

La criminalización de la protesta social o el discurso de la exclusión como estrategia de dominación política.

Segunda Parte

The criminalization of social protest or the discourse of exclusion as a strategy of political domination. Second part

Humberto Rosas Vargas
Maestro en Derecho UNAM

A Carmen Sofía, con amor

RESUMEN

El presente artículo indaga los orígenes y operatividad teórico-práctica de la discursividad jurídica de la modernidad. La crítica de la retórica como fundamento de la así llamada ciencia del derecho se erige en prolegómeno para el examen del terrorismo de estado entendido como dispositivo del sistema normativo hegemónico, previo al estado de excepción. Asimismo, se cuestiona la científicidad del así llamado silogismo jurídico y se formula una propuesta específica: la designación retórica de la norma jurídica. Finalmente, se explora la plausibilidad de un mundo sin logos a partir de la crítica del Leviatán Hobbesiano y de la reconstrucción de los límites al efecto retórico en el estudio del derecho..

PALABRAS CLAVE

Criminalización, protesta, razón retórica, derecho.

ABSTRACT

This paper enquires the origins and the theoretical and practical operativity of modern legal discourse. The critique of rhetoric as fundament of so called Legal Science erects as an introduction for the investigation of state terrorism, understood as a hegemonic normative system's dispositive, previous to the state of emergency. The scientific nature of the so called legal syllogism and aspecific formula is proposed: the rhetoric designation of the norm. Finally, the possibility of a world without logos is explored, parting from a critique to the Hobbesian Leviathan and the reconstruction of the limits to the rhetoric effect in the analysis of Law.

KEYWORDS

Criminalization, protest, reason, rhetoric, law.

Sumario

1. Introducción. 2. El terrorismo de estado. 3. Razón, retórica y derecho. 4. Erística y apetito de victoria. 5. La inexistencia del silogismo jurídico. 6. La *ὄβρις* del derecho y la crisis de la racionalidad. 7. Un mundo sin *λόγος*. 8. La verdadera cara del Leviatán: la persuasión de la fuerza. 9. El foro público y los dos cuerpos del juez. 10. Producción desde la subjetividad negativa desde la crítica. 11. Rehacer los límites. 12. Conclusión.

Introducción: el acontecimiento fundacional del derecho penal. Discurso y práctica del poder de castigar.

“¿Reconocería la conciencia su propio hechizamiento mientras está perdida en un laberinto de incerteza y su seguridad sin «gran escrúpulo» se asemeja al embrutecimiento?”

Emmanuel Levinas¹

El tema de la criminalización de la protesta social apunta a dos direcciones específicas: la primera, práctica, procedimental; la segunda, teórica, especulativa. Estas líneas se inscriben, preponderantemente, en el segundo registro, concentrándose en las construcciones teóricas del derecho de la modernidad las cuales, a mi juicio, se caracterizan por la homologación de lo diverso y por su ulterior exclusión. Así, inicio con una indagación sobre el terrorismo de estado, el cual se mira como una fase integradora —junto con el derecho penal del enemigo—, del estado de excepción. Prosigo esta línea con el estudio del tema de la relación teórica entre razón, retórica y derecho, sus implicaciones erísticas, la crisis de racionalidad del derecho de la mo-

¹ Levinas, Emmanuel, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2002, p. 11. Asimismo, el autor señala lo siguiente: “[...] habrán tomado esa apariencia y semejanza [...] para darte a ti ocasión de que pienses lo que piensas y ponerte en un *laberinto de incerteza, que no aciertes a salir de él aunque tuvieses el hilo de Teseo*; y también lo habrán hecho para que yo vacile en mi entendimiento y no sepa atinar de dónde me viene este daño [...] Don Quijote formula explícitamente la modernidad de su encarcelamiento. Ella está [...] en el «laberinto de la incerteza» sin hilo conductor, en medio de rostros que son máscaras, con el entendimiento vacilante y sin juicio sobre las causas del mal”, p. 10.

derinidad y la imagen de un mundo sin logros. El tratamiento del tema eje se erige en una crítica del silogismo jurídico en dos sentidos: a) el tal silogismo es inexistente y, por tanto, b) no puede mirársele como el fundamento de la *cientificidad* del derecho moderno. Claro, de este modo, se cuestiona, también, la imagen del juez como la del principal operador del mundo jurídico y del principal mito fundante de la modernidad toda: el Leviatán. La propuesta final de estas líneas ensaya una crítica extrema que invierta la función tradicional de la subjetividad y permita rehacer los límites frente al poder instituido fetichizado.

No es plausible persistir en la docta ignorancia de las condiciones que caracterizan la discursividad jurídica. Si el lenguaje jurídico “está completamente abandonado por los lenguajes circundantes: o ignorado, o despreciado, o escarnecido por ellos”²; estas líneas guardan la impronta de un interés epistémico vinculado con la política y el derecho. La segunda de estas voces —el derecho—, puede entenderse como retórica, filoniquía, discurso, y en tal caracterización encuentra su mejor signo en las disciplinas penales. El derecho penal es un discurso y una práctica del poder de castigar; lo cual significa que se erige en representación³ y extensión represiva del

2 Barthes, Roland, *Fragmentos de un discurso amoroso*, México, Siglo XXI, 1989, p. 11: “[...] el discurso amoroso es hoy *de una extrema soledad*. Es un discurso tal vez hablado por miles de personas (¿quién lo sabe?), pero al que nadie sostiene; está completamente abandonado por los lenguajes circundantes: o ignorado, o despreciado, o escarnecido por ellos, separado no solamente del poder sino también de sus mecanismos (ciencias, conocimientos, artes). Cuando un discurso es de tal modo arrastrado por su propia fuerza en la deriva de lo inactual, deportado fuera de toda gregariedad, no le queda más que ser el lugar, por exiguo que sea, de una *afirmación*”.

3 La idea de representación la tomo de Schopenhauer, del modo en el que se afirma al inicio de *El mundo como voluntad y representación*: “«El mundo es mi representación» [...] Si alguna verdad puede ser expresada a priori es ésta, pues ella es el enunciado de aquella forma de toda experiencia posible e imaginable, la forma más general que todas las otras, más que el tiempo, el espacio y la causalidad, dado que todas éstas presuponen ya aquélla y si cada una de estas formas, que hemos conocido como otras tantas figuras particulares del principio de razón, sólo vale para una clase particular de representaciones, en cambio la descomposición en sujeto y objeto es la forma común de todas esas clases, es la única bajo la cual una representación, sea del tipo que fuere, es abstracta o intuitiva, pura o empírica, sólo posible y pensable” en Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*; trad., intr. y notas de Roberto R. Aramayo, Madrid, Alianza Editorial, 2010, pp. 113-114. Claro, este *sistema de la representación* se colapsa por completo si se borra la noción de sujeto, del mismo modo en que el sistema del derecho moderno se colapsa si se entiende al estado como su mayor fetiche.

acto de gobernar y de la exigencia para que ese mandato sea obedecido. Adviértase que el discurso del derecho penal busca justificar, monológicamente, su objeto de estudio, a través de un relato que, como cualquier otro, es objeto de múltiples interpretaciones. Desde luego, la crítica de las prácticas del procedimiento penal ante el ministerio público y del proceso penal ante el juzgado competente no se limita al formalismo de los textos legales que rigen las prácticas desplegadas por el abogado postulante, el agente del ministerio público y el juez. Precisamente, porque lo anterior es tarea de una doctrina específica denominada *positivismo jurídico de combate*, la cual es condición necesaria pero no suficiente para dar cuenta de dos estrategias gubernamentales, previas al *estado de excepción*⁴: a) el *derecho penal del enemigo* y b) el *terrorismo de estado*. Esto es: el momento extremo de defensa que el sistema normativo hegemónico ha materializado como *dispositivo* para afirmar la eficacia de sus postulados, es objeto de examen por la crítica jurídica.

El acontecimiento fundacional del derecho penal es la hegemonización del poder de castigar, lo cual se traduce en la génesis de un dominio de saber específico que excluye la expresión dialógica de cualquier interpretación diversa de la jurídica. Por ello, y ante la insuficiencia epistémica de esta escisión de las disciplinas, el primer paso de la reflexión crítica radica en demostrar la intrincada relación entre saber y poder, así como su inconsistencia discursiva y argumentativa. La construcción subjetiva de la modernidad, la *persona singular*, es regulada por las normas jurídicas del derecho penal, pero los otros, los anormales, aquellos que no pueden otorgar las garantías cognitivas mínimas exigidas por el sistema normativo hegemónico —al cual se nombra con el eufemismo de *derecho oficial*—, son excluidos y reprimidos mediante castigos especiales. Claro, si especial es la transgresión, especial será el tratamiento, el cual, por cierto, no buscará la rehabilitación, ni la ejemplaridad, sino el exterminio del otro; trátase del rijoso, del desobediente, del rebelde, del burócrata descontento, del revolucionario, del novel anarquista y de todo aquel que existe en un *sin lugar* del mundo institui-

4 Para una caracterización exhaustiva del tema, remito al lector a los siguientes textos: Agamben, Giorgio, *Estado de excepción (homo sacer II, 1)*; trad. Antonio Gimeno Cuspinera, Pre-Textos, Valencia, 2004 y Schmitt, Carl, *La dictadura. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*, Madrid, Alianza Editorial, 2007. En efecto, el estado de excepción no es la ausencia de derecho, antes bien es la imagen de su momento más excluyente por el cual se niega toda expresión de la alteridad.

do. Y así, por la fuerza discursiva del *lóγος* moderno, la homología entre *persona singular* y ciudadano se diluye para abrir paso a las categorías bélicas; no se hablará más del rebelde, se hablará en adelante del *enemigo*⁵, esto es; del *otro* peligroso, enfrentado a la decisión en el *estado de excepción*, caracterizada por la opacidad de sus estrategias y por la barbarie a que conducen sus dispositivos.

