

Trabajo recibido el 24 de diciembre de 2017 y aprobado el 26 de septiembre de 2018

Derecho penal humano, de Eugenio Raúl Zaffaroni. Los límites del poder y los límites del humanismo

MAURO BENENTE*

1. El derecho penal humano como límite al poder punitivo

Derecho penal humano. La doctrina de los juristas y el poder en el siglo XXI (Buenos Aires: Hammurabi, 2017), de Eugenio Raúl Zaffaroni, se inscribe dentro de una mirada sobre la pena y de una apuesta por el papel que deberían cumplir jueces y juezas, académicos y académicas. Creo que el punto de partida, no explicitado en este trabajo pero sí en muchos anteriores, es la teoría *negativa* y *agnóstica* de la pena, conceptualización que se construye justamente a la luz de su fracaso¹. De esta manera, puede afirmarse que “*la pena es (a) una coerción, (b) que impone una privación de derechos o un dolor, (c) que no repara ni restituye y (d) ni tampoco detiene las lesiones en curso ni neutraliza los peligros inminentes*”². El carácter negativo de esta conceptualización reside en que no asigna ninguna función positiva a la pena y en que se obtiene a través de una exclusión. Asimismo, es un abordaje “*agnóstico* en cuanto a su función, porque parte de su desconocimiento”³.

Es a partir de esta teoría *negativa* y *agnóstica* de la pena que Zaffaroni lee el rol de la judicatura, las garantías penales, y construye su teoría del delito⁴. En todos los casos, la tarea de los jueces y del derecho penal no es otra que establecer límites a un desbocado poder punitivo, que evitar que el Estado de derecho

* Profesor titular de Filosofía del Derecho en la Universidad Nacional de José C. Paz. Docente de Teoría del Estado en la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires. Director del Instituto Interdisciplinario de Estudios Constitucionales de la Universidad Nacional de José C. Paz. Correo electrónico: maurobenente@yahoo.com.

¹ ZAFFARONI *et al.* (2002), p. 44.

² ZAFFARONI *et al.* (2002), p. 44; ZAFFARONI *et al.* (2006), p. 56.

³ ZAFFARONI *et al.* (2002), p. 45. Pero, además, “el sentido metafórico de la expresión *agnóstica* sirve para poner de manifiesto la idolatría en que han caído las teorías legitimantes del poder punitivo, que sostienen su omnipotencia y lo convierten en un ídolo adorado por muchos fanáticos”. ZAFFARONI (2005), p. 239.

⁴ ZAFFARONI *et al.* (2002).

devenga en un Estado de policía. En este orden de ideas, afirma que “*la función más obvia de los jueces penales y del derecho penal (como planeamiento de las decisiones de éstos), es la contención del poder punitivo. Sin la contención jurídica (judicial), el poder punitivo quedaría librado al puro impulso de las agencias ejecutivas y políticas y, por ende, desaparecería el estado de derecho y la República misma*”⁵. En otras palabras, en los términos ahora sí de *Derecho penal humano*, el derecho penal no se puede reducir a un dispositivo técnico, puesto que se encuentra siempre ya permeado por compromisos políticos, y de alguna manera creo que el compromiso de Zaffaroni es concebir al derecho penal como “una suerte de semáforo, que da luz verde al poder punitivo que ya se está ejerciendo sobre una persona imputada por un delito grave (un homicidio, una violación, etc.) [...] y enciende luz roja para detener su avance cuando se trata de un hecho insignificante (un chico fumando marihuana en la plaza), o bien, la luz amarilla para decidir luego lo que hará en otros casos no tan claros”. Como se lee con nitidez, no es un semáforo abolicionista, no es un semáforo trabado en rojo, sino que es un semáforo que establece límites al poder punitivo, y al hacerlo –y el propio Zaffaroni lo reconoce–, también legitima algunos de sus aspectos.

Entonces, bajo esta conceptualización de la pena, y este compromiso político y académico con la limitación del poder punitivo, Zaffaroni enuncia el proyecto de un *derecho penal humano* que consiste “en la profundización máxima de la interpretación de todo el derecho en base a las normas fundamentales”. Aquello que permite elaborar un *derecho penal humano* es la premisa que indica que “*todo ser humano es persona*”. Este *derecho penal humano* se opone al derecho penal inhumano, que activa al poder punitivo “en relación inversa al poder real de las personas: a mayor poder social menor punición y viceversa”.

