

El lenguaje de la paz. Aportes para repensar los derechos humanos a partir de su potencial ético y relacional*

The Language of Peace. Contributions on Rethinking Human Rights Based on their Ethical and Relational Potential

FEDERICO VIOLA**

ANA MARÍA BONET DE VIOLA***

Universidad Católica de Santa Fe - CONICET

RESUMEN. El objetivo del presente estudio consiste postular un enfoque ético de los derechos humanos como derechos del otro, asumiendo dicho enfoque como punto de partida para la gestación de un pluralismo jurídico que contribuya a la consecución de una paz efectiva y auténtica. Para ello, se parte de la premisa de que el derecho debe ser capaz de afrontar las graves y todavía pendientes problemáticas sociales y ambientales que subyacen a las violaciones de los derechos humanos, sobre todo de los de contenido ecológico. A manera de conclusión se pone en evidencia la necesidad de un cambio radical del paradigma, para lo cual se propone una perspectiva de la ética como praxis lingüística en tanto dicha praxis posee el potencial para inspirar la reformulación de los derechos humanos, en vistas a revertir la dinámica de la violencia impuesta por la lógica

ABSTRACT. The aim of this study consists of postulating an ethical approach to Human Rights conceiving them as *rights of the other*, claiming that this approach represent a starting point for the development of a legal pluralism that contributes to the achievement of an effective and authentic peace. For this study is based on the premise that the law must be able to deal with the serious and still pending social and environmental problems that underlie the violations of human rights, especially those of ecological nature. By way of conclusion, the need for a radical change of the paradigm is evidenced, for which a perspective of ethics as a linguistic *praxis* is proposed, since such *praxis* has the potential to inspire the reformulation of human rights, for the purpose of reversing the dynamics of violence imposed by the

* El presente artículo fue desarrollado en el marco de los siguientes proyectos de investigación financiados por la Universidad Católica de Santa Fe, Argentina: “Fraternidad como camino para la paz. Aportes para repensar los Derechos humanos a partir de su potencial ético y relacional” (Res. CS 7158) y “Aspectos performativos del lenguaje. Sentido ético y político de los actos de habla y su correspondiente noción de subjetividad” (Res. CS 7144).

** fviola@ucsf.edu.ar / ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-6845-9270>.

*** abonet@ucsf.edu.ar / ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-9991-5475>.

identitaria que fundamenta el sistema jurídico vigente.

Palabras clave: acción lingüística; derechos humanos; ética; paz; teoría del derecho.

logic of identity underlying the current legal system.

Key words: Linguistic Action, Human Rights, Ethics, Peace, Theory of Law

Introducción

Este trabajo aborda la hipótesis de la insuficiencia estructural del derecho moderno, y particularmente del discurso clásico-liberal de los derechos humanos, para consolidar una paz auténtica y efectiva. Se parte de la premisa de que el concepto de sujeto de derecho, que funciona como eje del sistema jurídico occidental, está basado en una lógica identitaria que implica una violencia subrepticia respecto de lo diferente, respecto de cualquier forma de alteridad.

Sin soslayar el carácter diverso e incluso heterogéneo del sistema jurídico occidental, el cual no solo no constituye una entidad homogénea, sino que además presenta colisiones y contradicciones internas inocultables, el presente estudio se focaliza ante todo en la noción de subjetividad que le es común al sistema y a sus diversas realizaciones socio-históricas concretas. Se tematizan asimismo los postulados más básicos sobre los que se asienta y a partir de los cuales surgen precisamente los matices diferenciales que lo constituyen.

En efecto, la estructura individualista, antropocéntrica y subjetivista del derecho moderno, se basa en la lógica autorreferencial de la identidad, la cual resulta funcional a una dinámica expansiva y dominial de un *yo* libre, voluntarista, absoluto y soberano. La imposición y expansión de este *yo* –del sujeto moderno– sin embargo, ocurre a costa de la alteridad, que

debido a esto o bien queda relegada a la marginalidad, o bien resulta absorbida por la dinámica centrípeta de la mismidad totalizante.

Las consecuencias de esta lógica se traducen socialmente, por ejemplo, en las problemáticas de violencia relacionadas con los discursos en torno a la inseguridad y la delincuencia que, además de poner en crisis el paradigma de funcionalidad del ordenamiento jurídico como garantía de seguridad, ponen de relieve la insuficiencia por un lado del sistema de derechos humanos como garantía de humanidad, y por otro lado, más profundamente, del planteo subyacente respecto de la convivencia social (Zamora 2016, p. 143).

En el ámbito transnacional, las tensiones existentes entre las potencias mundiales, reflejadas en constantes provocaciones y amenazas, que introducen la sombra del riesgo de una posible tercera guerra mundial, son muestras de los intentos de autoafirmación de identidades autorreferentes que luchan por imponerse, que luchan por la hegemonía mundial (Rajagopal 2012). En efecto, no bastaron las dos guerras mundiales para desbaratar las pretensiones de hegemonía, y a menudo, los intentos paliativos de pacificación mundial –como la institución de Naciones Unidas–, se convierten nuevamente en una herramienta de poder y en una amenaza para su propio objetivo de paz. Más allá la cuestión de la necesidad de un sistema jurídico

internacional, se pretende en cambio poner de manifiesto la insuficiencia del sistema vigente para consolidar una paz global auténtica y efectiva.