La estrategia gubernamental de defensa e imperio no se limita, sin embargo, a la producción del *derecho penal del enemigo*, el cual fue el tema de cierre de la primera parte de este escrito. Por el contrario, previo al *estado de excepción*, la práctica penal ha formulado un dispositivo extremo designado, sin más, como *terrorismo de estado*.

El terrorismo de estado

“Panóptico. Establecimiento propuesto para guardar los presos con más seguridad y economía, y para trabajar al mismo tiempo en su reforma moral, con medios nuevos de asegurarse de su buena conducta, y de proveer a su subsistencia después de su soltura”

Jeremy Bentham, El panóptico.⁶

A mi juicio, la existencia de un sistema político —y la vigencia de su sistema normativo—, es consecuencia de dos elementos específicos: a) la legitimación —punto de vista interno—, y b) el poder suficiente para imponer una regla de reconocimiento determinada. “Punto de vista interno y poder de imposición son dos condiciones

5 Sobre el particular, remito al lector a *El concepto de lo político*, de Carl Schmitt y *Políticas de la amistad* de Jacques Derrida. Asimismo: *Ir. Variaciones sobre Jacques Derrida* de Cesáreo Morales.

6 Bentham, Jeremy, *El panóptico*, Madrid, Las ediciones de La Piqueta, 1979, p. 33: “Si se hallara un medio de hacerse dueño de todo lo que puede suceder a un cierto número de hombres, de disponer todo lo que les rodea, de modo que hiciese en ellos la impresión que se quiere producir, de asegurarse de sus acciones, de sus conexiones, y de todas las circunstancias de su vida, de manera que pudiera ignorarse, ni contrariar el efecto deseado, no se puede dudar que un instrumento de esta especie, sería un instrumento muy enérgico y muy útil que los gobiernos podrían aplicar a diferentes objetos de la mayor importancia”

necesarias cuya conjunción las transforma también en suficientes”.⁷ El *terrorismo de estado* existe porque satisface, a cabalidad, la formalidad de este binomio⁸ y su operatividad se define por las siguientes notas: “a) afirmación de la existencia de una «*guerra vertical*» con un enemigo infiltrado en todos los niveles de la sociedad;

- 7 Garzón Valdés, Ernesto, “El terrorismo de estado. El problema de su legitimación e ilegitimidad” en *Dianoia. Anuario de Filosofía número XVIII-1991*, México, Fondo de Cultura Económica-Universidad Nacional Autónoma de México, 1992, pp. 89-118. En ese escrito, el autor inicia su exposición con una reflexión sobre el concepto de legitimación como “la aceptación de la regla básica de un sistema político por parte de quienes directa o indirectamente detentan el poder institucionalizado”; asimismo, la preferencia terminológica, asumida como sinonimia, por el término “«punto de vista interno» para designar la perspectiva desde la cual la regla de reconocimiento de un sistema político es aceptada como pauta suprema de comportamiento en la respectiva sociedad”; pp. 89 y 90: “La consideración del punto de vista interno como elemento fundamental para la existencia de un sistema político y su estabilidad [...] tiene una larga tradición en la teoría del Estado; ella se remonta, por lo menos, a Marsilio de Padua y fue reactualizada a comienzos de los años 30 por Herman Heller cuando decía: «Una situación fáctica de poder [...] se convierte en una situación de poder relativamente duradera y, con ello, en una organización en algún sentido amplio o estricto, sólo si las “decisiones” de quienes detentan el poder son obedecidas por lo menos por una parte de los sometidos a este poder [...] a más de por otros motivos [...] porque se les presentan como normas debidas, modélicas o vinculantes»”.
- 8 *Ibidem*. De inmediato, Garzón Valdés afirma que el concepto de legitimidad “designa la concordancia de los principios sustentados por la regla de reconocimiento del sistema con los de la moral crítica o ética [...] y que] la legitimación no es condición necesaria ni suficiente para la existencia de un sistema político”. En el escrito de mérito, se erige la distinción entre los conceptos de legitimación y legitimidad bajo la advertencia de incurrir en dos imprecisiones insalvables: a) *el positivismo ideológico* y b) *la falacia naturalista*; pp. 90 y 91: “El primer [error] consiste en el llamado positivismo ideológico, es decir, sostener que cada sistema posee su propia fuente de legitimidad. Todo sistema, por el hecho de adoptar un procedimiento para la formulación y modificación de sus reglas, poseería legitimidad; se autoabastecería de justificaciones éticas [...] podría decirse entonces que legítimo es “un poder que acepta o hasta instituye su propio proceso de legitimación” [...] El error del positivismo ideológico consiste en creer que la aceptación o el cumplimiento de las normas básicas del sistema por parte de sus creadores o destinatarios proporcionan razones suficientes para la justificación moral de los actos que ellos realizan [...] El segundo error es el de la falacia naturalista, es decir, sostener que porque en una determinada sociedad los grupos dirigentes aceptan ciertas reglas de comportamiento, ellas son moralmente debidas [porque] admitir la distinción entre legitimación y legitimidad presupone admitir también la existencia de valores objetivos y universales, más allá de su reconocimiento circunstancial en determinadas sociedades [...] un radical relativismo ético [...] sostendrá [...] que el problema de la legitimidad se agota en el «convencimiento fácticamente generalizado de la validez del derecho, de la obligatoriedad de determinadas normas o decisiones o del valor de los principios que las justifican.»”

b) delimitación imprecisa de los hechos punibles y eliminación del proceso judicial para la determinación de la comisión de un delito; c) imposición clandestina de medidas de sanción estatal prohibidas por el orden jurídico oficialmente proclamado (torturas y homicidio, entre otras); d) aplicación difusa de medidas violentas de privación de la libertad, la propiedad o la vida, con prescindencia, en muchos casos, de la identidad del o de los destinatarios de las mismas y de los actos u omisiones de los que puedan ser responsables; y e) infundir en la población el temor fundado de que, en principio, nadie está a salvo de la coacción arbitraria por parte de los órganos gubernamentales”.⁹

Desde luego, “las notas b) y d) confieren una notoria eficacia al terrorismo de Estado en el sentido de que cada cual puede considerarse una víctima potencial.”¹⁰ La nota e) deviene específica en su teleología; ella representa el parámetro para medir “la eficacia del terrorismo de estado [en correlación] a la destrucción del enemigo y la adopción de una actitud de obediencia por parte del resto de la población”.¹¹

9 *Ibidem*, pp. 92 y ss. Las cursivas son mías. Asimismo, el autor enfatiza: “[...] la publicidad no pertenece a la esencia del terrorismo [...] el terrorismo de Estado es, por lo general, una acción sumamente secreta [...] La divergencia entre el ordenamiento jurídico proclamado y la regla de reconocimiento aceptada [...] es explicada por los actores del terrorismo de Estado haciendo referencia a la situación de «guerra vertical» [...] La nota de ilegalidad es relevante ya que es justamente ella la que permite lograr un «alto grado de temor» en la población al mantener abierta la clase de los destinatarios de las medidas de terrorismo de Estado. El miedo que engendra el terrorismo de Estado [...] es la sensación de estar librado a la arbitrariedad imprevisible de quienes detentan el poder [...] Que las medidas legales pueden ser aborreciblemente injustas es obvio, pero ello no autoriza a ignorar la distinción entre seguridad injusta y arbitrariedad terrorista [...] Dada la tendencia de los regímenes totalitarios a aplicar medidas de terrorismo de Estado, es comprensible que exista también la tendencia a creer que sólo ellos la practican. La creencia es comprensible pero errónea [...] Esta falacia, es designada como «conversión falsa»”

10 *Ibidem*, pp. 97 y ss: “[...] la aplicación de la violencia a víctimas inocentes contribuye precisamente a reforzar la «eficacia» del terror [...] si se elimina la característica de la inocencia de muchas de las víctimas del terrorismo de Estado [...] se piensa que sólo las personas «culpables» de acuerdo con la legislación vigente son objeto de las medidas ferozmente coactivas del gobierno, se borra la distinción entre régimen totalitario y régimen que practica el terrorismo de Estado [...] La justicia no tenía por objeto castigar a los culpables, sino hacer sentir al resto de los ciudadanos que ellos por el momento pertenecían al núcleo de los buenos, de los no culpables, de los elegidos, pero que en el mañana podían repentinamente cambiar de estado [...] La inocencia no es, pues, garantía contra el terror [porque] la clase de los culpables es abierta.”

11 *Ibidem*, p. 99.