Bajo el paradigma del *derecho penal humano*, Zaffaroni realiza una breve historia de los discursos punitivos, enuncia una poderosa crítica a la importación acrítica de la dogmática alemana, y propone cierto rescate –no sin matices– de la criminología crítica y del derecho penal liberal. Esta lectura y relectura se realiza desde el paradigma del *derecho penal humano*, pero también desde cierta perspectiva nustramericana, mirada por cierto muy poco frecuente en nuestro campo. Me parece que estos son los trazos gruesos de la pluma de Zaffaroni, pero aquí quisiera detenerme en algunos trazos más refinados y puntuales: el problema del poder en el siglo XXI y los límites del humanismo. Creo que son dos asuntos de suma importancia porque la racionalidad de los derechos y los límites al poder punitivo se han diseñado respecto de poder estatal, pero el siglo XXI muestra la existencia de un poder económico no estatal. Asimismo,

⁵ ZAFFARONI *et al.* (2006), p. 5.

la dimensión *humana* del derecho penal pone en discusión no tanto la idea de humanidad, sino la potencia y los límites al momento de reconocer derechos a los *humanos*.

2. El poder en el siglo XXI

El subtítulo de *Derecho penal humano* es *La doctrina de los juristas y el poder en el siglo XXI*. La perspectiva de los juristas ya fue parcialmente enunciada, pero aquí quisiera detenerme en *el poder en el siglo XXI*. Zaffaroni marca un tránsito del capitalismo industrial al capitalismo financiero y plantea que el predominio de las finanzas alteró el equilibrio tradicional con la política: “el *establishment* ya no se vincula con la política, sino que la domina, con una total capacidad de desplazamiento supranacional del que carece la política, por esencia limitada territorialmente, ante la marcada debilidad de los órganos políticos internacionales”.

Frente a este diagnóstico, la pregunta que surge es si el derecho puede cumplir alguna función de límite de este *poder del siglo XXI*. En particular si el derecho penal, si el *derecho penal humano*, puede establecer algún dique de contención a un poder que ya no es un poder estatal. Dicho de otro modo, en las conceptualizaciones clásicas del garantismo, del derecho penal mínimo, del *derecho penal del más débil*, como diría Farrajoli, los límites del derecho son límites al poder estatal, al poder punitivo del Estado, ¿pero qué papel podría cumplir el *derecho penal humano* cuando el poder ya no es un poder estatal?, ¿puede el *derecho penal humano* funcionar como una suerte de semáforo con el poder financiero?

Creo que a la luz de *Derecho penal humano* podríamos pensar que esta limitación y contención se mantiene, puesto que buena parte de ese poder financiero se materializa en el poder punitivo estatal. En algún pasaje del libro, Zaffaroni menciona que el capitalismo financiero intenta imponer “Estados modeladores de sociedades excluyentes (30% incluido y 70% excluido)” y “para controlar al 70% marginado, el modelo excluyente represiviza el aparato punitivo, legitima el terrorismo penal y normaliza la violencia homicida”. De este modo, si el Estado materializa los intereses del capitalismo financiero y para controlar a los sectores sociales explotados, excluidos y marginados pone en práctica su aparato punitivo, parece claro que el *derecho penal humano*, cuando limita el poder punitivo del Estado, de algún modo estaría haciendo lo propio con el poder financiero no estatal.

Ahora bien, si sostenemos que el Estado materializa los intereses del capitalismo financiero, estamos muy próximos a una conceptualización marxista del Estado. Sin embargo, Zaffaroni propone que nos apartemos de la conceptualización marxista del derecho (y yo diría del Estado) y sostiene que la afirmación

de Marx “es una constatación, conforme a lo que el derecho era en su época, pero no hacía a la esencia del derecho”. En este sentido, continúa: “la afirmación de Marx era bastante válida para su tiempo, aunque también había sido el instrumento de clases en ascenso, como la burguesía europea, lo que dio lugar al derecho penal iluminista y liberal de los siglos XVIII y XIX. Pasó casi un siglo y medio y el derecho parece ser hoy algo más que eso, por no decir algo bastante diferente de lo que Marx constataba en su tiempo”.

