

Derecho y pandemia. El escándalo de la muerte contemporánea

Law and pandemic. The scandal of contemporary death

Por Marina Goralí

Resumen: Jean Luc Nancy (2020) refería a la pandemia como un virus demasiado humano. Esto es un virus ligado a nuestros modos de producción y consumo; al uso ilimitado de todas las fuerzas disponibles, naturales y humanas, con miras a una producción que no tiene otra finalidad más que ella misma. El virus, señala Nancy, viene a señalarnos que hay límites. A partir de esta lectura, el artículo propone tres aportes conceptuales para repensar nuestro modo de habitar el mundo. Mundo no como un concepto autoevidente sino como lo indeterminado que cada nueva generación deberá concebir y crear. Asimismo reflexiona sobre el lugar del derecho en el marco de dicho desafío.

Palabras clave: pandemia; homo faber; instrumentalidad; crítica; tiempo; alteridad.

Abstract: Jean Luc Nancy (2020) referred to the pandemic as an all-too-human virus. This is a virus linked to our modes of production and consumption: to the unlimited use of all available forces, natural and human, with a view to a production that has no other purpose than itself. The virus, Nancy points out, comes to show us that there are limits. From this reading, the article proposes three conceptual contributions to rethink our way of inhabiting the world. World not as a self-evident concept but as the indeterminate that each new generation must conceive and create. It also reflects on the place of law in the framework of this challenge.

Keywords: pandemic; homo faber; instrumentality; critique; time; otherness.

Fecha de recepción: 12/03/22

Fecha de aceptación: 29/04/22



Derecho y pandemia. El escándalo de la muerte contemporánea

Por Marina Gorali*

I. Introducción

Jean Luc Nancy¹ (2020) refería a la pandemia como un virus demasiado humano. Esto es un virus ligado a nuestros modos de producción y consumo; al uso ilimitado de todas las fuerzas disponibles, naturales y humanas, con miras a una producción que no tiene otra finalidad más que ella misma. El virus, señala Nancy, viene a señalarnos que hay límites.

Tomando en consideración estas palabras me parece que nos enfrentamos como comunidad jurídica y universitaria pero también como comunidad política a un profundo y complejo desafío. El desafío de actuar (en el sentido arendtiano del término) a nivel de las políticas sanitarias, redistribución equitativa de vacunas, modelos de desarrollo sustentables que promuevan el respeto de la biodiversidad, las economías solidarias, la inclusión social, el acceso a la justicia, alimentación y vivienda digna para todas y todos, democratización de saberes, gratuidad educativa.

Pero fundamentalmente nos enfrentamos al desafío de actuar a nivel de las condiciones que producen y reproducen nuestros modos de habitar el mundo. En ese sentido, me interesaría situar tres aspectos que se presentan, a mi criterio, bajo el modo de una urgencia. Y digo urgencia porque como bien decía aquel poema de

* Doctora en Derecho (Universidad de Buenos Aires). Profesora (Universidad de Buenos Aires / Universidad Nacional de Avellaneda). Correo electrónico: marinagorali@derecho.uba.ar

¹ Este artículo recepta la exposición realizada en el marco del encuentro sobre “Derecho y Pandemia” organizado por el Instituto de Investigaciones Jurídicas y Sociales “Ambrosio L. Gioja”, el Departamento de Filosofía del Derecho de la Facultad de Derecho (UBA), la Asociación Argentina de Filosofía del Derecho, el Departamento de Ciencias Sociales de la Facultad de Derecho (UBA), el Máster en Cultura Jurídica (Universitat de Girona) y Faculdade de Direito e Relações Internacionais (UFGD) en Agosto de 2021, del que participaron las y los Profesores Ricardo Rabinovich Berkman, Antonio Gomes Moreira Maues, Gisele Guimaraes Cittadino, Thaisa Maira Rodrigues Held, Tiago Resende Botelho, Gonzalo Ana Dobratinich y quien escribe. Asimismo constituye un homenaje al Profesor Jean Luc Nancy, fallecido la noche del 23 de Agosto, días después del encuentro. Dejaba como legado no sólo una filosofía sobre el cuerpo, la existencia, la comunidad, las alteridades sino la imperiosa necesidad de aprender a respirar de nuevo.

Néstor Perlongher: hay cadáveres. En el marco de esta “dialéctica del desastre” tomo prestada la expresión a Bensaid (2021)- necesitamos con urgencia:

1. Desplazar las racionalidades instrumentales que han venido a regazo de la modernidad misma, de la mano del proyecto ilustrado pero exacerbado a su vez por el Positivismo Científico. Racionalidad que ha organizado y continúa organizando aún la experiencia y nuestro modo de estar en el mundo a partir de la reificación, la instrumentalidad o sea las categorías medio fin, el dominio ilimitado de la naturaleza e inclusive el dominio de lo ilimitado mismo.
2. Problematizar el paradigma del progreso y la temporalidad que éste trae aparejada. Progreso que, como mostraba Benjamin en sus conocidas tesis sobre el concepto de historia, no constituye más que la contracara de la barbarie, donde las ruinas y muertes se acumulan a sus pies.
3. Inscribir una ética de la alteridad como lugar de enunciación. Ahí las filosofías de la alteridad pueden ser un punto de apoyo. Me refiero a Franz Rosenzweig, Emmanuel Lévinas y Mijail Bajtin en la lingüística rusa.