La designación de enemigo, por ello, es ambigua e imprecisa; abierta. La teoría del tipo penal, al modo de Welzel o Roxin,¹² es sustituida por el apotegma de la guerra: o conmigo o contra mí.¹³ De este modo, se formula la declaración de principios de los terroristas de estado: “primero mataremos a los subversivos, luego a sus colaboradores, después a los simpatizantes, más tarde a los indiferentes y, finalmente, a los tibios.”¹⁴ Con estos rasgos, se erige la caracterización del *terrorismo de estado*

- 12 Sobre el particular, remito al lector a Roxin, Claus, *Teoría del tipo penal. Tipos abiertos y elementos del deber jurídico*; versión castellana de Enrique Bacigalupo, Buenos Aires, Ediciones Depalma, 1979.
- 13 Hobbes, Thomas, *Leviatán*, Edición preparada por C. Moya y A. Escohotado, Madrid, Editora Nacional, 1980, Capítulo XIII, p. 224; “Así pues, encontramos tres causas principales de riña en la naturaleza del hombre. Primero, competición; segundo, inseguridad; tercero, gloria. El primero hace que los hombres invadan por ganancia; el segundo, por seguridad; y el tercero, por reputación. Los primeros usan de la violencia para hacerse dueños de las personas, esposas, hijos y ganado de otros hombres; los segundos, para defenderlos; los terceros, por pequeñeces, como una palabra, una sonrisa, una opinión distinta, y cualquier otro signo de subvaloración, ya sea directamente de su persona, o por reflejo en su prole, sus amigos, su nación, su profesión o su nombre. Es por ello manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que les obligue a todos al respeto, están en aquella condición que se llama guerra; y una guerra como de todo hombre contra todo hombre. Pues *la guerra no consiste sólo en batallas, o en el acto de luchar; sino en un espacio de tiempo donde la voluntad de disputar en batalla es suficientemente conocida*”. Las cursivas son mías.
- 14 Garzón Valdés, Ernesto, *Op. Cit.*, pp. 100 y 101: “El efecto de intimidación es [...] más básico que el de la destrucción real del «enemigo». Un régimen que logre intimidar en virtud de su arbitrariedad coactiva puede ser incluido en la categoría del terrorismo de Estado, aún cuando no logre destruir al «enemigo». En este rubro pueden recordarse las palabras de Dante en el Canto III, versos 31-51 de *La comedia*. Sobre el particular, ver Alighieri, Dante, *Comedia. Infierno. Edición bilingüe*: trad., pról. y not. Ángel Crespo, Barcelona, Seix Barral, 2011, pp. 28 y 29: “*E io ch’avea d’error la testa cinta, dissi: «Maestro, che è quel ch’i’odo? e che gent’è che par nel duol sì vinta?»/ Ed elli a me: «Questo misero modo tegnon l’anime triste di coloro che visser sanza ‘nfamia e sanza lodo/ Mischiate sono a quel cattivo coro de li angeli che non furon ribelli né fur fedeli a Dio, ma per sé fuoro/ Caccianli i ciel per non esser men belli, né lo profondo inferno li riceve, ch’alcuna gloria i rei avrebber d’elli»/ E io: «Maestro, che è tanto greve a lor che lamentar li fa sì forte?». Rispuose: «Dicerolti molto breve/ Questi non hanno speranza di morte, e la lor cieca vita è tanto bassa, che ‘nvidiosi son d’ogne altra sorte/ Fama di loro il mondo esser non lassa; misericordia e giustizia li sdegna: non ragioniam di lor, ma guarda e passa»”, cuya traducción sería: “Yo, que de horror sentíame embargado dije: «Maestro, ¿cuál es este ruido?, ¿qué gente, qué dolor la ha golpeado?»/ Y él a mí: «De las almas que han vivido de modo que ni el bien ni el mal hicieron brota este triste y mísero alarido/ Con la compañía, aquí, se confundieron de ángeles ni rebeldes ni leales a Dios: que de sí mismos sólo fueron/ Ciérranseles las puertas celestiales y el infierno, pues gloria habrían dado, aunque poca, a las almas criminales»/ Y*

como “una forma del ejercicio del poder estatal cuya regla de reconocimiento permite y/o impone, con miras a crear el temor generalizado, la aplicación clandestina, impredecible y difusa, también a personas manifiestamente inocentes, de medidas coactivas prohibidas por el ordenamiento jurídico proclamado, obstaculiza o anula la actividad judicial y convierte al gobierno en agente activo de la lucha por el poder.”¹⁵

El terrorismo de estado requiere, además, para su eficacia operativa: a) una cierta organización cuya base es un dogma¹⁶; b) un equipo eficaz de propaganda¹⁷; c) el cultivo de la propia imagen como medio para la compensación de actos de crueldad; y d) disciplina interna de las organizaciones ideológicas (eliminación de la capacidad de autocrítica de los miembros). Lo anterior permite concluir que instalarse en el “punto de vista interno” y sostener, a su amparo, la legitimidad del sistema político, implica la sujeción a una fundamentación autorreferencial la cual remite, en el caso del *derecho penal del enemigo*, a la radical exclusión del otro concreto y, en el caso del *terrorismo de estado*, a su total exterminio. El *derecho penal del enemigo* y el *terrorismo de estado* son dos formulaciones discursivas de defensa extrema producidas por el sistema normativo hegemónico fundamentadas en el miedo; efecto no desdeñable, pues como refiere Norbert Lechner en *Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y política*: “¿Quién tiene miedo y de qué? [...] ¿Qué percibe la gente como una amenaza vital? En primer lugar, desde luego, toda amenaza a la integridad física (asesinato, tortura, asalto). En segundo lugar, lo que pone en peligro las condiciones materiales de vida (pobreza, desocupación, inflación, etcétera). No obstante, siendo la seguridad físico-material el interés vital más inmediato, é no explica por sí solo el sentimiento generalizado de temor. Junto a los miedos visibles existen miedos ocultos, apenas verbalizados. El miedo por la integri-

yo: «Maestro, ¿qué les ha causado tan gran dolor y llanto así de fuerte?» Respondió: «Lo diré en breve dictado:/ No tienen la esperanza de su muerte y esa vida tan ciega y tan rastrera, envidiosos los torna de otra suerte/ *Su fama el mundo ya no considera; la piedad, la justicia, los desdeña*; no hablemos, mira y sigue tu carrera»”. Las cursivas son mías.

15 Garzón Valdés, Ernesto, *Op. Cit.*, p. 101.

16 *Ibidem*, p. 101: “[...] una idea que vale como pauta absoluta, incuestionable, y que sirve de excusa o justificación para la destrucción de todo aquello que se oponga a ella.”

17 *Ibidem*, p. 102: La función esencial de este equipo es [la e]mocionalización de la propia concepción y estigmatización moral del adversario. A través de la institución, se refuerza lo más posible el matiz emocional de la convicción y se dota a las opiniones opuestas de un estigma moral negativo. Quien piensa de otra manera es convertido en una persona negativa, portadora del Mal.

dad física y por la seguridad económica destaca como la punta de un *iceberg* por lo demás invisible. Una angustia, ese miedo difuso sin objeto determinado, corroe todo; se desmoronan las esperanzas, se desvanecen las emociones, se apaga la vitalidad. Nos invade el frío; nos paralizamos. Se dice que la vida no vivida es una enfermedad de la cual se puede morir. Pues bien, corremos peligro de muerte. Un modo de morir antes de la muerte es el miedo. La gente muere de miedo [...] El autoritarismo genera una «cultura del miedo» [...] Vivimos la impronta del autoritarismo bajo la forma de una cultura del miedo. Y esta herencia persistirá, aunque desaparezca el régimen autoritario”.¹⁸

En este contexto, los postulados del *positivismo jurídico de combate* son insuficientes porque su formulación discursiva y su práctica operativa se insertan en el “punto de vista interno” del sistema normativo hegemónico, esto es: lo validan *a priori*. Si el *derecho penal del enemigo* y el *terrorismo de estado* son lo previo al *estado de excepción*; ello es el presupuesto de un hecho concreto: la lucha por la legalidad es una búsqueda de soluciones y el primer dato al que se enfrenta toda teoría del delito es el de la sociedad fragmentada, al cual busca entender por medio del influjo de la razón y la retórica.

Razón, retórica y derecho

“Ἐμοὶ μὲν εἴρηται εἰ δὲ μὴ ὀρθῶς λέγω, σὸν ἔργον
λαμβάνειν λόγον καὶ ἐλέγχειν”

Menón, 75d¹⁹

Hablar de razón, retórica y derecho es instalarse en el reino de la polisemia.²⁰ Al ha-

18 Lechner, Norbert, *Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y política*, Chile, FLACSO, 1988, pp. 95 y 96.

19 Platón, *Diálogos; Volumen II. Menón*; trad. J. Calonge Ruíz et al Madrid, Gredos, 1992, p. 291: “Esa es mi respuesta, y si no digo bien, es tarea tuya examinar el argumento y refutarme”.