Las discusiones sobre el derecho al interior de la obra de Marx, y las proyecciones que los distintos marxismos han reconstruido y redefinido merecería un tratamiento especial y detallado, pero dentro de las varias menciones insulares que Marx ha desplegado sobre el derecho, en *La ideología alemana*, en compañía con Engels, anunciaba una conceptualización entre estructura y superestructura bastante similar a la que luego se leerá en el “Prefacio” a *Contribución de la crítica de la economía política*, argumentando además que el contenido de la ley “viene dado siempre por las relaciones de esta clase, como con la mayor claridad demuestran el derecho privado y el derecho penal”⁶. Esta mirada sobre el derecho se encuentra en otros pasajes de la obra de Marx, pero aquí –como en su trabajo sobre el robo de leña⁷– menciona específicamente al derecho penal como derecho que refleja los intereses de la clase dominante.

El punto de partida de Zaffaroni para problematizar una proyección automática de las conceptualizaciones de Marx al derecho contemporáneo se sitúa en la construcción del derecho internacional de los derechos humanos en la segunda posguerra. Sin embargo, habría que preguntarse si los diagnósticos de Marx no mantienen validez ya no para el derecho en su totalidad –si es que se puede hablar de algo así–, sino para la ley penal y para el poder punitivo en particular.

3. La máscara y el rostro humano. Los límites del humanismo

La premisa del *derecho penal humano* indica que “*todo ser humano es persona*”. Dicho de otro modo, cuando el derecho construye el concepto de persona lo hace “sobre la base de un dato óntico que no puede ignorar: el *ser humano*”. Como contrapartida, el *derecho penal inhumano* funciona con una lógica opuesta, “opera mediante la constante fabricación de *otros enemigos*”. Bajo el paradigma del *derecho penal inhumano* “el *otro enemigo* siempre es una *no persona*”. La noción de persona hace referencia a la máscara del teatro griego, y en este punto es importante tener en cuenta que “el derecho sólo

⁶ MARX y ENGELS (2014), p. 286.

⁷ MARX (1983).

construye la máscara, pero no el rostro que la porta. La norma máxima positiva ordena que se provea de una máscara de persona a cada ser humano, que ningún rostro quede sin máscara, para que ningún humano óntico deje de ser tratado como persona”.

El enfoque según el cual todo ser humano es persona guarda notables aires de familia con los desarrollos de Seyla Benhabib. En *El derecho de los otros*, la autora turca retoma la preocupación de Hannah Arendt por el “derecho a tener derechos”⁸, inquietud que propone leer a la luz de una *teoría cosmopolita de la justicia* que incluya una *membresía justa*, y también una teoría deliberativa de la democracia –con sus principios de *moralidad universal* y de *reciprocidad igualitaria*–. No es momento de restituir todas estas dimensiones de su propuesta normativa, pero sí vale recordar que en la máxima del “derecho a tener derechos” el concepto de derecho, al que se apela en dos oportunidades en la misma afirmación, tiene dos sentidos bien distintos. El primer uso tiene como destinatario a la humanidad en su conjunto y reclama la membresía a un grupo en particular, y por ello se configura como un “*imperativo moral*: ‘Trata a todos los seres humanos como personas pertenecientes a algún grupo humano y a quienes corresponde la protección del mismo’. Lo que aquí se invoca es un *derecho moral a la membresía y a cierta forma de trato compatible con el derecho a la membresía*”⁹. Dicho de otra manera, se trata del “derecho de cada persona humana a ser reconocida y protegida como una personalidad jurídica por la comunidad mundial”¹⁰. Estamos frente a un “derecho moral a ser reconocido por otros como ‘persona portadora de derechos’”¹¹. Por su lado, el segundo uso del derecho se refiere a una dimensión jurídica, que presupone y se sustenta en el uso moral.

3.1. La persona como dispositivo

En la obra de Banhabib, y en el *derecho penal humano* de Zaffaroni, es la categoría de persona sobre la que se apoya el reconocimiento de los derechos humanos. Sin embargo, Roberto Espósito ha dado cuenta de algunos problemas en la categoría de persona al momento de lograr tal cometido. En *Tercera persona*, el autor italiano postula que con el concepto de persona se intenta hacer ingresar a la vida en la esfera de protección del derecho, pero actualmente podemos observar que el derecho a la vida se encuentra cada vez menos garantizado.