II. Homo Faber, instrumentalidad y dominio de lo ilimitado

Un recurso imprescindible para repensar las racionalidades que organizan nuestro estar en el mundo lo constituyen los desarrollos de Hannah Arendt, especialmente en “La condición humana”, desarrollos sintetizados en la conferencia dictada en el año 1957, titulada “Labor, trabajo, acción”. En estos textos Arendt se pregunta en qué consiste la vida activa identificando allí tres actividades: la labor, la fabricación y la acción. Mientras que la labor es una actividad que corresponde a los procesos biológicos del cuerpo donde se produce lo necesario para alimentar el proceso de la vida, la fabricación está enteramente determinada por las categorías medio-fin conteniendo siempre presente un elemento de violación y violencia. Arendt (1993) escribe: “El homo faber se convierte en amo y señor de la propia naturaleza en la medida en que viola y destruye lo que le fue dado” (p.160).

Mientras que el animal laborans nutre la vida, el homo faber se comporta como dueño, propietario de la Tierra sobre la que pretende ejercer un dominio.

El problema no es la instrumentalidad per se sino la generalización de la experiencia de la fabricación donde la utilidad es establecida como modelo para la vida y el mundo. Me refiero al mundo no como un concepto autoevidente sino -al decir de Tatián (2019)- como lo indeterminado que cada nueva generación deberá concebir y crear. Para Arendt, y ésta constituye una de sus principales preocupaciones, el homo faber, bajo el disfraz del utilitarismo, propone el gobierno de la instrumentalidad, generando una ilimitada instrumentalización de todo lo que existe. Y lo que es más alarmante: identificando a la fabricación con la acción. Arendt (1993) expone:

“...entre las características de la Época Moderna desde su comienzo hasta nuestros días encontramos las actitudes típicas del homo faber, su instrumentalización del mundo, su confianza en los útiles y en la productividad del fabricante de objetos artificiales, su confianza en la total categoría de los medios y fin, su convicción de que cualquier problema puede resolverse y de que toda motivación humana puede reducirse al principio de utilidad, su soberanía, que considera como material lo dado y cree que la naturaleza es un inmenso tejido del que podemos cortar lo que deseemos para recoserlo a nuestro gusto, su desprecio por todo pensamiento que no se pueda considerar como el primer paso hacia la fabricación de objetos artificiales, en particular de útiles para fabricar útiles, por último, identificación de la fabricación con la acción”. (p. 330)

Es decir, la invasión, colonización de la racionalidad instrumental propia del homo faber del mundo de la política, del mundo de la acción. El espacio de aparición donde yo aparezco ante los demás y los demás aparecen ante mí. El lugar de la pluralidad, de la diferencia, de la revelación del quién, el lugar de la propia realización humana.² Que (y esto resulta crucial subrayarlo) nunca acontece en aislamiento. La acción a diferencia de la fabricación es siempre con otros y otras, y también con lo otro, lo distinto, lo diferente. La acción implica ante todo: alteridad (*otherness*) y a su vez, lenguaje, palabra, discurso.

² El espacio de la libertad, entendida como ejercicio realizado por una pluralidad. Judith Butler explica que Arendt rechaza la idea de libertad como estado natural (Butler, 2009, p. 57).

A través del relato sostenido en una búsqueda de significación compartible - como señala Julia Kristeva (1999)- Arendt lejos de pretender una obra total y totalizadora o la aspiración a la creación de un espacio político que sea en sí mismo una obra de arte, propone una mirada de la política que sucede en la medida en que esta vida política resiste precisamente a la propia estetización, concibiéndose como una actividad (una praxis) irreductible a su producto (poiesis). Una praxis que se deja compartir por una pluralidad irreductible de los vivientes. (p. 113). En este sentido, Kristeva muestra cómo la reificación estetizante de lo político que se descubre en el nazismo y en el fascismo no devela la esencia no-política de lo político, como ha podido leerse, sino más bien su muerte. Tema que estará profundamente presente en las preocupaciones expresadas por Benjamin en su conocido texto sobre la obra de arte en la época de la reproductividad técnica. Benjamin (2007) desarrolla:

“La proletarización creciente del hombre actual y el alineamiento también creciente de las masas son dos caras de uno y el mismo suceso. El fascismo intenta organizar las masas recientemente proletarizadas sin tocar las condiciones de la propiedad... El fascismo ve su salvación en que las masas lleguen a expresarse (pero ni por asomo hagan valer sus derechos)... En consecuencia desemboca en un esteticismo de la vida política. A la violación de las masas, que el fascismo impone por la fuerza en el culto a un caudillo, corresponde la violación de todo un mecanismo puesto al servicio de la fabricación de valores culturales. Todos los esfuerzos por un esteticismo político culminan en un solo punto. Dicho punto es la guerra”. (p. 181).