20 Barnes, Jonathan, *Los presocráticos*; trad. Eugenia Martín López, Madrid, Cátedra, 1992, p. 549: “Las imágenes las crea un creador de imágenes, y suelen estar unidas a sus originales por la relación natural de la semejanza: la palabra *agalmata* sugiere a un tiempo que el origen del lenguaje no es natural y

blar de razón, por ejemplo, cabe preguntarse ¿a qué se alude? ¿al *lóγος* griego²¹, a la *ratio* romana, a la razón de estado, a la razón instrumental o a lo común que hay en todas estas designaciones? En el registro aristotélico —pero siguiendo, también, la doctrina de Cicerón²²—, la retórica es definida como el arte de la persuasión. ¿De qué se habla, entonces, cuando se habla de razón y retórica en el lenguaje del derecho? Se habla, claro, de la argumentación. Seguiré esta idea como principio en la exposición del tema. A mi juicio, la argumentación jurídica es el *eufemismo* para describir ciertas reglas discursivas y operativas; contingentes, particulares y vinculadas a una teleología específica propia del derecho. Reglas apologéticas de la ficción del estado y la propiedad privada, cuyo objetivo específico es reproducir un sistema económico cimentado en la explotación y servidumbre humanas. Si el *lóγος* es la objetivación de la *ἀλήθεια*, se vincula con el derecho sólo en el momento de la argumentación, la cual es un modo específico de su interpretación, previo a su adjudicación. Lo cual significa que el momento de producción del derecho no incluye a la *ἀλήθεια* como referente axiomático ni epistémico. Claro: no tiene el mínimo sentido sostener que una iniciativa de ley es verdadera como argumento para su aprobación; por cierto, tampoco tiene el mínimo sentido argumentar, en la expresión de agravios o en los conceptos de violación, que la sentencia del juez ha sido falsa; “*porque el lenguaje humano no expresa sólo la verdad, sino la ficción, la mentira y el engaño*”.²³

que las palabras se unen naturalmente al mundo [...] Algunas palabras son «imágenes parlantes» en virtud de su etimología: una palabra puede ser sumamente significativa [...] el cuarto y último texto de Demócrito procede del comentario de Proclo al Cratilo. Dice así: «Demócrito, que afirma que los nombres son por imposición (*thesei*), lo prueba mediante cuatro argumentos. Por la homonimia: cosas diferentes tienen un mismo nombre; por tanto su nombre no es natural (*physis*). Por la polinimia: si varios nombres sirven para una sola cosa, también servirán unos para otros, lo cual es imposible. Por el cambio de nombres: ¿por qué cambiamos el nombre de Aristocles por el de Platón y el de Tirtamo por el de Teofrasto si eran nombres naturales? Por la falta de nombres semejantes: ¿por qué de ‘pensamiento’ derivamos ‘pensar’ pero de ‘justicia’ no hacemos ningún derivado? Por tanto los nombres son por azar (*tychēi*), no por naturaleza. Y llama polisemia al primer argumento, equivalencia al segundo, [metonimia al tercero] y anonimia al cuarto». Las cursivas provienen del original.

21 Aún es este registro la polisemia permanece, porque *λόγος* refiere el discurso, el contenido de ese discurso y la capacidad intelectual para comprenderlo.

22 Remito al lector a los siguientes textos: De Aristóteles: *Retórica y Política*; de Marco Tulio Cicerón: *De la invención retórica y Tópicos*.

23 Gadamer, George Hans, *Verdad y método II*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1998, p. 53: “[...] fue muy esclarecedor que Heidegger, en nuestra generación recurriera al término con que los griegos

El *ρήτωρ* es el poseedor de una *αρετή* específica: la habilidad para persuadir mediante la argumentación, lo cual no implica una homología con la búsqueda o la posesión de la verdad. Así, *λόγος* y *ρητορική* —y su registro latino como *ars bene dicendi*— son dos signaturas referidas a la eficacia de los argumentos formulados por los postulantes en los tribunales de justicia. Diríase que las evidencias doxográficas de la argumentación jurídica remiten a los *Discursos dobles*²⁴, antes que a los *Ana-líticos segundos*. Y ello porque, en el mundo administrado de la modernidad, mala argumentación es aquella que no persuade —razón cínica—, ni logra sus fines —razón instrumental. Si las figuras retóricas propias del literato son, entre muchas otras, la metáfora, la metonimia y la prosopopeya; las del postulante son, por excelencia, la hipérbole y la sinonimia.

El relato de la razón es, también, el de su crítica²⁵. Y no podría ser de otro modo, porque la razón instrumental lleva consigo el estigma de la violencia y la explotación; de la exclusión y de la fragmentación.²⁶ De modo concluyente sobre este tópico, afirmo que el derecho no se vincula con la *ἐπιστήμη* platónica ni con los

designaron la verdad. No fue Heidegger el primero en averiguar que *aletheia* significa propiamente desocultación. Pero él nos ha enseñado lo que significa para la concepción del ser que la verdad tenga que ser arrebatada del estado de ocultación y encubrimiento. Ocultación y encubrimiento son correlativos. Las cosas se mantienen ocultas por naturaleza; «la naturaleza tiende a ocultarse», parece que dijo Heráclito. Igualmente, *el encubrimiento es propio de la acción y del lenguaje humano. Porque el lenguaje humano no expresa sólo la verdad, sino la ficción, la mentira y el engaño*. Hay, pues, una relación originaria entre el ser verdadero y el discurso verdadero. La desocultación del ente se produce en la sinceridad del lenguaje”. Las cursivas son mías.

24 Barnes, Jonathan, *Op. Cit.*, p. 607: “Para descubrir una expresión sofista de relativismo moral hemos de recurrir a los *Dissoi Logoi*. Los *Dissoi Logoi* son un documento extraño. Esta obra anónima de una docena de páginas [...] fue fechada hacia el 400 a. JC [...] su interés es que refleja cómo entiende las cosas un profano poco avisado. Esta obra se divide en nueve secciones: «Sobre lo bueno y lo malo»; «Sobre lo bello y lo sucio»; «Sobre lo justo y lo injusto»; «Sobre lo verdadero y lo falso»; sobre la tesis de que «las cosas y no son»; «Sobre la sabiduría y la virtud y si es posible enseñarlas»; sobre la forma adecuada de elegir los funcionarios del estado; sobre la relación entre la palabra, el conocimiento y la acción; sobre la memoria.

25 Así, la lectura del *Poema* de Parménides, el *Teeteto* de Platón y la *Lógica* de Aristóteles debe complementarse con el estudio de la producción teórica del criticismo kantiano —*Crítica de la razón pura*, *Crítica de la razón práctica* y *Crítica del juicio*—, y con las derivas de obras como *Eclipse of reason* de Max Horkheimer y la *Kritik der zynischen Vernunft* de Peter Sloterdijk.

26 Horkheimer, Max, *Op. Cit.* Prefacio, p. 7.

enunciados *αποδεικτικοί*²⁷ aristotélicos, menos aún si el arquetipo de ciencia anhelado corresponde a la exactitud matemática.²⁸ El discurso muestra las fortalezas de

27 *αποδεικτικο* remite a una proposición demostrable, necesaria y evidente. En *Crítica de la razón pura*, Kant describe, en A74 B99-100, lo siguiente: “La modalidad de los juicios es una función muy especial de los mismos que se caracteriza por no contribuir en nada al contenido del juicio (pues fuera de la cantidad, cualidad y relación, nada queda ya que constituya el contenido del juicio), y referirse tan sólo al valor de la cópula, en relación con el pensar en general. Problemáticos son aquellos juicios en los cuales el afirmar o negar se admite sólo como posible (voluntario). Asertóricos, cuando es considerado como real (verdadero). Apodícticos son aquellos en los cuales se advierte como necesario. Así los dos juicios cuya relación constituye el juicio hipotético (*antecedens* y *consequens*), como también aquellos en cuya acción recíproca consiste el disyuntivo (miembros de la división) son todos problemáticos. En el ejemplo anterior, la proposición: «existe una justicia perfecta», no está dicha asertóricamente, sino sólo pensada como un juicio voluntario, que es posible que alguien admita, y sólo su consecuencia es asertórica. Por eso esos juicios pueden ser manifiestamente falsos y sin embargo, tomados problemáticamente, ser condiciones del conocimiento de la verdad. Así el juicio: «el mundo existe por un ciego azar», en el juicio disyuntivo, tiene sólo una significación problemática, a saber, que alguien admita esta proposición, por un momento, y sirve sin embargo (como indicación del camino falso entre el número de todos los que se pueden seguir) para encontrar el camino verdadero. *La proposición problemática es pues aquella que expresa sólo posibilidad lógica* (que no es objetiva); es decir, una elección libre para dejar valer una proposición semejante, una admisión meramente caprichosa de la misma en el entendimiento. *La asertórica dice realidad lógica o verdad*, como v. g., en un raciocinio hipotético el antecedente en la mayor se presenta problemático; en la menor, asertórico, y muestra que la proposición está ya enlazada con el entendimiento, según las leyes de éste. *La proposición apodíctica piensa el juicio asertórico como determinado por esas leyes del entendimiento mismo y, por tanto, como afirmando a priori; y de esa manera expresa necesidad lógica*. Ahora bien, como aquí todo se incorpora gradualmente al entendimiento, de tal modo *que primero se juzga algo problemáticamente, luego se admite asertóricamente como verdadero y por último se afirma como enlazado inseparablemente con el entendimiento, es decir, como necesario y apodíctico*, resulta que se puede decir que las tres funciones de la modalidad son otros tantos momentos del pensar en general” (las cursivas son mías), de lo cual se colige que las proposiciones son apodícticas, asertivas y problemáticas. Asimismo, remito al lector a *Ética a Nicomaco* VI, 3 1139 b19 y siguientes: “La reflexión de por sí no pone nada en movimiento, sino la reflexión orientada a un fin y práctica; ésta, en efecto, gobierna incluso al entendimiento creador, porque todo el que hace una cosa, la hace con vistas a algo, y la cosa hecha no es fin absolutamente hablando (si bien es un fin relativo y de algo), sino la acción misma, porque es el hacer bien las cosas lo que es fin, y eso es el objeto del deseo. Por eso la elección es o inteligencia deseosa o deseo inteligente, y esta clase de principio es el hombre.”