Dicha insuficiencia del derecho para dar respuesta a las situaciones de violencia social, tiene que ver con su génesis moderna liberal. Constituido sobre los postulados liberales de la *revolución francesa*, el derecho no adoptó con la misma intensidad en su traducción normativa cada uno de los principios enunciados en su lema de “libertad, igualdad y fraternidad”. El individualismo liberal ilustrado se plasmó en los sistemas jurídicos de la modernidad—del s. XIX— en torno a la figura jurídica del sujeto de derecho: humano, singular, propietario y para entonces también masculino y adulto (Da Silva 1997, p. 3). Al constituir el sistema del derecho una garantía para este sujeto, fue priorizado entonces, sobre todo, el principio de libertad, y en segundo lugar, el de igualdad, aunque limitada esta a su aspecto formal, como igualdad ante la ley (Ciaramelli 2003, p. 37 ss.). El postulado revolucionario de la fraternidad quedó entonces marginado de la esfera del derecho y su efectividad, en concordancia con los principios liberales, supeditado a la voluntad de los particulares (Brunkhorst 2002).

Tales derechos de la libertad, denominados a menudo “de primera generación”, gestados a la luz del liberalismo clásico imperante en el siglo XIX, quedaron plasmados progresivamente en los ordenamientos internos de los países occidentales y occidentalizados, a partir de las Constituciones y los Códigos decimonónicos, con base en la fuerte influencia ideológica de las revoluciones norteamericana

y francesa, que alzaron la bandera de aquellos principios liberales.¹

Fueron recién las corrientes sociales de mediados del siglo XX, las que pusieron por primera vez en cuestión el sesgo individualista liberal del sistema jurídico, sobre todo a partir de las denuncias de sus consecuencias sociales. El constitucionalismo social y sus principios solidaristas presentan así un primer antecedente de la incorporación jurídica del postulado de la fraternidad (Rosatti 2010, p. 71). Sin embargo, el aumento de la intervención estatal, que tuvo lugar a partir de la segunda mitad del siglo XX, respecto de la promoción de una igualdad real de oportunidades, no alcanzó para hacer efectiva la traducción jurídica y política de dicho postulado en orden a satisfacer de manera efectiva las necesidades comunitarias de mayor solidaridad. Esta situación sería sintomática en cuanto el dinamismo que anima al Estado moderno, en quien recayeron las expectativas de realización de tales postulados sociales, es parte del mismo esquema liberal, es decir, funciona bajo la misma estructura dominial y absolutista que cualquier otro sujeto moderno (Mattei 2013, p. 50-51).

En efecto, las adaptaciones “solidaristas”, impulsadas por los socialismos e incorporadas al derecho, a través de los movimientos sociales del siglo XX, funcionan como meros paliativos—como “remiendos”— a un sistema que no deja de ser fundamentalmente individualista y liberal, y por lo tanto también autorreferencial, hegemónico y subrepticamente violento, en cuanto construido a partir de una identidad única y expansiva, que anula cualquier *diferencia*, cualquier alteridad efectiva.

El objetivo del presente trabajo es realizar un aporte teórico para la traducción jurídica de una paz auténtica, partiendo de un enfoque que comprende a la ética ante todo como encuentro, como aproximación de la alteridad que disturba el orden. Con base en una lectura crítica del derecho vigente, sustentado en la autonomía individual y la protección de los bienes personales, se propone reconsiderar los aspectos relegados de carácter ecológico, en cuanto desestabilizadores del individuo solitario y competitivo (Mattei 2013, p. 111), todo ello con el objetivo de propiciar el desarrollo de un enfoque de los derechos humanos que priorice su dimensión relacional –ético-lingüística– inspirada en la profunda vocación humana de vivir no solo *junto a* otros, sino también y sobre todo *para* los otros (Santiago 2017).

1. Modernidad y Violencia: Las paradojas de una mera paz formal

Si la guerra es tan antigua y evidente como la vida en sociedad, como ya lo había intuido el oscuro Heráclito (Levinas 2002a, p. 47), el concepto de paz social, en su configuración institucional, es una invención moderna (Howard 2000, p. 19). La modernidad instauró un esquema de convivencia social en torno a un concepto de paz *política* bien determinado que, según se intentará justificar en este apartado, persigue como objetivo principal la seguridad del sujeto moderno, es decir, funciona como garantía de perpetuidad del *statu quo* de una tipología determinada de individuo, que jurídicamente se corresponde con la figura del *sujeto de derechos* (Levinas 2001 p. 222).

Esta idea de paz moderna-liberal (Chandler 2004; Richmond 2011), inspirada en la representación hobbesiana de la sociedad, significa armisticio, desactivación de una violencia explícita que sin embargo permanece subrepticamente presente. Este concepto de paz política, en su traducción jurídica, es retomado por el esquema liberal del derecho moderno, que parte de la premisa hobbesiana de la violencia inexorable como condición humana elemental, para establecer un orden de no-violencia a través del Estado Leviatán (Lettieri 2008, p. 94).

Tal esquema político del armisticio, de la seguridad del sujeto moderno soberano, se traduce en la democracia liberal que, en cuanto reflejo de una sociedad del “primero yo”, refiere a una política del “sálvese quien pueda” (Davy & Lenzen 2013, p. 8). Es por eso que la lógica de la identidad, en cuanto prioriza la autoposición del yo, implica necesariamente una violencia, una anulación fáctica de la alteridad (Levinas 2001, p. 220). Puesto que toda efectividad de un derecho subjetivo no es sino la realización del yo, en su sentido ontológico más fundamental, esto es como perseverancia de ser a costa de los otros, jurídicamente, a costa de los derechos de los otros.