La humanidad se convierte así en espectáculo de sí misma. Su auto-alienación ha alcanzado un grado que le permite vivir su propia destrucción como un goce estético de primer orden.

Vuelvo a Arendt, “la esencia del quien es alguien que no puede ser reificada por ese alguien” (p. 257). La idolatría del genio fabricado equivale, como bien lee Kristeva, a la misma degradación de la persona humana también recubierta por los grandes principios de la sociedad comercial. Desconocido por los antiguos,

inventado por el Renacimiento, el fenómeno del genio sería una justificación suprema del homo faber (Kristeva, 1999, p, 118)³.

En este sentido es preciso también considerar el componente religioso que porta silenciosamente dicha figura. Como bien dice Arendt en *La condición humana*, la productividad del homo faber es considerada a imagen de un Dios-Creador. Cuestión que también inquietará a Benjamin en aquel inacabado texto sobre el capitalismo como religión. Un texto del 1921, publicado póstumamente en 1985 en la edición de la *Obras Completas* que efectuaron Tiedemann y Schweppenhäuser. Allí Benjamin, inspirado en el trabajo de Max Weber, da cuenta de la estructura religiosa del capitalismo. Describiéndolo como un culto sin tregua y sin piedad⁴ tras el ímpetu totalizante de la conversión del mundo al consumo. Todo tiempo es adecuado para rendir culto al capital, un culto impiadoso y culpabilizante⁵. Benjamin habla allí de una demoníaca ambigüedad, ambigüedad por la cual las deudas financieras (Schulden) siempre sirven como un índice de culpa legal, moral y afectiva (Schuld):

“En el capitalismo puede reconocerse una religión. Es decir: el capitalismo sirve esencialmente a la satisfacción de los mismos cuidados, tormentos y desasosiegos a los que antaño solían dar una respuesta las llamadas religiones. La demostración de esta estructura religiosa del capitalismo –no sólo, como opina Weber, como una formación condicionada por lo religioso, sino como un fenómeno esencialmente religioso– derivaría aún hoy en una polémica universal desmedida. No podemos estrechar aún más la red en la que nos encontramos.” (Benjamin, 2009, p. 53).

³ Explica la autora que, frustrados por desaparecer en las fabricaciones que borran el “quien”, el hombre/mujer modernos buscan lo que podría trascender al oficio y al objeto, con el resultado de que reifican esa misma trascendencia, fabricando al genio. (Kristeva, 1999, p. 118).

⁴ “Tres rasgos, empero, son reconocibles, en el presente, de esta estructura religiosa del capitalismo. En primer lugar, el capitalismo es una pura religión de culto, quizás la más extrema que jamás haya existido. En él, todo tiene significado sólo de manera inmediata con relación al culto; no conoce ningún dogma especial, ninguna teología. Bajo este punto de vista, el utilitarismo gana su coloración religiosa. Esta concreción del culto se encuentra ligada a un segundo rasgo del capitalismo: la duración permanente del culto. El capitalismo es la celebración de un culto sans rêve et sans merci” (Benjamin, 2009)

⁵ “El capitalismo es, presumiblemente, el primer caso de un culto que no expía la culpa, sino que la engendra” (Benjamin, 2009)

III. El progreso como barbarie

Es la alegoría de la tesis IX de Benjamin⁶ la que expresa en su doble dimensión crítica y profética las miserias catastróficas del ideal moderno de progreso. La tesis habla de un cuadro de Klee que se llama *Angelus Novus*, en él, escribe Benjamin, vemos a un ángel que parece estar alejándose de algo mientras lo mira con fijeza. Tiene los ojos desorbitados, la boca abierta y las alas desplegadas. Ese es el aspecto que debe mostrar necesariamente el ángel de la historia. Su rostro está vuelto hacia el pasado. Donde se nos presenta una cadena de acontecimientos, él no ve sino una sola y única catástrofe, que no deja de amontonar ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies. Querría demorarse, despertar a los muertos y reparar lo destruido. Pero desde el paraíso sopla una tempestad que se ha aferrado a sus alas, tan fuerte que ya no puede cerrarlas. La tempestad lo empuja irresistiblemente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que frente a él las ruinas se acumulan hasta el cielo. Esa tempestad es lo que llamamos progreso.