28 Falgueras Salinas, Ignacio, “Del saber absoluto a la perplejidad. La génesis filosófica del planteamiento crítico” en *Anuario filosófico 1982 (15)*, Navarra, Universidad de Navarra, 1982, pp. 33-73. En particular, p. 33: “El pensamiento moderno oscila entre dos situaciones extremas y mutuamente

quien lo pronuncia y oculta las debilidades e insuficiencias del *ρήτωρ*. Su eficacia estratégica consiste en la reproducción fetichizada de lo real.²⁹ Y así, no es Heráclito, es el *λόγος*³⁰ mismo quien formula “la conveniencia de que todo es uno”; no es Parménides, es la diosa quien argumenta a favor de la verdad bien redonda. Incluso Montaigne, al escribir su “Oh, amigos, no hay ningún amigo”, respeta la indeterminación del enunciado en el reclamo mismo. Si lo propio de la retórica es la teoría de la argumentación, la argumentación jurídica es, eminentemente, retórica y su *λόγος* uno que busca la persuasión y la victoria en la confrontación. Por ello, el antecedente más antiguo del jurista es la imagen del sofista caracterizado como “artesano de la astucia”.³¹

referentes, la pretensión de un saber absoluto y el reconocimiento de la perplejidad [...] El saber absoluto no es una aislada y loca pretensión de Espinosa (sic) y algunos extravagantes idealistas, sino el desarrollo extremo de uno de los supuestos fundamentales de todo el pensamiento moderno”.

29 Barnes, Jonathan, *Op. Cit.*, p. 547: “La segunda contribución a la filosofía de los estudios lingüísticos del siglo V no se la debemos a los sofistas sino a Demócrito [...] lo más interesante es la contribución de Demócrito al debate griego sobre la condición del lenguaje humano: ¿es un fenómeno natural o social? ¿tienen las palabras significado por naturaleza o por convención? ¿es la *physis* la sutil eminencia gris que dirige nuestra habla o nos gobiernan el *nomos* o la *thesis*? El texto clásico sobre este tema es el *Cratilo* de Platón [...] Aulio Gelio [...] decía que «los filósofos suelen preguntarse si los hombres son por naturaleza (*physei*) o por legislación (*thesei*)»”. Sobre el particular, remito al lector al *Cratilo* de Platón.

30 Labastida, Jaime, *El edificio de la razón*, México, Siglo XXI-UNAM, 2007, pp. 28-30: “[...] *no es de mi lo que oyen, sino de la Razón [...] no es mío lo que oyen, sino de la Razón [...] Quienes oyen mi voz no oyen mi voz*: esto afirma Heráclito [...] Quienes oyen la voz de Heráclito, los que oyen su *λόγος*, en verdad no oyen a un sujeto individual [...] no es de él [...] es de la Razón [...] es la Razón [...] Heráclito dice que su palabra es la palabra *de* la Razón; que los que oyen su palabra no oyen su palabra: oyen a *λόγος*, la Razón, ya que la estructura del lenguaje es universal [...] los que oyen la voz de Heráclito realmente no oyen la voz de Heráclito: oyen a otro, al Gran Otro, al fantasma, al sujeto racional que habla por y a través de Heráclito. Surge un sujeto de ficción, un sujeto ficticio: la persona se ha desdoblado en personaje [...] se presenta ya el problema de la construcción del sujeto científico: se trata [...] de un asunto de re-presentación: Heráclito dice que no habla él, sino que representa a Otro, al Gran Otro, al sujeto universal, al sujeto de la Razón. La estructura del lenguaje es una estructura semejante a la del sujeto que habla y que razona. La razón y el lenguaje; la razón y la palabra: en las lenguas modernas se escinde en dos significantes lo que los griegos se empeñaban en considerar como unido: *λόγος*”. Las cursivas provienen del original.

31 Barnes, Jonathan, *Op. Cit.*, p. 525: “Pero *sophistês* pasó a relacionarse no con la *sophia*, sino con *to sophon* (hábil, astuto); y *to sophon ou sophia*. Así, Platón nos ofrece seis «definiciones» poco halagadoras del sofista como artesano de la astucia (Sofista 231D = 79 A 2); y Aristóteles define al

Erística y apetito de victoria

“Uno de los tantos encuentros entre Antístenes y Platón terminó mal, y vale como ilustración. El cínico enseñaba la imposibilidad de la contradicción a un auditorio atento en medio del cual se encontraba el filósofo del Tímeo. Este último tomó la palabra en público y le replicó al orador que si era fiel a su discurso, se prohibía a sí mismo responder a cualquier contradicción que se le opusiera. A cada cual su verdad, podría haber concluido el cínico, a lo cual Platón, como digno émulo de Sócrates que era, habría podido responder hablando a favor de una verdad única y antitética de todas las demás”

Michel Onfray, *Cinismos*.³²

El derecho es un lugar de guerra: de las múltiples versiones de los hechos, de sus pruebas y de la decisión que declara a una de las versiones expresadas como verdadera. En la sentencia, como decisión concluyente, no importan los hechos; importan los discursos producidos y sus efectos de sentido.³³ Importan, ciertamente, las prue-

sofista como «hombre que hace dinero con una sabiduría falsa» (Top 165a 22 = 79 A 3)”.

32 Onfray, Michel, *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*; trad. Alcira Bixio. “8. Estrategias subversivas”, Buenos Aires, Paidós, 2002, pp. 107 y 108: “En otra ocasión, el juego de palabras se basó en la semejanza de dos términos que significan «una tablilla para escribir» y «el espíritu». A quien le preguntaba qué había que llevar para ingresar en la escuela del cinismo, Antístenes le respondía que hacía falta un libro nuevo, un lápiz nuevo y una tablilla nueva —*kainou*—, pero sobre todo una voluntad de purificación, un espíritu —*kai nou*—, igualmente nuevo”.

33 Derrida, Jacques, *Políticas de la amistad*; trad. Patricio Peñalver y Francisco Vidarte, Madrid, Trotta, 1998, p. 16: “Nos preguntaremos entonces qué es una decisión y *quién* decide. Y si una decisión es, como se nos dice, activa, libre, consciente y voluntaria, soberana. ¿Qué pasaría si guardásemos esa palabra y ese concepto, pero cambiásemos estas últimas determinaciones? Y nos preguntaremos también *quién* dicta aquí el derecho. Y *quién* funda el derecho como derecho a la vida. Nos preguntaremos *quién* da o impone el derecho a todas estas distinciones, a todas las prevenciones y a todas las sanciones que aquéllas autorizan”; Labastida, Jaime, *Op. Cit.*, p. 32: “En la sentencia jurídica es posible captar aún el rasgo inequívoco de la autoridad, la *iurisdictio*: *dicta la ley* o *dice la ley*, en Roma, el investido del poder para hacerlo”.

bas que generan convicción sobre un relato específico: el más persuasivo, el mejor articulado con arreglo a sus propios fines. Por ello, el postulante no evoca en el foro público el rigor lógico —inexistente por lo demás—, de su saber; por el contrario, se aferra, con furor, a los postulados de la *inventio*, la *dispositio*, la *elocutio* y la *compositio*, todo lo cual remite a la argumentación como ejercicio de evocación. Ante la interrogante sobre ¿cuál es el secreto indescifrable de la ley?, el enunciado que formula la respuesta elude el enigma propio de la esfinge y proclama victorioso: el ejercicio de poder, fetichizado, evanescente en la impostura de la ideología.

El proceso penal es la expresión acabada de la filoniquía³⁴ y de la confrontación de discursos; los discursos dobles en su versión moderna. Lo anterior tiene impacto en la epistemología jurídica y en la práctica del postulante. En el primer registro, no se buscará la verdad expresada en formulaciones lógicas, por el contrario, se buscará el argumento que lleve a la persuasión. En el segundo registro, tratándose del delito, se ubican, de inmediato, dos discursos: a) el acusatorio, que busca demostrar el cuerpo del delito y la probable responsabilidad, y b) el apologético, el cual busca desacreditar el dicho del acusador. Nótese que el dato inicial en esta confrontación de *λόγος* es la descripción de un hecho sometida a varias interpretaciones. Y hablo de descripción y no de hechos concretos porque, en la aridez de lo legal, todo jurista busca integrar, en sus alegatos, la interferencia para inclinar a su favor la decisión de quien dice el derecho. Los postulantes buscarán, por ello, no la verdad ni la justicia sino la persuasión que los lleve a la victoria; lo cual se traduce en una sentencia, a condenatoria o exculpatoria. Todo postulante sabe que los puntos resolutive de la sentencia tienen su correlato en la *expositio* inserta en los considerandos. Porque en los tales considerandos se expresa la “fundamentación” de la así llamada ciencia del derecho: el *silogismo jurídico*.

34 Sobre la pertinencia del término y su oposición a la voz filosofía, en tanto argumentación racional, remito al lector a Platón, *Diálogos. Volumen III. Fedón*; trad. Carlos García Gual et al, Madrid, Gredos, 1988, p. 92; 91a: “[...] y yo con vistas a la muerte, porque yo corro el riesgo en el momento actual de no comportarme filosóficamente en este tema, sino de obrar por amor de la victoria [*φιλονίκως*, H.R.V.], como los muy faltos de educación. Pues así ellos, cuando disputan acerca de algo, no se esfuerzan en meditar cómo sea el razonamiento de aquello que tratan, sino en que les parezca a los presentes del mismo modo como ellos lo presentan. Ahora, pues, creo yo que en este momento me diferenciaré de ellos tan sólo en esto: no me empeñaré en que a los presentes les parezca ser verdad lo que yo digo, a no ser por añadidura, sino en que a mí mismo me parezca tal como justamente es”.