⁸ ARENDT (1962).

⁹ BENHABIB (2004), p. 56.

¹⁰ BENHABIB (2007), p. 11.

¹¹ BENHABIB (2007), p. 15.

Lo notable, y esta es sin dudas la apuesta teórica más potente de Espósito, es que “el sustancial fracaso de los derechos humanos –la fallida recomposición entre derecho y vida– se produce no a pesar de la afirmación de la ideología de la persona sino *en razón* de esta”¹². Aparentemente, el concepto de persona pretende unir una serie de hiatos y grietas –hombre y ciudadano, alma y cuerpo, derecho y vida–, pero de acuerdo con su mirada, es la propia categoría, el propio dispositivo de persona el que los crea: “la noción de persona no está en condiciones de subsanar el extraordinario hiato entre vida y derecho, entre *nomos* y *bios*, porque es ella misma la que lo produjo”¹³.

En la lectura que hace Espósito de la tradición cristiana y del derecho romano, el concepto de persona se encuentra nítidamente separado del ser vivo sobre el que se implanta: “la persona no coincide con el cuerpo en que se inserta, así como la máscara no conforma nunca una unidad con el rostro del actor que se la coloca”¹⁴. Como plantea Zaffaroni, el derecho construye esa máscara y exige que todo rostro humano tenga su máscara, pero la sospecha que enuncia Espósito es que en el gesto mismo de diseñar la máscara se crea una distancia, un hiato entre la persona –la máscara– y aquello que no es persona –el rostro humano–.

De todas maneras, así como el concepto de persona puede resultar problemático, la apelación al rostro humano, que es lo que cubre la máscara, no está exenta de complejidades. Complejidades y problemáticas que creo que son incluso más delicadas que las que lleva consigo el concepto de persona, porque hacen a lo *humano*, al calificativo que Zaffaroni suma a su *derecho penal*.

3.2. El rostro humano y los límites del humanismo

Uno de los grandes aportes del filósofo lituano Emmanuel Lévinas ha sido el esfuerzo de apartarse de la filosofía de la Mismidad que no deja lugar al otro, y dar lugar a una nueva antropología o filosofía primera que sí dé lugar a la alteridad, al Otro. De esta manera, la máxima socrática que predica el “conócete a ti mismo” es suplantada por un abordaje del Otro no “a partir del conocimiento de sí mismo, ni de lo Mismo que oculta la alteridad”¹⁵. Este Otro, siempre de acuerdo con Lévinas, se nos presenta bajo la modalidad de un rostro, de un rostro que se impone con un claro mandato: “no matarás”.

Esta relación con el Otro no es una relación de reciprocidad ni de conocimiento, sino que es fundamentalmente ética: “el Otro me afecta y me importa,

¹² ESPÓSITO (2009), p. 7.

¹³ ESPÓSITO (2011), p. 59.

¹⁴ ESPÓSITO (2011), p. 74.

¹⁵ RABINOVICH (2001), p. 17.

por lo que me exige que me encargue de él, incluso antes de que yo lo elija”¹⁶. Para Lévinas, el rostro del Otro me exige responsabilidad y esta responsabilidad existe aunque no sea recíproca, aunque no exista un mutuo reconocimiento. Asimismo, esta responsabilidad da sentido a la propia subjetividad, la subjetividad de un sujeto que está sujetado a otro: “yo hablo de responsabilidad como la estructura esencial, primera, fundante de la subjetividad”¹⁷. Sin dudas este anclaje en la responsabilidad no solamente reconceptualiza la subjetividad sino también la idea de libertad: “se trata de una ‘difícil libertad’ que surge como consecuencia de la *responsabilidad por el otro*. De este modo, la lectura de la libertad debe hacerse desde la heteronomía –es el resultado de la obediencia de una ley–, y no desde la autonomía como lo entiende la tradición filosófica”¹⁸.

Si bien el corazón de los desarrollos de Lévinas se encuentran en *Totalidad e infinito: Ensayo sobre la exterioridad*, publicado 1961, esta preponderancia del Ser y la Mismidad ya eran denunciados en un temprano trabajo de 1934, publicado en la revista *Esprit*, titulado *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*. En el párrafo final del breve trabajo, publicado por un Lévinas de 28 años –y a solo un año tras el ascenso de Hitler–, sostenía que “el racismo no se opone sólo a tal o cual punto particular de la cultura cristiana y liberal. No es tal o cual dogma de democracia, de parlamentarismo, de régimen dictatorial o de política religiosa lo que está en juego. Es la humanidad misma del hombre”¹⁹. De algún modo podríamos pensar que en el nazismo lo que estaba en juego era la responsabilidad o más bien la irresponsabilidad respecto del Otro, de aquel que se nos aparece bajo un rostro y enuncia el “no matarás”.