Se trata de un texto de una gran profundidad que traduce entre otras cosas la crítica romántica al ideal ilustrado del progreso, donde el ángel de la historia testimonia boquiabierto y desorbitado la montaña de ruinas que arroja a sus pies. Quisiera reparar lo destruido más no puede, desde el Paraíso sopla una tempestad llamada progreso que lo empuja irresistiblemente hacia el futuro. Esta tempestad del progreso se constituirá entonces para Benjamin como la contracara inevitable de la catástrofe. En “Parque Central. Fragmentos sobre Baudelaire”, texto de 1938 señala: “Es preciso fundar el concepto de progreso sobre la idea de catástrofe”

⁶ Cuenta Michel Löwy que Benjamin entregó el texto de las tesis a amigos cercanos como Hannah Arendt y Theodor Adorno sin intención de publicarlo. Este documento muestra “la expresión última y concentrada de ideas” que atraviesan sus escritos. En una de las últimas cartas a Gretel Adorno (comenta Löwy) Benjamin escribe: “La guerra y la constelación que la ha provocado me llevaron a trasladar al papel algunos pensamientos, sobre los cuales puedo decir que los converso en mí -e incluso los preservo de mí-desde hace alrededor de veinte años” (Löwy, 2003, p. 39). Es interesante también destacar la íntima amistad y vinculación filosófica entre Benjamin y Scholem, relación que imprime su marca en este ensayo. El título de las tesis estaría a criterio de Löwy inspirado en un manuscrito inédito de Scholem titulado “Thesen über Begriff der Gerechtigkeit” (Tesis sobre el concepto de justicia) con fecha 1919-1925.

(Benjamin, 1993, p. 242). Como bien señala Löwy (2003) en sus comentarios, el proceder de Benjamin consiste en desmitificar el progreso y posar su mirada teñida de un dolor profundo e inconsolable -pero también de una enorme rebelión moral (yo diría política)- sobre las ruinas producidas por él. Ruinas que no constituyen un objeto de contemplación estética sino una imagen conmovedora de las catástrofes, masacres y devastación sangrienta de la historia.

Pensamiento inclasificable⁷, los escritos de Benjamin nos hablan de un crítico radical de la filosofía del progreso. Esta heterodoxia benjaminiana será también legataria y a la vez participe de lo que se conoce como la generación antipositivista de fines del siglo XIX y principios del XX. Generación que constituirá una clara rebelión contra la hegemonía del discurso positivista y los resabios de la tradición ilustrada, cuyo primer gran responsable, será Nietzsche. La crisis civilizatoria que, inscrita en el propio despliegue de la modernidad, se volverá el tema obsesivo de la generación postnietzscheana, a la que pertenecerán Buber, Rosenzweig, Benjamin, Scholem, Kafka, Bloch y Lukács. La fragmentaria escritura de Benjamin pondrá en juego una compleja inscripción filiatoria vinculada al romanticismo⁸, al materialismo histórico y al pensamiento judío (Löwy, 2003). Producción que no implica una mera combinación de fuentes o síntesis ecléctica sino de la invención a partir de ellas de una renovada mirada sobre el marxismo, la praxis, la estética, la temporalidad, el derecho y la justicia. Como bien muestra Susan Sontag (2001): “Apasionadamente, pero también irónicamente, Benjamin se colocaba en las encrucijadas”.

La crítica benjaminiana a la idea de progreso implica a su vez una crítica del tiempo; del tiempo y sus representaciones: “La idea de un progreso de la especie

⁷ Al respecto es dable destacar aquello que Susan Buck-Morss relata respecto a la edición del primer volumen de las obras completas publicado en 1972: “La edición ha implicado una refuncionalización del aparato filológico tradicional, basada en un método en el cual convergen intereses filológicos y políticos. En vez de presentar la gestación histórica de los textos como un proceso teleológico en el cual el producto finalizado aparece como monumento inmortal, esterilizado contra la historia, los editores abren los accesos a los textos.... Alienta la libertad de interpretación y atenúa el fetichismo de los “Grandes Libros” (Buck-Morss, 2005, p. 11).

⁸ El romanticismo implicando no sólo una escuela estética sino una profunda visión del mundo articulada sobre la base de una crítica a la civilización moderna capitalista y a la racionalidad instrumental que ésta trae aparejada; una crítica a la mecanización de la vida, a la reificación de las relaciones sociales y al desencantamiento del mundo.

humana a lo largo de la historia - escribe Benjamin en la tesis XIII - es inseparable de la idea de su marcha a través de un tiempo homogéneo y vacío” (Benjamin, 2007, 73). A este tiempo homogéneo y vacío, puramente mecánico y cuantitativo representado por el automatismo del reloj, Benjamin le opondrá un tiempo cualitativo, un tiempo actual. Benjamin introduce un concepto totalmente disruptivo que desarticula toda la filosofía de la historia, que es el de *Jetztzeit*⁹ que se lo suele traducir como tiempo-ahora. Concepto ligado al de interrupción del teatro de Brecht, donde se interrumpe el naturalismo bajo el cual los espectadores y las espectadoras quedan absortos y absortas.