La inexistencia del silogismo jurídico

“οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας, ὁμολογεῖν σοφὸν ἐστὶν ἐν πάντα εἶναι”

Heráclito, B50³⁵

El silogismo jurídico puede describirse como un *φαινόμενόν κυλλογισμόν*, con base en el registro doxográfico de *Retórica* 1355b, 15-20.³⁶ Así, el denominado *silogismo jurídico* sería una estructura de pensamiento que no responde a los postulados de la lógica; por el contrario, la referencia doxográfica lo presenta como *silogismo en apariencia*, en el mismo sentido en que lo es, por ejemplo, un *sofisma*.³⁷ Para efecto de eludir la réplica nominalista, puede denominarse a la decisión del juez como *designación retórica de la norma jurídica*, suplicante de *λόγος* pero ajena a todos sus *a priori*. Esa es la *τέχνη* de quien dice e interpreta el derecho; no menos, sin duda, pero no más: sapiencia jurídica como *τέχνη* del *λόγος* que persuade, o me-

35 Éfeso, Heráclito de, *Fragmentos*, Comp. Jean Brun, Madrid, EDAF, 1976. B50: “Habiendo escuchado, no a mí, sino a *logos*, sabio es convenir que todo es uno.”

36 Aristóteles, *Retórica*, México, UNAM, 2002, 1355b, 14-20: “Y, además, de esto, que de ella es el hacer ver tanto lo persuasivo como lo que parece persuasivo. Como también en la dialéctica, tanto *el silogismo como el aparente silogismo*. Pues la sofística no está en la facultad, sino en el propósito; excepto que allá ciertamente el retórico será, uno en cuanto a la ciencia, otro en cuanto al propósito y dialéctico, no en cuanto al propósito, sino en cuanto a la facultad”. Las cursivas son mías

37 Sobre el particular puede consultarse Bentham, Jeremy, *Tratado de los sofismas políticos*; trad. Esteban Dumont, Madrid, D.L. Amarita, 1834, pp. 1 y 2: “El sofisma es un argumento falso revestido de una forma más o menos capciosa. Entra siempre en él alguna idea de sutileza, aun cuando no implica necesariamente la mala fe. Puede empleárselo equivocándose uno mismo, de igual manera que puede darse moneda falsa creyéndola buena [...] Entre error y sofisma hay una diferencia fácil de captar. Error designa simplemente una opinión falsa; *sofisma designa también una opinión falsa, pero de la que se hace un medio para un fin. El sofisma se pone en obra para influir sobre la persuasión de otro y para obtener de ello algún resultado*. Así, el error es el estado de una persona que alimenta una opinión falsa; *el sofisma es un instrumento de error*. Hablar de los buenos tiempos pasados, creer que los antiguos eran más prudentes, más hábiles que los hombres de hoy, será, por ejemplo, un error vulgar. Prevalerse de tal prejuicio, servirse de él para combatir innovaciones útiles o para defender instituciones viciosas, será un sofisma”. Las cursivas son mías.

gor; *ρητορική* como *αρετή* del *ἐλευθέρου*.³⁸ Aquello que la teoría jurídica clásica ha designado con el nombre de *silogismo jurídico* es un sencillo ejercicio intelectual integrado por cuatro momentos: 1) la norma que indica la descripción de un hecho y la obligatoriedad del funcionario para ordenar la sanción (*Si A entonces Op*); 2) la actualización de la descripción del hecho (*acontecimiento de X, esto es actualización de A*); 3) la designación de equivalencia entre la descripción particular materia de la controversia (*X*) y la descripción general de ese hecho (*A*), y; 4) la imposición de la sanción (*porque A entonces p*).³⁹

38 Menzel, Adolf, *Calicles. Contribuciones a la historia de la teoría del derecho del más fuerte*; trad. Mario de la Cueva, México, Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1964, pp. 13 y 14: “*El Discurso en loor a los muertos* indica además en forma expresa, que en la democracia ateniense se realiza plenamente la idea de la libertad: «*Como ciudadanos libres nos colocamos delante del estado*» —*Ἐλευθέρως δὲ τὰ πρὸς τὸ κοινὸν πολιτεύομεν*. Pericles explica que la manera de vivir de los particulares no está controlada ni por el estado ni por los conciudadanos: «En los tratos y negocios que celebramos diariamente con nuestros vecinos y comarcanos, no nos causa ira o saña que alguno se alegre de la fuerza o demasia que nos haya hecho» [...] En otros pasajes se habla de la armonía de la vida individual y social, diciéndose que al mismo tiempo que no originan daño alguno a la vida privada, los ciudadanos cumplen sus deberes públicos: «Obedecemos al titular temporal del poder del estado y cumplimos las leyes». En estas frases, el Discurso se eleva a la idea del estado de derecho, representado por la democracia ateniense. Entre las leyes cuya observancia constituye un deber moral (*διά θεός*), las expedidas para el bien de los débiles u oprimidos ameritan una mención especial”.

39 Barnes, Jonathan, *Op. Cit.*, pp. 613 y 614. La cita del helenista expresa, a mi juicio, un juego discursivo atinente a la especie, y una reflexión sobre el pensamiento de Gorgias y la irresponsabilidad moral: “La palabra «responsable» es resbaladiza, y el griego *aitios* parece untado con la misma sustancia. A veces cuando decimos que alguien es responsable de determinada situación queremos echarle la culpa: decir que alguien es responsable es decir que es culpable. *Aitia*, según Liddell y Scout, significa «responsabilidad, casi siempre en el sentido negativo de culpa, o de imputación de una culpa, es decir, acusación» (Haig fue responsable de la matanza de Ypres; el director es responsable de que los violines no entren a tiempo) A veces empleamos «responsable» con más generosidad no para culpar a alguien, sino para decir si tiene la posibilidad de que le echen la culpa: al decir «él es el responsable de hacer tal y cual», queremos decir que cualquier valoración moral, política, estética o de otro orden de tal y cual deberá presentársele a él, para bien o para mal (Haig fue el responsable de la estrategia en el frente occidental; el director es el responsable del conjunto de los instrumentos) [...] «Responsable» también puede acusar de una actuación: si A ocasionó que P, A es responsable del hecho de que P [...] También puede indicar una causa: los objetos inanimados, y los eventos, pueden ser responsables sin ser agentes; y las criaturas animadas a veces pueden ser causalmente responsables por no haber actuado de una o varias formas [...] Así, «A es responsable de X» puede emplearse para decir que A es el agente o la causa, para culpar a A o para decir que A se merece un elogio: tiene esta frase un sentido

Del modo descrito, la estructura del pomposamente llamado *silogismo jurídico* revela su pertenencia al terreno de la retórica. Ello, en atención a que 3) y 4) son objeto de argumentaciones encontradas que implican la concurrencia de discursos enfrentados. Este es el *momento retórico* del discurso jurídico, el cual se erige como anhelo, deseo o ideal de todo postulante. Esta *τέχνη* del jurista consiste en imponer —mediante la persuasión y la astucia—, su interpretación y su argumento sobre los de su contraparte y generar convicción en el funcionario que decide. Cuestión que es afectada por los atributos de la contingencia y la particularidad. 3) y 4) son actos de habla que integran la sentencia del juez, la cual consiste en: a) la calificación de *X* como *A*, y b) la imposición de la sanción. De lo expuesto, se colige que la sentencia tiene su “fundamento” en la *designación retórica de la norma jurídica*, que en grado alguno se relaciona con la *necesidad* o la *verdad* como sus atributos. Por ello, he sostenido en la primera parte de este escrito que, ante el silogismo jurídico, la crítica jurídica debe pronunciarse por su inexistencia o por su radical arbitrariedad. Esta conclusión entraña la insalvable aporía del derecho como ciencia, la cual encuentra su génesis en la afirmación de que su discurso y su práctica, se integran por “justificaciones” que obedecen a las reglas de la retórica y ello porque “todo acto de habla en el cual se usa la descripción de un hecho abstracto, contenido en una norma, para justificar una decisión —«adjudicación del derecho»—, es radicalmente arbitrario.”⁴⁰

La teoría de la prueba y la teoría de la argumentación se concentran, por ello, en la interferencia desplegada por el *ρήτωρ* en dos momentos específicos —3) y 4)—, de la *designación retórica de la norma*. Ejemplo perfecto de la pertinencia de esta consideración, lo es la teoría del tipo penal de Welzel expuesta por Claus Roxin, en los siguientes términos:

causal y un sentido valorativo [...] Es fácil pensar que estos dos sentidos se coextienden, que soy causalmente responsable si y sólo si soy responsable según una valoración: y obviamente existe una estrecha conexión entre la responsabilidad causal y la derivada de una valoración: normalmente, «él es responsable» es cierto valorativamente si es cierto causalmente y viceversa. Pero no siempre es así.

40 Correas, Óscar, *Sesiones del seminario Derecho y Sociedad*, Marzo 2009. Finalmente, quiero expresar que la referencia ontológica a la libertad o al alma en 3) y 4), no tendría sino el efecto de confirmar que la *τέχνη* desplegada en la *designación retórica* es ajena a la *exis apodeiktiké* aristotélica.

