un estándar mínimo de instituciones políticas bien-ordenadas para todos los pueblos” (como se citó en Benhabib, 2008, p. 180), tampoco convence a Benhabib (2008) porque estas instituciones no darían cuenta de las particularidades contextuales, sociales, culturales, reli-

gias y de género de todas las comunidades humanas. Así pues, el problema de la teoría de los derechos humanos radica en la manera en la que estos son comprendidos y cómo se quieren aplicar.

La Declaración Universal de los Derechos Humanos, no obstante, es un documento más cercano al derecho internacional público. Según Benhabib (2008), estos documentos han sido concebidos como concesiones políticas y su abordaje filosófico resulta ser bastante confuso. Por eso, es necesario considerar una definición más robusta de los derechos humanos, y para ello, hay que entenderlos como “derecho a tener derechos”. Esta definición no es propia de Seyla Benhabib. La filósofa turca la toma del pensamiento de Hannah Arendt para reconceptualizarlos en términos no políticos y estatales, sino como “la exigencia de cada persona humana a ser reconocida y protegida como una personalidad jurídica por la comunidad mundial” (Benhabib, 2008, p. 182). Efectivamente, durante la primera mitad del siglo XX, el hecho de no pertenecer a un estado o ser excluido de una nación implicaba perder todos los derechos y ser excluido como persona de derecho. En ese sentido, la propuesta de Hannah Arendt (1998) de un “derecho a tener derechos” solo es posible, según Benhabib (2005, p. 46), dentro del reconocimiento del sujeto en una comunidad política. Con base en esto, ya no sería posible pensar en una implementación universalista y homogénea de los derechos humanos; de hacerse, no solo se estaría desconociendo al otro como sujeto de derechos, sino también a la comunidad a la que pertenece. La noción de derecho a tener derecho que plantea Benhabib, en consecuencia, debe entenderse como una crítica al proyecto universalista del discurso de los derechos humanos.

Pero ¿qué es universalismo? Este concepto tiende a dos acepciones según Benhabib (2008). En primer lugar, “universalismo puede significar la creencia que existe una naturaleza humana fundamental o una esencia que define quienes somos” (Benhabib, 2008, p. 185). A esta acepción pertenecen los estudios sobre las pasiones humanas, los instintos y las emociones, todo ello susceptible de ser analizado racionalmente. La segunda acepción de universalismo alude a la *estrategia justificatoria* de los debates filosóficos contemporáneos usada por hermeneutas, contextualistas y posestructuralistas para mostrar cómo el contexto y las condiciones culturales, económicas y psicológicas del hombre

determinan su acción. La tercera definición de universalismo es: “principio de que todos los seres humanos, independientemente de su raza, género, orientación sexual, capacidades físicas o psíquicas, trasfondo cultural, étnico, lingüístico o religioso, tienen derecho a igual respeto moral” (Benhabib, 2005, p. 186). Por último, universalismo se define como conjunto de normas morales y legales aplicables a todos los hombres, en todos los contextos.

Todas estas nociones de universalismo son presentadas por Seyla Benhabib (2008) para argumentar que los derechos humanos no pueden ser abordados como norma jurídica válida para todos los hombres. No obstante, la justificación de los derechos humanos “no puede avanzar sin el reconocimiento de la libertad comunicativa del otro, esto es, de derecho del otro de aceptar como legítimas sólo aquellas reglas de acción cuya validez ha resultado convencida con razones” (Benhabib, 2008, p. 187). La justificación de los derechos humanos descansa en un universalismo moral, a saber, el respeto por el otro en tanto que es un ser capaz de comunicarse libremente para aceptar y rechazar reglas de acción. En este sentido, en la filosofía moral de Benhabib (2008), los derechos humanos solo son válidos cuando se escucha al otro en –y desde– sus particularidades.

Por otra parte, Benhabib (2008) afirma que al escuchar al otro y al reconocerlo como sujeto con libertad comunicativa, “nuestras diferencias (...) más que excluirse se complementan (...), anticipan[do] experiencias de altruismo y de solidaridad” (p. 191). Este complemento en las diferencias no solo debe entenderse como reconocimiento del otro, sino también como autorreconocimiento y reconocimiento recíproco. Solo allí, añade Benhabib, es posible poseer el “derecho a tener derechos”. Este es el verdadero sentido del universalismo porque el universalismo no consiste en una esencia o naturaleza humana que se nos dice que todos tenemos o poseemos, sino más bien en experiencias de establecer una comunalidad a través de la diversidad, conflicto, división y lucha. El universalismo es una aspiración, un objetivo moral por el que pelear; no es un hecho, una descripción del modo en que el mundo es (Benhabib, 2008, p. 191).

De acuerdo con esta consideración, los derechos humanos, en tanto derechos a tener derechos, más que un discurso político y jurídico son el lugar donde podemos escuchar al otro para reconocerlo y autorreconocernos, a fin de poder construir con él, desde la diversidad y la diferencia, comunidad humana.