Es cierto que cuando Lévinas alude al rostro no lo define en términos de rostro *humano*, pero difícilmente pueda encontrarse otra definición. Asimismo, cuando Zaffaroni alude al rostro sí lo hace en los términos de un rostro humano, algo que con la ayuda de Derrida podemos ver que no está exento de problemas.

Con varias diferencias y tensiones, Jacques Derrida abordó, se acercó y distanció de la obra de Lévinas en: “Violencia y metafísica”, de 1964 –luego incluido en *La escritura y la diferencia–*; “En este momento mismo en este trabajo heme aquí”, de 1980; “Adiós”, la necrológica pronunciada en 1995 en el cementerio con motivo de la muerte de Lévinas, y “Palabra de acogida”, una conferencia dictada en La Sorbona en 1996. De todas maneras, aquí quisiera detenerme en algunos pasajes menos sistemáticos que se encuentran en *La bestia*

¹⁶ GIMÉNEZ GIUBBANI (2011), p. 342.

¹⁷ LÉVINAS (2000), p. 79.

¹⁸ RABINOVICH (2001), p. 36.

¹⁹ LÉVINAS (2000), pp. 20-21.

y el soberano, en su último seminario dictado en la *École des hautes études en sciences sociales*, entre el 2001 y 2003. Allí Derrida incluye los desarrollos de Lévinas dentro de los riesgos del paradigma del fraternalismo del *semejante*. El riesgo del fraternalismo del *semejante* radica en que nos libera de toda obligación ética respecto de quien no es reconocido como nuestro semejante, nos libera de no ser crueles con aquellos que no son nuestros semejantes. O, dicho de otra manera, asume y supone que solamente podríamos ser crueles con aquellos que son nuestros semejantes, porque la crueldad no puede predicarse de aquellos que no son nuestros semejantes: “siempre es al hombre, a mi semejante, el mismo que yo, yo mismo en resumidas cuentas, al que hago sufrir, al que mato, de modo culpable, criminal, cruel, inculparable”²⁰.

Derrida continúa esta reflexión sobre el fraternalismo del semejante y enuncia dos potentes preguntas: “¿acaso sólo se tiene deber hacia el hombre y hacia el otro como otro hombre? Y, sobre todo, ¿qué responder a aquellos que no reconocen en algunos hombres a sus semejantes?”²¹. A estos notables interrogantes, podríamos sumar una pregunta más, en términos más vinculados a la presentación de Lévinas y de Zaffaroni: ¿qué responder y qué hacer con aquellos que no reconocen en los demás un rostro humano? Estos interrogantes no son meramente conceptuales, sino que, como bien continúa el filósofo nacido en la Argelia francesa, “todas las violencias, y las más crueles, y las más humanas, se han desencadenado contra seres vivos, bestias u hombres, y hombres en particular, a los que justamente no se les reconocía la dignidad de semejantes”²². De alguna manera, pues, el racismo, el nazismo no comete crímenes, no es cruel con sus semejantes porque no los reconoce como tales. No deja de responsabilizarse con el Otro simple y sencillamente porque no les reconoce su rostro. No le niega la máscara protectoria de la persona porque directamente no le reconoce su rostro humano.

Es a la luz de todas estas sombras, entonces, que Derrida plantea que “un principio de ética o, más radicalmente, de justicia [...] es quizá la obligación que compromete mi responsabilidad con lo más desemejante, con lo radicalmente otro, justamente, con lo monstruosamente otro, con lo otro incognoscible”²³.

Más allá del principio ético o de justicia que enuncia Derrida, me parece que su encuadre teórico representa un enorme desafío. El *derecho penal humano* manda a que “se provea de una máscara de persona a cada ser humano, que ningún rostro quede sin máscara”, lo que con Derrida nos deberíamos preguntar

²⁰ DERRIDA (2010), pp. 138-139.