“Mientras la adecuación típica (= contrariedad a la norma) denuncia la contradicción de una conducta con una norma particular, la antijuridicidad significa la «oposición de la realización del tipo de una norma prohibitiva con respecto al ordenamiento jurídico como un todo». De aquí surge con respecto a la relación entre adecuación típica y antijuridicidad, esencialmente lo siguiente: Una conducta típicamente adecuada, es decir, contraria a la norma, estará en contradicción con el orden jurídico en su totalidad, si en el caso particular no concurre una proposición permisiva [...] *El juez que haya comprobado la adecuación típica sólo necesita para determinar la antijuridicidad realizar un «procedimiento negativo» [...] se limitará a investigar si en el caso no concurre una proposición permisiva.* La adecuación típica es «indiciaria» de la antijuridicidad. En tales supuestos habla Welzel de «tipos cerrados», pues el círculo de los elementos indicativos de lo injusto es cerrado.”⁴¹

Asumir la referencia discursiva de la *designación retórica* y no más la del *silogismo jurídico* implica “renunciar a la pretensión del saber absoluto y aceptar la posibilidad de la perplejidad”.⁴² Implica, además, recordar la adscripción del discurso normativo al uso prescriptivo del lenguaje. Finalmente, afirmar esta diferencia epistémica es negar el menor resquicio a la ideología del sistema normativo hegemónico en su pretensión de asumirse como lógica simbólica.⁴³ Todo lo cual allana el camino

41 Roxin, Claus, *Op. Cit.*, p. 5. Las cursivas son mías. En el apartado siguiente, *Los tipos abiertos y los elementos del deber jurídico*, el célebre penalista escribirá: “En muchos casos la materia de la prohibición no «está descrita en forma total y exhaustiva por medio de elementos objetivos». En estos supuestos el tipo resultará «abierto», es decir, la conducta prohibida no está caracterizada por una descripción objetiva y exhaustiva y, por tanto, la realización del tipo no podría indicar la antijuridicidad. *Consecuencia de esto sería que el juez en lugar del procedimiento negativo habitual propio de los tipos cerrados, aquí tendría que comprobar la antijuridicidad en forma «positiva». Para ello, luego de determinar la realización del tipo «abierto», debe investigar la antijuridicidad mediante la comprobación de los llamados «elementos del deber jurídico».* Las cursivas son mías.

42 Falgueras Salinas, Ignacio, *Op. Cit.*, p. 37: “[...] se desprende que en la demostración por conceptos generales el proceso razonador sirve de intermediario entre proposiciones idénticas, de manera que en ella la demostración y el raciocinio vienen a ser lo mismo. También se desprende que en la ciencia y en la filosofía moderna no se puede en principio exigir ni fundamentar la intersubjetividad o universalidad del conocimiento, y si la exigen algunos no lo hacen por razones intrínsecas, sino como mero postulado, puesto que *comprobar es algo que se realiza siempre de modo particular y contingente*”. Las cursivas son mías.

43 Cárcova, Carlos María, *La opacidad del derecho*, (Segunda edición), Madrid, Trotta, 2006, p. 11: “Hay,

hacia la superación del apetito de dominio que distingue al pensamiento de la modernidad y a su principal atributo: la racionalidad instrumental. El inexistente *silogismo jurídico* es, en verdad, un producto de la *fantasía*⁴⁴, un enunciado y todo enunciado, según la lectura de Jaques Derrida en *La bestia y el soberano II*: “Poseería la autoridad y el filo cortante de un aforismo, es decir, de una frase separada, disociada, insularizada, de un veredicto, de un juicio en forma de S es P, sujeto + predicado, de una sentencia inscrita en la piedra, entregada, confiada a una piedra encontrada en

además, una forma sibilina de colaborar con lo ilegítimo [...] el silencio. Uno de esos delitos «de comisión por omisión» que bien conocen los penalistas [...] «En la Facultad de Derecho de Buenos Aires se da la aberración de que en algunas de sus cátedras de Filosofía del Derecho se enseña exclusivamente Lógica simbólica para no chocar con los valores oficialmente dominantes» [...] *los cultivadores de la disciplina intelectual que debía ser la consciencia crítica del derecho y del poder ya estaban hechos a la práctica de mirar para otro lado*”. Las cursivas son mías. En el mismo sentido, Adorno, Theodor W. y Horkheimer, Max, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*; intr. y trad. Juan José Sánchez, Madrid, Trotta, 2009, p. 63: “La lógica formal ha sido la gran escuela de la unificación. Ella ofreció a los ilustrados el esquema de la *calculabilidad del mundo*. La equiparación mitologizante de las ideas con los números en los últimos escritos de Platón expresa el anhelo de toda desmitologización: el número se convirtió en el canon de la Ilustración. Y las mismas equiparaciones dominan la justicia burguesa y el intercambio de mercancía [...] La sociedad burguesa se halla dominada por lo equivalente. Ella hace comparable lo heterogéneo reduciéndolo a grandezas abstractas. Todo lo que no se agota en números, en definitiva en el uno, se convierte para la Ilustración en apariencia”.

44 Sobre el particular remito al lector al *Leviatán* de Hobbes y a *La teoría platónica del conocimiento* de Francis M. Cornford. El capítulo primero del *Leviatán*, “Del sentido”, sostiene: “Todas esas cualidades —llamadas *sensibles*— no son el objeto que las causa sino otros tantos movimientos de la materia, mediante los cuales afecta diversamente nuestros órganos. Tampoco en nosotros, que somos presionados, hay cosa distinta que diversos movimientos (pues el movimiento nada produce sino movimiento). Pero su *aparecer* ante nosotros es *fantasía*, tanto despiertos como dormidos. Y así como el hecho de apretar, frotar y golpear el ojo crea la *fantasía* de una luz, o como presionar sobre el oído produce una especie de zumbido, así también los cuerpos que oímos y vemos producen lo mismo mediante su acción potente aunque ajena a la observación. Porque si esos colores y sonidos estuviesen en los cuerpos u objetos que los provocan, no podrían separarse de ellos, como sucede con los espejos y los ecos de la reflexión, donde *sabemos que la cosa vista se encuentra en un lugar mientras la apariencia se encuentra en otro*. Y aunque a cierta distancia el propio objeto real aparece investido de la fantasía que él mismo hace nacer en nosotros, *el objeto es una cosa y la imagen o fantasía otra*. Por lo mismo. El sentido es siempre fantasía original causada (como he dicho) por la presión o el movimiento de cosas externas sobre nuestros ojos, oídos y otros órganos ordenados a tal fin.” Las cursivas son mías, excepto las del término sensibles.

la playa, en una isla donde acabaríamos de desembarcar”⁴⁵

¿Qué enmascara la *designación retórica de la norma jurídica*? Simple, la fuerza como *acontecimiento fundacional* de todo derecho y que se llama a sí misma *λόγος*, *ratio*, pero que ha sido, es y será siempre, no un fuego siempre vivo sino *ὕβρις*, apetito de dominio.

La *ὕβρις* del derecho y la crisis de la racionalidad

“ὕβριν χρηὴ σβεννύνναι μᾶλλον ἢ πυρκαϊήν”

Heráclito de Éfeso, B43⁴⁶

Aristóteles encarna la normalización del *λόγος* heraclíteo; esto es, la contención del

45 Derrida, Jacques, *Seminario La bestia y el soberano: volumen II: 2002-2003*, Buenos Aires, Manantial, 2011, p. 26: “Y le daríamos vueltas sin fin a la piedra pulida y a la enigmática frase («Las bestias no están solas») para buscar el comienzo, la continuación, el sentido oculto, la firma quizás”. En el mismo sentido, Marcuse, Herbert, *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Barcelona, Ariel, 2004, pp. 151-153: “En la ecuación Razón = Verdad = Realidad, que une los mundos subjetivo y objetivo en una unidad antagónica, la razón es el poder subversivo, el «poder de lo negativo» que establece como razón teórica y práctica, la verdad para los hombres y las cosas; o sea, las condiciones dentro de las que los hombres y las cosas llegan a ser lo que son realmente. El intento de demostrar que esta verdad teórica y práctica no es una condición subjetiva sino objetiva fue la preocupación original del pensamiento occidental y el origen de su lógica, no en el sentido de una disciplina especial de la filosofía, sino como la forma de pensamiento apropiada para aprehender lo real como racional. En la filosofía clásica griega, la Razón es la facultad cognoscitiva para distinguir lo que es verdadero y lo que es falso, en tanto que la verdad (y la falsedad) es originalmente una condición del ser, de la realidad, y sólo en este sentido es una propiedad de las *proposiciones*. El verdadero razonamiento, la lógica, revela y expresa aquello que realmente *es*, separado de aquello que *parece ser* (real). Y gracias a esta ecuación entre verdad y ser (real), la verdad es un valor, porque ser es mejor que no-ser. Lo último no es simplemente la nada; es una potencialidad y una amenaza al ser: la destrucción. La lucha por la verdad es una lucha contra la destrucción, a favor de la «salvación» (*σώζειν*) del ser [...] En tanto que la lucha por la verdad «salva» a la realidad de la destrucción, la verdad empeña y compromete la existencia humana.”

46 Éfeso, Heráclito de, *Op. Cit.*, B43: “A la desmesura hay que apagarla más que a un incendio”. Bajo el mismo registro de límite, puede leerse, también, B94: “Ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα, εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξενρήσουσιν”, cuya traducción sería, B94: “El sol no rebasará sus medidas; si no, las Erinias, ministras de la Justicia, lo encontrarán”.

*πόλημος*⁴⁷: *λόγος* reducido al arte de la persuasión. La *ὑβρις* es lo opuesto del *λόγος*. Es la ausencia de límite o medida y, también, el regodeo en el exceso.⁴⁸ El proceso de dominio de la naturaleza y la cosificación del hombre son rasgos distintivos del discurso logicista de la razón instrumental. La “realidad” del derecho es discursiva, jamás ontológica. El derecho, se integra por imágenes y simbolismos que son representaciones de lo real.⁴⁹ Donde la filosofía y la sociología jurídicas buscan al hombre; el derecho construye, de inmediato, la imagen del esclavo, del siervo, del ciudadano y de la persona singular.⁵⁰ Porque, claro, ya no son el cálculo racional ni la medida prudente los rasgos distintivos del apetito de dominio; ahora, éste se ca-

47 *Ibidem*, B53: “Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἄνθρωποις, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους”, cuya traducción sería, B53: “La guerra es la madre de todo, la reina de todo, y a los unos los ha revelado dioses, a los otros hombres; a los unos los ha hecho esclavos, a los otros libres.”