Se trata entonces de interrumpir, de hacer estallar el *continuum* de la historia, pero sabiendo a su vez de su fugacidad, de su fragilidad. De su carácter fragmentario, astillado. Y de su íntima vinculación con el pasado, es decir de una privilegiada relación entre presente y pasado que no acontece bajo el modo de la causalidad sino el de la rememoración. La memoria como permanente actualización que inscribe y despliega en el presente un haz de posibilidades.

Esta imagen del valor de lo fragmentario puede verse reflejado, asimismo, en el interés de Benjamin por las citas y caligrafía pequeña¹⁰. Hannah Arendt muestra cómo opera en Benjamin el descubrimiento moderno de las citas. “En la forma de fragmentos de pensamiento las citas cumplen la doble función de interrumpir el flujo de la presentación con “fuerza trascendente” y de concentrar al mismo tiempo dentro de sí mismas lo que se presenta” (Arendt, 2007, 50). A partir del ensayo de Goethe, cuenta Arendt, las citas están en el centro de cada una de las obras de

⁹ Escribe el autor “El historicismo se conforma con establecer un lazo causal entre los diversos momentos de la historia. Pero jamás hay una realidad de hecho que sea, desde el comienzo y en concepto de causa, un suceso ya histórico. Llega a serlo, a título póstumo, gracias a acontecimientos de los que puede estar separado por milenios. El historiador que parte de allí deja de desgranar la sucesión de los acontecimientos como un rosario. Capta la constelación en la cual ha entrado su época con una época anterior perfectamente determinada. Funda así un concepto del presente como tiempo actual...” (Benjamin, 2007, p. 75).

¹⁰ Úrsula Marx comenta que el efecto de esta caligrafía en Benjamin, es decir, de la letra pequeña, expresa y reivindica a su vez la intención de incitar al lector y la lectora. “Coloca en su camino piedras de incitación que, por un lado, le impiden una lectura demasiado rápida pero que, en contrapartida, lo mueven a pensar”. Las micrografías de Benjamin, dice la autora, repelen la lectura accidental” (Marx, 2010, p. 57). Esta estética de lo pequeño se dirige a lo singular que contiene la miniatura del todo. En los temas marginales, la brevedad de los apuntes, los aforismos, los acertijos como formas de lo minúsculo se revela su aspiración de “dar cabida en un todo en los escritos más breves”.

Benjamin. Ese mismo hecho diferencia sus escritos de los trabajos académicos en los cuales la función de las citas es verificar. Ello es impensable en Benjamin. Las citas constituyen, quizás, el espacio especial a atender; espacio recreado al modo del montaje surrealista. La colección de más de seiscientas citas que enorgullecía a ojos de Arendt al autor no era una acumulación destinada a facilitar la redacción del estudio: “El trabajo principal de Benjamin consistía en arrancar fragmentos de su contexto original y ordenarlos de nuevo, de tal manera que se ilustraban mutuamente y podían dar prueba de su *raison d’être* en un estado de libertad de movimiento...” (Arendt, 2007, p. 60).

El ideal que tenía Benjamin era escribir una obra formada enteramente por citas montada de tal manera que no tuviera necesidad de un texto acompañante. Tal como indica Arendt (2007), para Benjamin, citar es nombrar:

“Hay buenas razones para que el interés filosófico de Benjamin se concentrara desde el principio en la filosofía del lenguaje, y para que finalmente dos nombres a través de las citas llegaran a ser en él la única manera posible y apropiada de tratar un pasado sin la ayuda de la tradición. Cualquier época para la cual su propio pasado se ha hecho tan cuestionable como se nos ha hecho a nosotros debe en un momento u otro enfrentarse con el fenómeno del lenguaje...” (p. 62).

IV. Una ética de la alteridad como lugar de enunciación

Frente a la lingüística saussureana, Emile Benveniste (1974) construye una Teoría de la enunciación que se ocupa del análisis de las huellas del sujeto en el discurso. La enunciación como un acto por el cual la lengua se actualiza y deviene discurso. Es precisamente en esta inflexión semiótica donde se propone una inscripción de las llamadas “filosofías de la alteridad”, anudamiento que sostiene la propia posición subjetiva.

La filosofía, tal como ha sido planteada en Occidente, se había orientado para Lévinas, en reabsorber todo Otro en un Mismo, en un yo cerrado, un idéntico; neutralizando así toda idea de alteridad. Esta filosofía nos había conducido a una sociedad en la cual lo más importante era el ego cartesiano, el ensimismamiento.