²¹ DERRIDA (2010), p. 139.

²² DERRIDA (2010), p. 139.

²³ DERRIDA (2010), p. 139.

no solamente es qué sucede cuando no se proveen máscaras a los rostros, sino fundamentalmente *¿qué hacer?* cuando el problema no es la provisión de máscaras, sino el no reconocimiento de rostros. Tal vez todos los rostros tengan máscaras justamente porque algunos rostros no se encuentren reconocidos como tales.

4. Notas finales

Derecho penal humano despliega una breve revisión de las ideas penales desde la perspectiva de un derecho que propone hacer de todo rostro humano una persona. Dentro de este panorama, me parece que los interrogantes más interesantes giran en torno a los vínculos entre poder y derechos, y entre humanismo y derechos. De todas maneras, quisiera cerrar con otra pregunta: ¿cómo leer un nuevo libro de Zaffaroni?

De alguna manera, Zaffaroni pone en juego lo que Michel Foucault ha denominado “función-autor”²⁴. El nombre Zaffaroni, el autor Zaffaroni, disciplina parte de nuestro sentido al momento de toparnos con un nuevo trabajo. Su línea de trabajo anterior nos permite intuir y sospechar el alcance de su novedad, e incluso cuando nos enfrentamos a sus novedades lo hacemos a la luz de estas líneas pretéritas. Hacer la lectura de lo nuevo a la luz de estos bagajes que el propio Zaffaroni nos ha brindado es relativamente inevitable. Pero también son inevitables otras dimensiones que están en juego en todo acto de lectura, de interpretación, de hermenéutica.

La tradición de la hermenéutica no es propia del siglo XX, pero el gran aporte de quien sea quizás su autor más paradigmático, Hans-Georg Gadamer, fue haber inscrito a la hermenéutica dentro del giro lingüístico. Fue haber situado a la hermenéutica al interior de aquello que Heidegger –su maestro– había advertido al leer la poesía de Hölderlin: el lenguaje no es solamente una herramienta de comunicación, sino que es condición de posibilidad y a la vez mediación de las posibilidades del *Dasein*. En la mirada de Gadamer, al momento de realizar un ejercicio interpretativo la tradición tiene un papel decisivo y fundamental, pues es siempre desde cierto horizonte de sentido históricamente constituido que interpretamos y comprendemos textos y hechos históricos. De todas maneras, este horizonte de sentido histórico no es hermético, sino que se enfrenta con las novedades que aporta el nuevo texto, con el que entablamos un diálogo, a través del cual desarrollamos una fusión de horizontes culturales. Gadamer remarca, subraya e insiste en varias oportunidades en este posible diálogo, y luego en la armoniosa intersección entre los horizontes culturales que están sedimentados en la historia, y aquellos que están explícitos o implícitos en los

²⁴ FOUCAULT (2001).

textos. De acuerdo con Gadamer: “sopla el buen viento ¿Hacia dónde sopla ese viento? Lo sabemos: hacia el entendimiento mutuo, hacia el que estamos predispuestos, al parecer, en nuestra condición de seres pensantes”²⁵.

Es sobre el buen viento del entendimiento mutuo que Habermas –un Habermas distinto y distante al que se abre con *Teoría de la acción comunicativa*– plantea importantes matices. En *La lógica de las ciencias sociales* postula que el acuerdo entre la sedimentación histórica que configura nuestro horizonte de sentido y la novedad de los textos no solamente supone una teoría de la histórica continua, sino que, al no dar cuenta de relaciones de poder, transforma a la hermenéutica en un dispositivo para anular la crítica y mantener cierto *statu quo*²⁶. Para Habermas, la apuesta no debe ser tanto comprender y continuar acríticamente un mensaje legado por la tradición, sino fundamentalmente desenmascararlo, mostrar el entretelón de relaciones de poder, con el objetivo de emancipar a la humanidad de toda dominación ejercida por pseudoacuerdos y pseudoconsensos²⁷.

Creo que con los trabajos de Zaffaroni podemos y debemos establecer un diálogo. Quizás en este diálogo sople el buen viento gadameriano y logremos acuerdos interpretativos. Tal vez no lleguemos a estos acuerdos y haciendo una lectura crítica tratemos de decodificar sus mensajes rastreando la presencia de vestigios de relaciones de poder. Lo bueno es que si hacemos una lectura crítica, si nos preocupamos por una lectura emancipatoria, es posible que, aun estando en desacuerdo con el texto, en el fondo estemos de acuerdo con Zaffaroni.