El ponerse del yo individual es la positividad de su libertad, libertad no inocente, negativa, alérgica a todo lo que la limita, excluyente, y por eso, beligerante para con las libertades de “otros” que se le oponen (Levinas 2001, p. 221). Esta paz de lo idéntico se construye a partir del paradigma del saber, de la razón universal, que es paradigma de una verdad que unifica, que reconduce la contin-

gencia de lo múltiple, a la unidad perdida, pero necesaria, de lo Uno (Levinas 2006, p. 143).

Es en este sentido, que la teoría moderna del derecho, en cuanto garantía de efectividad de los derechos subjetivos, fracasa como instrumento de una paz auténtica. En tanto que necesariamente la realización efectiva de cualquier derecho individual va en detrimento del derecho subjetivo del otro. Se trata en última instancia de un conflicto aporético de intereses, de poderes, entre sujetos autorreferenciales que luchan “por un lugar bajo el sol” (Levinas 2001, p. 239).

De esta manera, la paz del armisticio se corresponde en el ideario moderno con la tranquila seguridad, con el reposo del individuo “en lo de sí” (Levinas 2002a, p. 165). Asimilación de lo diverso en la unidad que domestica la hostilidad de los individuos mediante el cálculo y la garantía de reciprocidad (Levinas 2006, p. 143). La lógica de esta identidad egocéntrica y sus postulados individualistas y economicistas, es traducida así en la estructura primaria del derecho moderno a través de la centralidad de la figura del sujeto de derechos y asegurada por el Estado omnipresente de derecho.

Originariamente, este sujeto se presupone, desde un punto de vista social, masculino, adulto, activo y económicamente funcional y, en lo estrictamente jurídico, individual, propietario y principalmente sujeto activo de derechos. Así, esta lógica identitaria instauro como criterio de la convivencia y la intersubjetividad, la racionalidad, voluntad y exigencias un yo, concebido de manera aislada e individual y legítima de esta manera la dinámica rela-

cional de esta identidad: autorreferencial, centrípeta y expansiva.

Políticamente esta lógica se tradujo en la figura hobbesiana del Estado Moderno (Hobbes 2007) que, también sujeto de derechos, posee características análogas al sujeto jurídico humano: es soberano, económicamente funcional, autorreferencial y sujeto activo de derechos. Tal formato análogo de captación jurídica de los sujetos de derecho se corresponde con la estructura autorreferencial del derecho moderno que, en torno al esquema privatista del dominio, regula una *sociedad de propietarios* (Luhmann 2015, p. 3). *Imperium y dominium*, soberanía y propiedad (tanto pública como privada), reflejan ambos las características absolutistas omnipotentes y expansionistas del sujeto económico² moderno (Mattei 2013, p. 51). Libertad y voluntad constituyen, en cuanto *ficciones jurídicas* modernas, los presupuestos de reconocimiento de este sujeto moderno, del progreso y el desarrollo.

Esta paz del Orden que establece el Estado-Leviatán se traduce en el orden interno en el concepto de seguridad ciudadana y en el orden externo –internacional– en el de principio de no uso de la fuerza.

A nivel interno, la paz es establecida por un ordenamiento jurídico que se desempeña como garantía de seguridad del paradigmático sujeto de derechos moderno –libre, voluntarioso, propietario y económicamente funcional–. Aquel que por cualquier eventualidad no quepa en este esquema subjetivo y por lo tanto atente contra su paz formal, es *reordenado* por el mismo sistema a través de sus diferentes instrumentos de normali-

zación: sistema educativo, sistema penal, sistema de salud mental, etc. (Foucault 2000, p. 37 ss.). Aquellos que no logren incorporarse al orden de la identidad moderna, son “incluidos” a través de las diferentes modalidades de *inclusión social*, o bien relegados a los márgenes del sistema identitario.³

En el orden internacional, esta paz hobbesiana es reconocida por primera vez en los acuerdos de Westfalia que, junto con el establecimiento del principio de no intervención en los asuntos internos de otro gobierno, instaura jurídicamente un principio tácito de *indiferencia* internacional. El armisticio entre Estados soberanos, la paz como mera ausencia de guerra, según el esquema liberal, es garantizado a partir del fin de la segunda guerra mundial por el sistema imperativo de Naciones Unidas (ONU). Bajo la amenaza del uso de la fuerza el Consejo de Seguridad del nombrado organismo se arroga desde entonces el monopolio de la violencia mundial, procurando establecer el orden global (Chimni 2006, p. 19).

En este esquema liberal, los discursos clásicos en materia de derechos humanos se asientan sobre la premisa hobbesiana de la guerra como condición primera (Hobbes 2007, 1987). Sin embargo, la gravedad de las problemáticas ecológicas actuales,⁴ traducidas en flagrantes, aunque naturalizadas, violaciones de los derechos humanos sociales y ambientales, exigen una urgente puesta en cuestión de este esquema jurídico liberal (Fischer-Lescano & Möller 2012, p. 12). Esta urgencia constituye el punto de partida para la reformulación de los derechos humanos en clave ético-relacional.

2. De la hostilidad a la hospitalidad: el contenido ético pacificador de los derechos humanos

El establecimiento de esta paz ilustrada y su correlativo orden jurídico constituyen el esquema de referencia para la gestación del concepto moderno de “derechos del hombre” (Levinas 2001, p. 222). En este sentido los derechos humanos, bajo la apariencia de vanguardia social, de progreso moral de la humanidad, vendrían a representar *de facto*, por el contrario, el conservadurismo del *statu quo* de la indiferencia, de la hostilidad recíproca de seres humanos preocupados solamente por su propio bienestar. En efecto, vienen a reforzar estatutariamente el esquema de garantía del sujeto de derecho moderno.