Frente a ello, Lévinas presenta entonces la necesidad de desplazar esta primacía de la ontología por una ética como filosofía primera. Una ética que halla su fundamento en el encuentro cara-a-cara con el otro, y en la responsabilidad hacia ese Otro que nos aparece bajo la figura del rostro (en francés “visage”, también traducido por “semblante”). El rostro representa para Lévinas la vulnerabilidad, la indigencia, la indefensión. Es precisamente en este desplazamiento ético hacia el otro donde se anuda, la cuestión misma de lo subjetivo, en una responsabilidad por el Otro que es anterior a mí y que permite vaciar al Yo de su solipsismo. “La relación con el otro – dice Lévinas- me cuestiona, me vacía de mí mismo y no cesa de vaciarme al descubrirme recursos siempre nuevos” (Lévinas, 2006, p. 56). El desafío que Lévinas ofrece es pensar un nuevo modo de entender la subjetividad y por ende la autonomía, la libertad, donde el “Otro” atraviesa al “Mismo”; inscripción que implica no un Otro que domina al Mismo sino que lo despierta, lo inquieta, lo pone en movimiento. La subjetividad se constituye así a partir de la responsabilidad para con el rostro del otro:

“Filosofía del poder, de la ontología, como filosofía primera que no pone en entredicho al Mismo, es una filosofía de la injusticia. La ontología heideggeriana... se mantiene en la obediencia a lo anónimo y conduce, finalmente, a otra potencia, a la dominación imperialista, a la tiranía. Tiranía que no es extensión pura y simple de la técnica a hombres reificados. Remonta a estados anímicos paganos, al arraigo en el suelo, a la adoración que hombres sojuzgados pueden profesar a sus amos”. (Lévinas, 2006, p. 17)

La filosofía de Lévinas no debe, sin embargo, ser interpretada como una moral edificante¹¹; por el contrario, para él, la responsabilidad es lo que constituye la propia construcción subjetiva. No hay en este sentido, un sujeto previo que luego es afectado por el otro al punto de sentirse responsable; sino que es la propia

¹¹ Manuel Mauer explica que la ética de Lévinas “no tiene en su obra un sentido prescriptivo. Lévinas nunca dice lo que debemos hacer...Lévinas no es un moralista o un idealista o un “alma bella”. Sabe muy bien que puedo no responder al llamado del otro. Aquel que vivió de cerca el horror de los campos es perfectamente consciente de que esto es lo que, de hecho, suele ocurrir. Sin embargo, insiste, que no responda al llamado del otro no quiere decir que no lo escuche, ni que esa respuesta deje de ser la única fuente de sentido”. Cf. Mauer, M. (2008) “Entre Atenas y Jerusalem. Una introducción al pensamiento de Emmanuel Lévinas” En *Difícil libertad*. Buenos Aires: Lilmod.

experiencia de la responsabilidad la que nos constituye como tal. Experiencia que posibilita asimismo detener la idea de Totalidad encarnada en la razón hegeliana y positivista¹². Este rechazo a la totalización, se produce, precisamente para Lévinas, como relación con lo no-englobable, como el recibimiento de la alteridad¹³, como presentación del rostro que se expresa bajo el concepto de infinito. La crítica al concepto de Totalidad aparece en Lévinas ligada inexorablemente al recuerdo imborrable de la barbarie contemporánea. Sin ética, la política degenera en técnica de dominio, sea en la forma mitologizante del totalitarismo, sea en el ejercicio tecnocrático de la ingeniería social.

No todo forma conjunto. Es el escándalo de la muerte, escribe Lévinas leyendo a Rosenzweig, lo que desintegra la síntesis universal. En este orden de ideas: ¿cómo pensar este acontecimiento?

V. Derecho y transformación.

Restaría aquí una pregunta, aquella sobre el lugar del derecho en el marco de este desafío. Un interrogante de profunda relevancia en tanto reactualiza la necesidad de abordar la relación entre derecho y transformación social. En este sentido, podríamos decir que, desde la mirada de Benjamin, el derecho estaría condenado por su carácter instrumental y la salida vendría para el autor del lado de la Justicia, aquello que Derrida lee como “experiencia de lo imposible”, una experiencia aporética. Desde mi perspectiva -un tanto más optimista- el derecho es una práctica social con una potencia discursiva y performativa enorme. El derecho, conforma representaciones, forja narrativas y temporalidades, reactualiza rituales y

¹² Levinas escribe: “Es... hacia un pluralismo que no fusiona en unidad adonde quisiéramos encaminarnos; y si cabe osarlo, romper con Párménides” (Levinas, 1993, p. 45)