Levinas, Benhabib y el reconocimiento del otro como fundamento de los derechos humanos

El otro se introduce en la filosofía de Emmanuel Levinas (2014) y de Seyla Benhabib (2008) como el principio fundamental de toda relación ética, política y moral. El otro es quien nos interpela a su encuentro, a su vulnerabilidad y a hacernos responsables de él siempre que nos sea posible (Levinas, 2014). El otro es también agente libre que tiene la capacidad de comunicarse con sus otros para debatir normas de acción (Benhabib, 2008). Sin la presencia del otro sería imposible hablar de ética o de derechos humanos. Sin embargo, hay algunas diferencias entre Levinas y Benhabib con respecto a la manera en la que se abordan los derechos humanos. En Levinas (2014) los derechos humanos se entienden como una demanda a atender y evitar el sufrimiento de los otros. Estos derechos no se circunscriben a ninguna doctrina política ni a ningún proyecto moral, pues siempre se han suscitado de manera intrínseca en las relaciones éticas. Los mandamientos “no matarás” y “amarás al prójimo”, por ejemplo, dan cuenta de ello. En cambio, Benhabib (2008) considera que el discurso de los derechos humanos es un discurso político, que manifiesta que el otro tiene derecho a tener derechos porque es un sujeto comunicativo que nos interpela a su reconocimiento. Estas diferencias, empero, no establecen entre sí una oposición. De hecho, la propuesta de Benhabib de los derechos humanos como derechos del otro complementa bien la propuesta de una ética de Emmanuel Levinas. Si se comparan ambas posturas filosóficas es posible hallar en ellas la necesidad de ir al encuentro del otro, ya sea mirando su rostro vulnerable, finito y único en su particularidad, o bien, escuchándolo libremente aceptar y rechazar las normas de acción que le son presentadas.

Resulta interesante contrastar que la filosofía de Levinas (2014) y la de Benhabib (2008) se han interesado en el otro como la verdadera justificación de los derechos humanos y de toda relación ética. Por eso, al mirar y al escuchar al otro en sus particularidades podemos saber cuáles son sus necesidades reales y de qué manera podemos atenderlas. Sin este principio es imposible hablar de derechos humanos. En la filosofía levinasiana, los derechos humanos son la respuesta ética que le damos al sufrimiento del otro. En el pensamiento de Benhabib, los derechos humanos se entienden como el reconocimiento del otro como ser que pertenece a la comunidad humana y, en libertad, puede comunicarse con ella.

Así, los derechos humanos no deben entenderse como absolutos morales y jurídicos ni en la filosofía de Levinas (2014) ni en la filosofía de Benhabib (2008), pues ambos pensadores consideran que un absolutismo moral y jurídico de los derechos humanos no hace más que convertir al otro en instrumento útil para justificar un proyecto que busca la homogenización de cada individuo, a fin de ser válido para todos. En respuesta a esta pretensión homogenizante, el elemento más importante de los derechos humanos es el otro con sus particularidades, su carga histórica, cultural, social y moral (Benhabib, 2008; Levinas, 2014). Por eso, en la filosofía de Levinas, el otro es el prójimo, es decir, el extranjero; aquel individuo que no se comporta según nuestros cánones morales y nuestras convenciones sociales. Si a este prójimo le imponemos normas que van en contra de su rostro, esto es, de lo que él es como otro, lo estaríamos marginando, dominando, venciendo y excluyendo; no estaríamos respondiendo éticamente a su finitud ni a su vulnerabilidad. En la filosofía de Benhabib, esto no es más que desconocimiento del otro como sujeto que, en la medida en que pertenece a una comunidad humana, nos interpela a reconocer que, como nosotros, también tiene derecho a tener derechos.

Conclusiones

Las reflexiones de Emmanuel Levinas (2014) y Seyla Benhabib (2008) sobre los derechos de humanos, interpretadas desde la importancia del reconocimiento del otro, es decir, desde una perspectiva de alteridad, generan una importante discusión de carácter ético y político, pues ponen en cuestión la noción de que los derechos humanos son un principio moral y jurídico válido para todos los hombres. Así, estos filósofos invitan a entender los derechos humanos no desde un discurso homogenizante, sino desde la comprensión de los demás como sujetos diferentes, pero igual de finitos y vulnerables que nosotros.

La importancia del otro en el establecimiento de las relaciones éticas invita a reflexionar en lo importante que es la construcción de un discurso heterogéneo, pluralista y pluricultural de los derechos humanos. Basados en la filosofía de Emanuel Levinas (2014) y Seyla Benhabib (2008), un discurso de los derechos humanos sin el reconocimiento del otro puede interpretarse como un discurso totalizante que desconoce que el hombre es un ser diverso y que nosotros somos el otro para los demás.

En lo tocante al universalismo de los derechos humanos, vale la pena destacar que Levinas (2014) y Benhabib (2008) consideran que este solo es aplicable cuando se mira y se escucha al otro sin querer dominarlo, vencerlo o hacerlo parte de un sistema de normas que le son ajenas. En este sentido, los derechos humanos sólo podrían ser considerados como derechos universales cuando en ellos se reconoce que lo más importante es responder por la vulnerabilidad del otro.

Conflicto de intereses: el autor declara la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación comercial de cualquier índole. Asimismo, la Universidad Católica Luis Amigó no se hace responsable por el manejo de los derechos de autor que los autores hagan en sus artículos, por tanto, la veracidad y completitud de las citas y referencias son responsabilidad de los autores.

Referencias

- Arendt, H. (1998). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.
- Benhabib, S. (2005). *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*. Barcelona, España: Gedisa.
- Benhabib, S. (2008). Otro universalismo: sobre unida y diversidad de los derechos humanos. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, (39), 175-203.
- Husserl, E. (1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona, España: Crítica.
- Levinas, E. (2001). *Entre nosotros: ensayos para pensar en el otro*. Valencia, España: Pre-Textos.
- Levinas, E. (2014). *Alteridad y trascendencia*. Madrid, España: Arena Libros S.L.
- López, E. (2010). Derechos humanos como derechos de otros en Lévinas. *Cuadernos de Filosofía*, 31(103), 107-114.