Sin embargo, en su mismo surgimiento permanece imborrable una huella de responsabilidad ética por los otros que perturba su mismo estatuto identitario. Esta huella, esta ambigüedad constitutiva, ajena a todo fundamento, no es sino la referencia a una *praxis* efectiva de respeto por la alteridad, por la diferencia irreductible del otro.

Este contenido ético indeleble (Hoffmann-Holland 2009; Matos, Machado *et al.* 2009; Engi 2012) constituye el potencial de los derechos humanos que permitiría referirlos a una originariedad fraterna⁵, extrajurídica, extra-ordinaria, y en este sentido permitiría repensarlos en clave de “derechos de la alteridad”. Para eso, deben abandonar la dinámica centrípeta y autorreferencial de la lógica moderna de la identidad, para comenzar a vislumbrar caminos *más allá de Grecia y el eurocentrismo* (Mignolo 2003, p. 85), para dejarse

persuadir, reconstruir, por una nueva dinámica plural, diferencial.

Este potencial ético de los derechos humanos, abre el acceso a un más allá del derecho, a una trascendencia, que permite pensar con sentido una relación primaria que acontece más allá de cualquier norma,⁶ a saber, la relación primigenia, inmediata, con el otro y la consecuente secundariedad del orden jurídico (Derrida 1994; Ciaramelli 2003, p. 235).

No se trata, empero, de sustituir normas jurídicas por normas de carácter ético, sino que se trata más bien, precisamente, de la remisión de la norma jurídica a una *praxis* intraducible en prescripciones y normas, a una *praxis* siempre extra-ordinaria de responsabilidad por el otro.

Se trata por lo tanto no de la deducción directa de la normativa jurídica a partir de un orden ético o axiológico dado de normas superiores ideales. Se hace referencia pues ante todo a una *mediación simbólica* que surge de la misma contingente e histórica, y que juega como el sentido estabilizante y orientador del orden normativo, en cuanto lo condiciona pero no lo determina de forma directa e ineluctable.⁷ Dicho orden jurídico-normativo, de otra forma, quedaría librado a su propia lógica inherente y correría el riesgo de desembocar en mayores injusticias que las que aspira a conjurar (Cf. Levinas 2002a, p. 304).

Ello implica la recuperación y revalorización de acontecimientos intersubjetivos concretos que, aunque ajenos a toda norma de carácter positivo, instituyen un sistema simbólico a partir del cual se puede extraer una “sensatez” alternativa, trascendente a la norma jurídica en la toma de decisiones relativas al derecho

(Teubner 2010). En este sentido el derecho se encuentra constantemente interpelado por aquella mediación simbólico-cultural que constituye la relación primaria, fraterna, de carácter ético, y que da origen a la hospitalidad, como espacio de acogida, como lugar de recibimiento de la alteridad (Derrida 2001, p. 49 ss.; Fernández Agis 2009, p. 66; Kortanje 2009, p. 22; Penchaszadeh 2011).

Este vínculo originario con la alteridad, que mediatiza toda identidad, hace referencia a un orden simbólico donde lo primario no-derivado es la socialidad, esto es a una relación ética, que bien podría nombrarse como *fraternidad*. Se trata aquí de una fraternidad universal, que es también sororidad,⁸ parentesco más allá de toda biología (Levinas 2006, p. 148) y de todo clan, que hermana a todo lo creado, a todos los seres en una *casa común* que es el mundo (Shiva 2006). La originariedad de esta relación fraterna es sustento de la prevalencia, de la prioridad de la alteridad, punto de partida para una convivencia en la diferencia, para una convivencia plural.

En este sentido, la pluralidad de sujetos “aproximados” –prójimos– puede romper con el pensamiento hegemónico de la identidad que sustenta el discurso clásico-liberal en materia de derechos humanos, para dar lugar a un enfoque pluralista, de las diferencias, de la diversidad. Este enfoque es condición de entendimiento mutuo y, por eso, camino para el acontecimiento de la paz. La paz ya no de una coexistencia en la indiferencia entre identidades autorreferentes, beligerantes, sino como convivencia preocupada, responsable por la alteridad.

3. *El silencio de los cañones, la paz de la palabra*

Lejos de un discurso edificante, de una fábula moralizante, y a la vez sin referir a una conciliación de partes o a la *calma de una sociedad apaciguada en sus conflictos* (Messina 2012, p. 146), la propuesta de un enfoque ético sobre la paz hace referencia, antes bien, a una forma de acontecer lingüístico de la relación intersubjetiva concreta. Se trata de poner de relieve una dimensión relacional de la socialidad que coincide con el lenguaje, en tanto praxis, en tanto acto lingüístico de interpelación, de acogida del otro.

Esta interpelación, esta acogida, significa un tipo de vínculo que aproxima sin suprimir la distancia, y que, ahora bien, solo es posible como lenguaje. No *a través* de él. El lenguaje no opera como instrumento o herramienta de aproximación, sino que constituye el cumplimiento mismo de la *proximidad* en cuanto tal. En este sentido el lenguaje es entendido en su acontecer cotidiano (Levinas 2002b, p. 156) como experiencia pura, sin concepto (Levinas 2005a, p. 253). Pues más allá de toda transferencia de datos o contenidos mentales, antes de constituir la vía que toma el ser para mostrarse (Levinas 2005a, p. 310), acontece previamente y ante todo como *contacto* inmediato con la alteridad, como *realización* efectiva del significado lingüísticamente expresado. Según este esquema, el sentido primero de toda emisión de signos no constituye sino la aproximación del interpelado por el que interpela. De manera tal que los implicados en la acción lingüística devienen *prójimos* el uno para el otro. El otro interpela, el yo res-

ponde. La relación ética del uno al otro es de carácter esencialmente lingüístico-responsorial.