BIBLIOGRAFÍA

- ARENDDT, Hannah (1962): *The Origins of Totalitarianism* (Cleveland, Meridian Books).
- BANHABIB, Seyla (2004): *The Rights of Others. Aliens, Residents, and Citizens* (Cambridge, Cambridge University Press).

²⁵ GADAMER (1999), p. 146.

²⁶ De acuerdo con Habermas, “sólo tendríamos derecho a equiparar el acuerdo sustentador que según Gadamer antecede en cada caso a nuestros fracasos en el intento de entendernos, con el estar-de-acuerdo a que en cada caso *fácticamente* se llegue, si estuviésemos seguros de que el consenso a que nos hacemos en el medio del lenguaje se produce sin coacciones y sin distorsiones. La experiencia de la hermenéutica profunda nos enseña que en la dogmática del plexo de tradición no solamente se impone la objetividad del lenguaje en general sino también la represividad de las relaciones de poder que deforman la intersubjetividad del entendimiento como tal y distorsionan sistemáticamente la comunidad lingüística cotidiana. De ahí que todo consenso en que la comprensión termina quede en principio bajo la sospecha de haber sido impuesto pseudocomunicativamente: los antiguos llamaban a esto obcecación cuando en la apariencia de un estar de acuerdo fáctico se perpetuaban intactos el mal entendido y al automalentendido”. HABERMAS (1988), pp. 301-302.

²⁷ ROSELLO (2004), pp. 209-210.

- _____ (2007): "Another Universalism: On the Unity and Diversity of Human Rights", en: *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* (Vol. 81, N° 2), pp. 7-32.
- DERRIDA, Jacques (2010): *La bestia y el soberano* (Buenos Aires, Manantial), Volumen I (2001-2002).
- ESPÓSITO, Roberto (2009): *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal* (Buenos Aires, Amorrortu).
- _____ (2011): *El dispositivo de la persona* (Buenos Aires, Amorrortu).
- FOUCAULT, Michel (2001): "Qu'est-ce qu'un auteur?", en: *Dits et écrits I* (N° 69), pp. 817-849.
- GADAMER, Hans-Georg (1999): *Poema y diálogo* (Barcelona, Gedisa).
- GIMÉNEZ GIUBBANI, Analía (2011): "Emmanuel Lévinas: Humanismo del rostro", en: *Escritos* (Vol. 19, N° 43), pp. 337-349.
- HABERMAS, Jürgen (1988): "La pretensión de universalidad de la hermenéutica", en: Habermas, Jürgen, *La lógica de las ciencias sociales* (Madrid, Tecnos), pp. 277-306.
- LÉVINAS, Emmanuel (2000): *Ética e infinito* (Madrid, Machado Libros).
- _____ (2006): *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* (Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica).
- MARX, Karl (1983): "Los debates sobre la ley acerca del robo de leña", en: Marx, Karl, y Verma, Juan, *En defensa de la libertad. Los artículos de la Gaceta Renana. 1842-1843* (Valencia, Fernando Torres Editor), pp. 204-224.
- MARX, Karl, y ENGELS, Friedrich (2014): *La ideología alemana* (Madrid, Akal).
- RABINOVICH, S. (2001): "Lévinas: Un pensador de la excedencia", en: Lévinas, Emmanuel, *La huella del otro* (México D.F., Taurus), pp. 9-44.
- ROSSELLO, Diego (2004): "Hans-Georg Gadamer *in memoriam*. Derivas de la hermenéutica filosófica", en: *Revista Argentina de Ciencia Política* (N° 7/8), pp. 195-213.
- ZAFFARONI, Eugenio Raúl (2005): "Culpabilidad y vulnerabilidad social", en: Zaffaroni, Eugenio, *En torno a la cuestión penal* (Buenos Aires, Euros Editores), pp. 229-251.
- ZAFFARONI, Eugenio Raúl; ALAGIA, Alejandro, y SLOKAR, Alejandro (2002): *Derecho penal. Parte general* (Buenos Aires, Ediar).
- _____ (2006): *Manual de derecho penal. Parte general* (Buenos Aires, Ediar).