¹³ Sucasas traza la huella del profundo vínculo filosófico y afectivo que unió a Emmanuel Lévinas y Jacques Derrida. Relación que lee bajo el modo de una fidelidad admirativa, una marca y una simultánea confrontación filosófica. La clave de esta lectura viene dada por una palabra: hospitalidad. “... convertida por Derrida en clave hermenéutica, o schibboleth, que permite recorrer, recreándolo, el corpus levinasiano y a la par formular algunos motivos esenciales de la deconstrucción (el de “hospitalidad” sería uno de sus nombres)” (Sucasas, 2014, p. 151) En *Adieu a Emmanuel Levinas* Derrida se pregunta cómo interpretar en nombre de Lévinas esa hospitalidad. “¿Cómo intentarlo hablando no es su lugar y en su nombre sino con él, también hablándole y previamente escuchándolo hoy...” (Derrida, 1997, p. 44).

ficciones, dota de legitimidad a la palabra y, sobre todo, construye realidad social (a la vez que se trata obviamente, al modo de una banda de Moebius o una superficie de Klein, de un discurso intervenido por esa realidad). Es precisamente en esta dimensión de las disputas en el campo del imaginario social donde el derecho porta una profunda posibilidad.

Mari (1993) muestra cómo convergen en el dispositivo de poder el discurso del orden y el imaginario social. En tal sentido señala:

“Integra este dispositivo, la inserción del discurso del orden en montajes de ficción, soportes mitológicos y prácticas extradiscursivas como ceremonias, banderas, rituales, cánticos, himnos, distribución de espacios, rangos y prestigios, etiquetas ... manejo de ruidos y silencios, escenas que ponen en relación al hombre con la solemnización de la palabra. Todas estas prácticas de sollicitación y manipulación del psiquismo humano pueden identificarse bajo el rótulo de imaginario social, en el que se hacen materialmente posibles las condiciones de reproducción del discurso del orden.” (Mari, 1993, p. 219)

El imaginario social porta como función la de “fundir y cincelar la llave de los cuerpos para el acceso de la ley”. Es una praxis en la que se hacen operantes los fantasmas de la subjetividad humana (fantasma en su sentido freudiano, esto es “un escenario imaginario en el que se halla presente el sujeto y que representa la realización de un deseo, y en último término, de un deseo inconsciente). En el que se realiza el enlace entre el deseo y el poder.

En *La guerra de los lenguajes*, Roland Barthes (2013) introduce una pregunta central en ese sentido. El autor se pregunta por la capacidad de dominio de un discurso, por sus armas, su fuerza, su capacidad de sujeción. En ese marco, identifica a la puesta en escena como la clave misma de la fuerza que porta un discurso. La fuerza discursiva reside así en su capacidad de “poner frente”, presentar ante, de movilizar el espejo mismo de la identificación.

El Derecho, en tanto práctica discursiva, lejos de anclar su fuerza operativa sólo en la legitimidad de la violencia monopolizada, lo hace en su habilidad imaginaria, especular, de hacerse amar. Es esta captación amorosa de los sujetos lo que el mecanismo jurídico habla e instituye; haciendo del deseo, de la economía

libidinal, el secreto de su performatividad. La imagen ritualizada que la escena jurídica instala, constituye el lugar donde una comunidad se lee, refleja y representa a sí misma. Es precisamente este efecto especular que produce la juridicidad misma lo que anuda deseo, ley y sujeción. Legendre (1979) advertía ya que existe desde el punto de vista de los juristas, nutridos por la tradición occidental, un fondo prohibido, la zona de una ciencia infernal. Desde los teólogos-legistas de la antigüedad se ha perfeccionado un único y mismo instrumental dogmático, para captar a los sujetos por el medio infalible de la creencia de amor.

Una crítica de los montajes vividos, de la dimensión imaginaria que ata y moviliza el lenguaje jurídico, provee el fondo de una urgencia: el de la tarea iusfilosófica por venir. También asumir la dimensión indecible que porta el derecho como discurso.

En *The juridical unconscious. Trials and traumas in the twentieth century*, Shoshana Felman explora la significación del desmayo de Karl Dinur¹⁴ en el juicio a Eichmann y su íntimo impacto en la articulación de sentidos jurídicos. En discusión con Hannah Arendt, Felman entiende el incidente como un ejemplo de la dimensión de la realidad, de la muerte, que el derecho debe enfrentar pero que por estructura no logra alcanzar.

VI. Reflexiones finales

¹⁴ En el marco de la sustanciación del juicio a Eichmann en Jerusalem, una escena cobra el tenor de una profunda relevancia. Karl Yehiel Dinur, testigo crucial, también conocido como el escritor K-Zetnik (uno de los primeros sobrevivientes de Auschwitz en relatar lo inefable del exterminio a pocos días de la liberación) colapsa al ofrecer su testimonio. Cfr. Eichmann Trial -- Sessions 68 and 69 -- Testimonies of Y. Dinur, Y. Bakon, A. Oppenheimer, A. Beilin// Session 68. Witness Yehiel Dinur is sworn in. He identifies himself as a man born in Poland, and as a writer. 00:02:14 He is asked about his pseudonym K. Zetnik. He explains the meaning of his books, particularly the Auschwitz chronicle, he explains how in the camps time passed on a different scale, the inhabitants of the planet breathed and lived under different laws and nature - "their name was the number 'Kazetnik'". That's why he uses this name. He talks about the uniform, and the "Auschwitz planet." 00:09:20 The witness asked to listen to questions, as he continues to speak about what is on his mind and does not directly address the questions put before the court. Suddenly the witness faints. It is later discovered that he has had a stroke while testifying. There is commotion in the courtroom; the witness's wife comes to his aid at the witness stand, along with court person.