Antes de constituir un *entendimiento* con el otro, el lenguaje se realiza como interpelación entre *prójimos*, más allá de todo saber, antes de toda tematización, antes de “hablar de...”. Proximidad que no anula la distancia, que no termina en fusión y que, por eso, mantiene las diferencias y significa como no-in-diferencia (Levinas 2003, p. 51), como *deferencia* por el interpelado (Levinas 2005b, 150). Ello implica situarse más acá de la noción tradicional de *logos* como racionalidad, que asegura una comprensión funcional, subsidiaria del lenguaje como herramienta o canal de transferencia de contenidos que si bien serían subjetivos, son ante todo comunes, reflejos de una verdad-que-une (Levinas 2005a, p. 156).

Este aspecto relacional de la socialidad que es lenguaje como *contacto*, como *acogida*, como aproximación del interlocutor, pone de relieve la primacía irreductible de la dimensión *performativa* de todo acto de habla por sobre la dimensión descriptiva. En este sentido lo lingüístico, en tanto *actuación* de lo que se expresa, no puede ser concebido sino como acción para el otro, acción responsorial, respuesta a la interpelación del otro y necesidad de justificación de la propia perseverancia ingenua en el ser (Levinas 2000, p. 102).

En este sentido el lenguaje cumple una forma de trascendencia del sí mismo que alcanza la alteridad del otro, es *con-tacto* con su alteridad efectiva, que religa con el otro sin suprimir la distancia. El lenguaje, en tanto acercamiento no espacial, sino ético, del interlocutor, constituye la di-

mensión de relación ética auténtica para con el otro. Se trata de recuperar una forma de la sensibilidad como *bienvenida*, como acogida hospitalaria del otro.

Esta sensibilidad, esta aproximación como contacto inmediato, previa a cualquier pensamiento, implica una recuperación de la corporalidad que supera el esquema según el cual el cuerpo es comprendido como mero objeto, situado en el espacio geométrico en una proximidad de contigüidad formal con las demás cosas (Levinas 2006, p. 147). Dicho espacio geométrico constituye el plano horizontal y simétrico en el que los objetos se distinguen unos de otros por relaciones externas, puramente formales. Los objetos inertes de este espacio neutral permanecen *indiferentes* unos de otros en la reciprocidad y simultaneidad de un estar-con en el que nada tiene que ver con nada ni nadie (Levinas 2015, p. 62).

En cambio la proximidad constituye un tipo de la *trascendencia* por la cual el aproximado deviene prójimo, y la relación con él no se distingue de su *bienvenida*, de su acogida hospitalaria. Esta hospitalidad como acogida de lo diferente significa la posibilidad de una paz genuina, que no anula las divergencias sino que las mantiene. La hospitalidad es una disposición, una apertura no libre de tensiones, en tanto no constituye la *inclusión* o *asimilación* del otro en lo de sí.

La estructura misma del lenguaje, en tanto referencia al otro absolutamente otro, más allá de todo buen sentimiento, en su esencia es amistad, hospitalidad, paz. Paz primera, que no acontece como la reparación de una unidad originaria que se habría fragmentado por accidente,

como la conciliación de una pluralidad contingente y derivada. En este pensamiento de la “acogida” la relación con el otro precede a la relación de la ipseidad consigo misma, de manera que la hospitalidad no cede a un facilismo moralizante de buenas intenciones, a la institución de una paz fácil y serena, sino que se trata de una relación de tensión en la que, por la acogida, el sí mismo es en *su casa* el invitado del otro, su huésped (Derrida 2001, p. 51-52).

La paz efectiva no significa, en efecto, tranquilidad, puesto que no tranquiliza, sino que, paradójicamente, significa como inquietud, como imposibilidad del reposo, como perturbación del yo por lo otro, como insomnio y trauma. No es la armonía preestablecida de un agregado de mónadas en la sincronía de una razón anónima, universal y aglutinante. No constituye tampoco una característica accidental que viene a superponerse a una comunidad que se cimienta y reúne en torno a una verdad, a una razón, a una lógica. La comunidad ética, en efecto, no se conforma como pluralidad de número que reposa sobre un piso común, sobre una identidad común (Levinas 2015, p. 60). La unidad social, y la convivencia armónica que le corresponde, no proviene de la unidad del conjunto, pues se trata precisamente de una multiplicidad más allá de toda homogeneidad, más allá de toda uniformidad política. El conjunto social se constituye por lo tanto como un *nosotros* solo de manera derivada, en cuanto que el vínculo primordial del que surge no es sino la responsabilidad de todos por todos a partir de la cual la unicidad de cada único y la unicidad del todo, cobra sentido.

Perspectivas

La socialidad del derecho moderno, al afirmar una retórica que abandona el *logos* cotidiano, el lenguaje como proximidad, implica la irresoluble paradoja de una pluralidad tratada en términos de subjetividad individual (Levinas 2015, p. 63), comprendida como coincidencia de espíritus en la verdad (Levinas 2002b, p. 156).

La pluralidad ética de la paz, en cambio, en tanto aptitud a la palabra, “palabra viva”, *lenguaje cotidiano* que aproxima (Levinas 1997, prefacio; Messina 2012, p. 157), encierra la capacidad de revertir la dinámica violenta del derecho autorreferencial de la modernidad y de esta manera abre la posibilidad de inspirar la formulación de un pluralismo jurídico en materia de derechos humanos. Ello significa retomar, en sintonía con el reclamo de los pueblos asiáticos en relación con la estructura individualista del discurso occidental sobre los derechos humanos,⁹ el potencial ético de los mismos, su inescindible carácter relacional.

Tal concepción relacional pone en cuestión la estructura inmanentista, subjetivista, soberana y dominial del derecho moderno, basada en una filosofía del sujeto según la cual el lenguaje es intelección, poder de transmisión del pensamiento, verdad común transmisible y universalizable, por la cual la socialidad es concebida como coexistencia indiferente, como equilibrio de poderes entre individuos que participan de dicha verdad común, reunidos en torno a ella (Levinas 2015, p. 60-62).

Sin embargo, el potencial ético-relacional de los derechos humanos no reside

en su traducción institucional como “norma ética universal”, lo cual implicaría una nueva cristalización inmanentista y transferible. En cambio, tal potencial consiste más bien en su carácter de *praxis contingente*¹⁰ que, en todo caso, al instituirse solo podría hacerlo como “derechos del otro” o bien como “deberes” del individuo. Ello pone de relieve su impronta debitoria e incluso oblativa, sin la cual empero, no es posible pasar del derecho hobbesiano de la hostilidad a un derecho de la *hospitalidad*. Pues la paz aquí propuesta, la paz de la convivencia en la diferencia, pensada en su positividad, no reside en un “cese de hostilidades”, sino que estructura una subjetividad de la acogida, de la hospitalidad (Derrida 1998, p. 92; Messina 2012, p. 158).

Esta reticencia a la cristalización, debida al carácter acontecimental de la praxis ética, se traduce en una dinámica particular del acontecer jurídico que, en cuanto subordinado a la esfera ética, siempre primaria, pre-original y extra-ordinaria, es sometido a una constante revisión, a una constante puesta en cuestión, a una permanente actualización. Se trata de la deconstrucción derridiana, que es un constante “tender a...”, una constante tensión hacia ese aspecto primordial, primero y extraordinario, no cristalizable, pero que da sentido al orden mismo (Derrida 1994, p. 35).

En este sentido, la paz ética, a diferencia de la paz política, no anula el conflicto, ni define mucho menos el acceso *inmediato* a un supuesto orden primigenio y originario ideal, contrapuesto a la guerra (Messina 2012, p. 153, nota al pie). En cambio se limita a disturbar el orden de la guerra y del Estado (Messina 2012, p. 159), como perturbación, como tensión

permanente, no reposo, inquietud, alteración del sosiego del sí mismo llevada a cabo por el otro, pre-ocupación por el otro, responsabilidad inquietante. La paz de Tolstoi, de Gandhi, de Luther King, de los movimientos pacifistas que desafían el *statu quo*, incomodando, desestabilizando la tranquilidad del poder.

Ahora bien, la postulación de la preeminencia de la ética por sobre el derecho en el orden social no va en detrimento de este último, sino que interpela su estructura identitaria, en tanto basada en una lógica de reconocimiento de derechos que se muestra como insuficiente. Por el contrario dicha preeminencia reivindica un esquema deudor del derecho que, inspirado en la lógica de la hospitalidad, funciona como límite a la desmesura de responsabilidades. Puesto que la *extravagante generosidad* de la *hospitalidad* requiere de un orden de contingencia. Los derechos humanos asumen así una nueva función como “medida”, como límite a la responsabilidad *desmesurada* por los otros (Abensour 2005, p. 170).

Bibliografía

- Abensour, M. (2005). La extravagante hipótesis. *Revista de Filosofía*, (61), 169–196.
- Barreto, J.-M. (2012). Introduction: Decolonial Strategies and Dialogue in the Human Rights Field. En J.-M. Barreto (Ed.), *Decolonial Strategies and Dialogue in the Human Rights Field. Human Rights from a Third World Perspective: Critique, History and International Law* (pp. 1–35). Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.
- Bonet de Viola, A. M. (2018a). La propiedad intelectual como sistema asignativo moderno. Una genealogía crítica de las normas vigentes de acceso al conocimiento. *Revista de la Facultad de Derecho*, (45), 1–44. <https://doi.org/10.22187/rfd2018n45a2>
- Bonet de Viola, A. M. (2018b). Multiculturalidad y pluralismo jurídico : Nuevas perspectivas para la construcción del discurso sobre los Derechos Humanos. *Revista Latinoamericana de Derechos Humanos*, 29(1), 19–34.
- Bonet de Viola, A. M. (2016) Consecuencias de la clasificación de los derechos humanos en generaciones en relación a la justiciabilidad de los derechos sociales. *Revista Facultad de Derecho y Ciencias Políticas*, 46 (124), 17–32. <http://dx.doi.org/10.18566/rfdcp.v46n124.a02>
- Brunkhorst, H. (2002). *Solidarität: Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft. Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft* (Vol. 1560). Frankfurt: Suhrkamp.
- Chandler, D. (2004). The Responsibility to Protect? Imposing the ‘Liberal Peace.’ *International Peacekeeping*, 11(1), 59–81. <https://doi.org/10.1080/135333104200028454>
- Chimni, B. S. (2006). Third World Approaches to International Law: A Manifesto. *International Community Law Review*, 8(1), 3–27. <https://doi.org/10.1163/187197306779173220>
- Ciaramelli, F. (2009). *Instituciones y normas: Sociedad global y filosofía del derecho. Sociedad global y filosofía del derecho*. Madrid: Trotta.
- Ciaramelli, F. (2003). *Lo spazio simbolico della democrazia*. Troina (EN): Città Aperta ed.
- Da Silva, T. T. (1997). El proyecto educacional moderno: ¿Identidad terminal? En