A partir de la lectura del texto de Nancy el presente trabajo pretendió situar tres contribuciones para repensar nuestro modo de habitar el mundo; un mundo que requiere el ejercicio de una nueva respiración. Asimismo, propone una reflexión sobre el lugar del derecho en el marco de dicho desafío.

El tiempo-ahora de Benjamin, la acción en Arendt y una resignificación del lugar de enunciación de la posición subjetiva, pueden tal vez constituir el tono de un nuevo comienzo, el inicio de una nueva temporalidad. Como enseña la tradición talmúdica no estamos obligados a efectuar toda la tarea, pero sí ciertamente a comenzarla.

Bibliografía

- ARENDR, Hannah (1993). *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.
- ARENDR, Hannah (2005). *De la historia a la acción*. Buenos Aires: Paidós.
- ARENDR, Hannah (2007). "Introducción a Walter Benjamin 1892-1940", en BENJAMIN, Walter, *Conceptos de filosofía de la historia*. La Plata: Terramar.
- ARENDR, Hannah (2009). *¿Qué es la política?*. Buenos Aires: Paidós.
- BARTHES, Roland (2013). *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*. Buenos Aires: Paidós.
- BENJAMIN, Walter (2009). *Obras*. Madrid: Abada Editores.
- BENJAMIN, Walter (2007). *Concepto de filosofía de la historia*. La Plata: Terramar.
- BENJAMIN, Walter (1993). *Baudelaire*. Madrid: Taurus.
- BENSAID, Daniel (2021). *Walter Benjamin, centinela mesiánico: a la izquierda de lo posible*. Buenos Aires: El cuenco de plata.
- BENVENISTE, Emile (1974). *Problemas de la lingüística general I*. México: Siglo XXI.
- BUCK-MORSS, Susan (2005). *Walter Benjamin: escritor revolucionario*. Buenos Aires: Interzona Editora.
- BUTLER, Judith & CHAKARVORTY SPIVAK, Gayatri (2009) *¿Quién le canta al estado-nación?: lenguaje, política, pertenencia*. Buenos Aires: Paidós.

- DERRIDA, Jacques (1997). *Adieu a Emmanuel Levinas*. Paris: Galilée.
- FELDMAN, Shoshana (2002). *The juridical unconscious. Trials and Traumas in the Twentieth Century*. Boston: Harvard University Press
- GORALI, Marina (2014). “Derecho, comunidad política e interpretación”, en CÁRCOVA, Carlos María (dir.), *Los derechos fundamentales en la Constitución: interpretación y lenguaje. Revista Jurisprudencia Argentina*, Número especial, Buenos Aires: Abeledo Perrot, pp. 33- 40.
- KRISTEVA, Julia (1999). *El genio femenino*. Hannah Arendt. Barcelona: Paidós.
- KRISTEVA, Julia (1978). *Semiótica 1*. Madrid: Editorial Seuil.
- LEGENDRE, Pierre (1979). *El amor del censor. Ensayo sobre el orden dogmático*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- LÉVINAS, Emmanuel (1993). *El tiempo y el otro*. Barcelona: Paidós.
- LÉVINAS, Emmanuel (2006). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.
- LÉVINAS, Emmanuel (2019). *La hora de las naciones*. Salamanca: Sígueme.
- LÉVINAS, Emmanuel (2006). *Humanismo del otro hombre*. Madrid: Siglo XXI editores.
- LÖWY, Michel (2003). *Walter Benjamin: aviso de incendio*. Buenos Aires: FCE.
- MARI, Enrique (1993). *Papeles de Filosofía*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- MARX, Úrsula et al (2010). *Archivos de Walter Benjamin. Imágenes, textos y dibujos*. Madrid: Círculo de Bellas Artes.
- NANCY, Jean Luc (2020). *Un virus demasiado humano*. Buenos Aires: Cebra.
- SONTAG, Susan (2001). “Bajo el signo de Saturno”, en *Revista El Viejo Topo*, N° 153, Junio-Julio.
- SONTAG, Susan (1979). *On photography*. New York: Penguin.
- SUCASAS, Alberto (2014). *Celebración de la alteridad. Cinco ensayos levinasianos*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- TATIÁN, Diego (2019). “El estudio de las humanidades como cuidado del mundo”, en: *Universidad, producción del conocimiento e inclusión social*. Universidad Nacional de Córdoba: Centro de Estudios Avanzados.