- A. J. Veiga Neto (Ed.), *Crítica Pos-Estructuralista y Educación* (pp. 3–10). Laertes.
- Davy, U., & Lenzen, M. (2013). *Einleitung: Demokratie morgen*. En U. Davy & M. Lenzen (Eds.), *Demokratie morgen. Überlegungen aus Wissenschaft und Politik* (pp. 7–15). Bielefeld: Transcript.
- Derrida, J., Gad, S. & Nouss, A. (2007). *Decir el acontecimiento, ¿es posible?* Madrid: Arena Libros.
- Derrida, J., Gad, S. & Nouss, A. (2001). *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*. Madrid: Trotta.
- Derrida, J., Gad, S. & Nouss, A. (1998). *Políticas de la amistad*. Madrid: Trotta.
- Derrida, J., Gad, S. & Nouss, A. (1994). *Fuerza de ley: El Fundamento místico de la autoridad*. Madrid: Tecnos.
- Engi, L. (2012). *Sind Menschenrechte moralische oderjuridische Rechte?* *Ancilla Juris*, 135–175.
- Fernández Agis, D. (2009). *Los rincones de la casa. Ética de la hospitalidad*. *A Parte Rei*, 66, 1–5.
- Fischer-Lescano, A., & Möller, K. (2012). *Der Kampf um globale soziale Rechte: Zart wäre das Größte*. Berlin: Wagenbach.
- Foucault, M. (2000). *Los anormales*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Habermas, J. (1999). *Das interkulturelle Diskurs über Menschenrechte*. En H. Brunhorst, W. R. Köhler, & M. Lutz-Bachmann (Eds.), *Recht auf Menschenrechte. Menschenrechte, Demokratie und internationale Politik* (1. Aufl, pp. 216–227). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hobbes, T. (2007). *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Trad. de Manuel Sánchez Sarto. México: FCE, 2017.
- Hobbes, T. (1987). *De cive: The English version*. (H. Warrender, Ed.), *The English version* (Reprint., Vol. 3). Oxford: Clarendon Press.
- Hoffmann-Holland, K. (2009). *Ethics and human rights in a globalized world: An interdisciplinary and international approach*. An interdisciplinary and international approach. Tübingen: Mohr Siebeck H1 - Freiburg Universität, Institut für Öffentliches Recht H2 - 1 - 1.
- Howard, M. (2000). *La invención de la paz. Reflexiones sobre la guerra y el orden internacional*. España: Salvat.
- Kortanje, M. (2009). *La hospitalidad en Jacques Derrida. Nómadas*. *Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 22.
- Latour, B. (2010). *Nous n'avons jamais été modernes: Essai d'anthropologie symétrique*. Paris: La Découverte & Syros.
- Lettieri, G. (2008). *Roma, il Principe e il Messia. Fondazione e decostruzione del teologico-politico: Agostino, Machiavelli, Schmitt, Derrida*. En B. Pisi, P.; Scarcia Amoretti (Ed.), *Religione e politica. Mito, autorità e diritto* (pp. 46–117). Roma.
- Levinas, E. (2015). *Escritos inéditos 2. Palabra y silencio y otros escritos*. Madrid: Ed. Trotta.
- Levinas, E. (2006). *Paz y proximidad*. *Revista Laguna*, (18), 143–151.
- Levinas, E. (2005a). *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Levinas, E. (2005b). *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid: Ed. Cátedra.

- Levinas, E. (2003) De otro modo que ser, o más allá de la esencia. Salamanca: Sígueme.
- Levinas, E. (2002a). Totalidad e infinito. (D. E. Guillot, Trans.). Salamanca: Sígueme.
- Levinas, E. (2002b). Fuera del sujeto. Madrid: Caparros Editores.
- Levinas, E. (2001). Entre nosotros: ensayos para pensar en otro. Valencia: Pre-Textos.
- Levinas, E. (2000). Ética e infinito. Madrid: Gráficas Rogar.
- Luhmann, N. (2015). El origen de la propiedad y su legitimación: Un recuento histórico. *Revista Mad*, 33, 1–17.
- Matos, J., Machado, I., & Arellano, M. (2009). Globalización y derechos humanos desde una perspectiva ética. *Fermentum*, 19(54), 159–183.
- Mattei, U. (2013). Bienes Comunes. Un Manifiesto. Madrid, España: Trotta.
- Messina, A. L. (2012). La Paz como Primer Lenguaje: Paz y Política En E. Levinas. *Ideas y Valores*, 61(150), 145–167.
- Mignolo, W. (2003). Philosophy and the Colonial Difference. En E. Mendieta (Ed.), *Latin American Philosophy* (pp. 80–88). Bloomington: Indiana University Press.
- Penchaszadeh, A. P. (2011). Política, don y hospitalidad en el pensamiento de Jacques Derrida. *Isegoria, Revista de Filosofía Moral y Política*, 44(enero-junio), pp. 257–271.
- Rajagopal, B. (2012). International Law and Its Discontents: Rethinking the Global South. *Proceeding of the Annual Meeting, American Society of International Law*, 106, 176–181.
- Richmond, O. P. (Ed.). (2011). *A Post-Liberal Peace*. London, New York: Routledge.
- Rosatti, H. (2010). *Tratado de Derecho Constitucional*. Santa Fe, Argentina: Rubinzal Culzoni Editores.
- Santiago, A. (2017). *Estudios de Derecho Constitucional. Aportes para una visión personalista del Derecho Constitucional*. Buenos Aires: Marcial Pons.
- Shiva, V. (2006) *Erd-demokratie: alternativen zur neoliberalen globalisierung*. Zürich: Rotpunktverlag.
- Sozzo, M. (2000). Seguridad Urbana y Tácticas de Prevención del Delito. *Marco Conceptual*, 103–136.
- Teubner, G. (2010). Justicia autosubversiva: ¿Fórmula de contingencia o de trascendencia del derecho? *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 44, 217–248.
- Zamora, R. (2016). Seguridad ciudadana: multiculturalidad, multiétnicidad y plurilingüidad de una nación. El caso de Guatemala. En Luna Bravo, J., Beling, E. y Bonet de Viola, A. M., *Pluralismo e interculturalidad en América Latina en tiempos de Globalización*. Buenos Aires: Grama.

NOTAS

¹ No se pretende minimizar el hecho de que los derechos humanos en su configuración actual es el resultado de la confluencia de escuelas y corrientes de lo más diversas, tanto ideológica como políticamente. Sin embargo se hace evidente que dicha heterogeneidad no ha sido suficiente, pues debajo del “maquillaje” que cada corriente de pensamiento ha contri-

buido a formar, subyace aún una lógica y una matriz identitaria que urge poner en cuestión. Para un estudio detallado cf. Bonet de Viola 2016.

² Lo económico es tomado aquí en el sentido amplio del término como aquel *orden cerrado*, inmanente, donde todo vínculo o relación adquiere sentido a partir de una

reciprocidad y simetría absoluta. Es decir donde no hay posibilidad de pensar lo “gratuito” en cuanto tal, pues todo posee *necesariamente* un equivalente, de suerte que nada se entiende sino a partir de la red de intercambio a la que refiere y en la cual aparece y cobra sentido.

³ La dinámica violenta del sistema jurídico liberal vigente es puesta de relieve ya desde diversas disciplinas del derecho. Por ejemplo desde la crítica al sistema penal y de seguridad ciudadana, en el concepto de *epidemiología de la violencia* (Sozzo 2000), que revela la funcionalidad del derecho moderno originario como garantía de un sujeto de derecho abstracto, universal y atemporal –humano, masculino, adulto, propietario, activo y funcional– (Barreto 2012).

⁴ Se entiende ecología en un sentido amplio –como convivencia armónica, que abarque humanos y no humanos. Se introduce este término, aunque necesite la aclaración, en un intento de superación de la dicotomía moderna sociedad-naturaleza, que de alguna manera funciona también como causa de las problemáticas ambientales. Cf. Latour 2010.

⁵ Respecto de la noción de “originariedad fraterna” cabe aclarar que no se trata de referir el derecho a un orden de consanguinidad natural que reuniría a los individuos de la especie en una suerte de *linaje* humano. Se trata antes bien de un orden simbólico, más allá de todo orden de evidencias naturales o lógico-ideales, instituido socio-históricamente (así figura por ejemplo en el lema político de Revolución Francesa). Dicha noción fue olvidada y soslayada en el desarrollo del pensamiento político posterior a las revoluciones republicanas de forma que ni siquiera fue indagado y profundizado. Su *originariedad*, empero, resulta tal solo *a posteriori*, en cuanto el sentido del así denominado “orden fraterno” deriva de aquella *originariedad* en tanto y en cuanto resulta precisamente del desarrollo histórico concreto

que lo instituye. Un tratamiento exhaustivo del problema de lo originario histórico instituido y del orden simbólico del sentido, se puede encontrar en Ciaramelli 2009, p. 35 ss.

⁶ El concepto de ética, se entiende aquí como “el peligro del cara a cara”, según Derrida y no como conjunto de normas morales. Cf. Derrida 2007.

⁷ Lo simbólico –explica Ciaramelli (2009, p. 45)– “no se reduce a la efectividad de lo instituido, ya que la mediación simbólica les proporciona a los significados y a los valores una capacidad de suscitar expectativas colectivas y agregadoras incluso en ausencia de su realización concreta”.

⁸ Para evitar así la crítica derridiana al androcentrismo presente en el concepto de fraternidad. Cf. Derrida 1998, p. 12.

⁹ En algunos documentos como la Declaración de Bangkok de 1993, firmada por Singapur, Malasia, Taiwán y China o el comunicado de Singapur de 1991 sobre “Valores Compartidos”, los pueblos asiáticos han puesto de manifiesto su dificultad para conciliar el discurso occidental sobre los Derechos Humanos con su orden social, sobre todo en relación con algunos aspectos relacionados con el individualismo subyacente en la concepción subjetivista del derecho, que supedita las aspiraciones sociales a las pretensiones individuales y con la escisión de lo político-social de la ética y la espiritualidad. Cf. Habermas 1999 p. 216–227; Bonet de Viola 2018, p. 19-34.

¹⁰ En este sentido se retoma la idea de un carácter dual del derecho, como institución histórico-cultural –similar al lenguaje– y como praxis contingente. Esta similitud con el lenguaje, pone el acento en la dinámica viva, performativa y creativa, concreta y actual, de cada hecho jurídico, no cristalizable definitivamente en una norma. Cf. Ciaramelli 2009, p. 6, 11; Teubner 2010, p. 226; Mattei 2013, p. 71; Bonet de Viola 2018, p. 40.