48 Fassò, Guido, *Historia de la filosofía del derecho I. Antigüedad y Edad Media*, Madrid, Ediciones Pirámide, 1982, p. 20: “La idea del Derecho como *dikè* inspira ya en el siglo VIII a. C., el poema de Hesiodo *Las obras y los días*. Predomina en la exposición hesiódica de la justicia el rasgo común a gran parte de la poesía griega de los tiempos más remotos, la condena y castigo de la *hýbris*, de la arbitrariedad de quienes quieren imponer por la fuerza su voluntad; el mismo Homero ya había contrapuesto a la *hýbris* el Derecho, esto es, la observancia de la ley”. Y más adelante, en la p. 39: “Una versión particular de la teoría del origen voluntario y humano del Derecho la da Critias [...] En su drama satírico, *Sísifo*, describe un estado de naturaleza «sin premio para los buenos ni pena para los malos», desordenado, feroz y dominado por la violencia, para poner fin al cual los hombres crearon «leyes punitivas, de forma que la justicia (*dikè*) fuese reina de todos y tuviese a la fuerza (*hýbris*) como esclava»”

49 Žižek, Slavoj, *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*; trad. Alcira Bixio, Buenos Aires, Paidós, 2005, pp. 93 y 94: “Lo Real es el abismo aterrador primordial que se lo traga todo, que disuelve todas las identidades, famoso en la literatura bajo sus múltiples disfraces, desde el vórtice de Poe y el “horror” de Kurtz al final de *El corazón de las tinieblas* de Conrad hasta el Pip de *Moby Dick* de Melville, quien, lanzado hasta el fondo del océano, experimenta la presencia del dios demonio [...] lo Real lacaniano no es otro centro, un punto focal “verdadero”, “más profundo”, ni un “agujero negro”, alrededor del cual fluctúan las formaciones simbólicas; antes bien, es el obstáculo debido al cual todo Centro está siempre desplazado, perdido”.

50 Horkheimer, Max, *Estado autoritario*; trad. y pres. de Bolívar Echeverría, México, Ítaca, 2006, p. 11: “Cautivada por la capacidad socializadora que tiene el proceso de conversión de los bienes en mercancías y de los seres humanos en propietarios privados, la «sociedad de mercado» permite y fomenta esta conversión, dejándola avanzar hasta los extremos absurdos a los que la lleva el capitalismo”.

racteriza por la ambición desmesurada y por la vorágine que todo lo consume. Como sostiene acertadamente Bolívar Echeverría:

“Esta *hybris* o desmesura capitalista impulsa al principio de lo mercantil a mercantilizar hasta lo inmercantificable y a asegurar su eficiencia mediante recursos que lo contradicen esencialmente. La «sociedad de mercado» cierra un ojo cuando este principio, que corresponde propiamente al orden de los objetos, invade, en un afán ya innegablemente capitalista, el orden de la subjetividad humana y convierte en objeto mercantil lo que esencialmente sólo puede ser sujeto: la fuerza de trabajo de los trabajadores”.⁵¹

Si el mito fundante del derecho es una ficción; su formación discursiva es la encarnación de una mitologización que busca articularse a través del lenguaje. Su operatividad, esto es, la cotidianidad práctica del *ρήτωρ* se configura, una vez concluida la sentencia, por actos y decisiones concretas que integran realidad y modifican los cuerpos, al menos aquellos que son encarcelados, torturados o condenados a muerte a través de procesos jurídicos específicos. Quiero ejemplificar lo anterior con un “caso célebre” que la denominada *historia de la filosofía del derecho* recoge en los manuales usados de ordinario en las facultades y escuelas de estudios superiores; me refiero a la ejecución ignominiosa que los políticos atenienses determinaron en contra de Sócrates.⁵² Conocida es la acusación formulada por los segundos detractores: Meleto —en nombre de los poetas—, Anito —en nombre de los políticos—, y Licón —en nombre de los oradores; célebres los cargos por meterse “en lo que no debe al investigar las cosas subterráneas y celestes, al hacer más fuerte el argumento más débil y al enseñar estas mismas cosas a otros”.⁵³ La defensa primera

51 *Ibidem*, p. 12. Las cursivas son mías.

52 De este suceso, la tradición doxográfica da cuenta en dos obras platónicas: el *Critón* y la *Apología de Sócrates*. Asimismo, remito al lector a Luri Medrano, Gregorio, *El proceso de Sócrates. Sócrates y la transposición del socratismo*, Madrid, Trotta, 1998.

53 *Apología de Sócrates*, 19b. El registro de 17b implica una homología entre retórica y verdad en los siguientes términos: “De las muchas mentiras que han urdido, una me causó especial extrañeza, aquella en la que decían que teníais que precaveros de ser engañados por mí porque, dicen ellos, soy hábil para hablar. En efecto, no sentir vergüenza de que inmediatamente les voy a contradecir con la realidad cuando de ningún modo me muestre hábil para hablar, eso me ha parecido en ellos lo más falto de vergüenza, si no es que acaso éstos llaman hábil para hablar al que dice la verdad”. Y más adelante, en 18a: “Éste es el deber del juez, el del orador, decir la verdad”. Las cursivas son mías. Asimismo, en

que hace Sócrates de sí mismo expresa categórica: “*En efecto, ni siquiera es posible hacer subir aquí y poner en evidencia a ninguno de ellos, sino que es necesario que yo me defienda sin medios, como si combatiera sombras, y que argumente sin que nadie me responda*”.⁵⁴ El registro doxográfico de *Apología 26a*: “*Tú has evitado y no has querido tratar conmigo ni enseñarme; en cambio, me traes aquí, donde es ley traer a los que necesitan castigo y no enseñanza*”, permite caracterizar al derecho penal como el discurso —y la práctica—, que busca la instrucción en la ejemplaridad del castigo. La conclusión de este proceso llevó al ateniense a ingerir la cicuta aún cuando no existió imputación real, objetiva o concreta en su contra, lo cual reviste especial significación si se le mira en su justa dimensión, y se entiende que, en el caso expuesto, el derecho griego fue el instrumento de muerte para el mejor de sus hombres libres.

Este “célebre” proceso es el primero de una tipología absurda que permanece intacta hasta los días actuales, la cual encuentra en la negación de la arbitrariedad su referente discursivo. Con ello, se busca consolidar la imagen del alejamiento de la barbarie como pretensión del *λόγος* del poder, el cual se erige en instrumento que busca otorgar a la humanidad la posibilidad de mirarse en el espejo de la así llamada historia con la máscara del progreso y de la evolución. Sin embargo, la victoria de la *ὑβρις* tiene por correlato la derrota discursiva del *λόγος*. Es el advenimiento del carácter excluyente y fragmentario de la razón sin apariencia alguna de medida o límite. Así, el derecho despliega sus dispositivos de reiteración y auto-preservación y la violencia escala de la negación de la personalidad —*derecho penal del enemigo*—, al exterminio —*terrorismo de estado*. Y tal despliegue no implica la ausencia de *λόγος*, no es un momento irracional, por el contrario; es la barbarie que expresa el carácter autorreferencial del derecho moderno en su momento de ascesis, en su afirmación frente a lo otro.⁵⁵

24b, la acusación se perfecciona del modo siguiente: “Sócrates delinque corrompiendo a los jóvenes y no creyendo en los dioses en los que la ciudad cree, sino en otras divinidades nuevas.”

54 *Apología de Sócrates, 18d.*

55 Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Katz Editores, 2011, p. 14: “[...] la razón da a conocer su verdadero rostro, queda desenmascarada como subjetividad represora a la vez que sojuzgada, como voluntad de dominación instrumental.” Las cursivas son mías.

Un mundo sin *λόγος*

“Al principio, siempre, el Uno se hace violencia y se guarda del otro”.

Jacques Derrida.⁵⁶

Hacia 1944, Theodor Adorno y Max Horkheimer presentaban al mundo, en una edición privada de 500 ejemplares, su *Dialéctica de la Ilustración*.⁵⁷ Este trabajo es significativo, porque su objetivo es el estudio de la Ilustración por el efecto de una mirada sobre sí misma. La conclusión, poco lisonjera, de ambos escritores conduce a la aporía de la razón; es decir al mundo sin *λόγος*.⁵⁸ A mi juicio, nada produce mayor dosis de temor al mundo instituido que la presencia simultánea de dos hechos concretos: a) la imposibilidad de la razón para justificar el dominio sobre los otros y b) la vigilia del ciudadano que ha superado el miedo atávico inducido hacia la figura del *μαχος ανθρωπος*.

Si “el mito es ya Ilustración; [si] la Ilustración recae en mitología”⁵⁹; acontece

56 Derrida, Jacques, *Op. Cit.*, Madrid, Editorial Trotta, 1998, p. 13

57 Horkheimer, Max y Adorno, Theodor, *Op. Cit.*

58 Mate, Reyes, *La razón de los vencidos*, Barcelona, Anthropos, 1991, pp. 7 y 8; “La filosofía dispone del concepto *dialéctica de la Ilustración* como del último barco salvador de la cultura europea. La dialéctica de la Ilustración expresa la confianza en una razón, la ilustrada, dispuesta no sólo a alumbrar un proyecto histórico y social emancipador sino, además, a ser capaz de dar y darse cuenta de sus tropiezos, de corregir sus propios desvíos sin otro requisito que volver sobre sí misma. Frente a quienes, a la vista del fracaso o incumplimiento de aquel proyecto liberador, propician sea la vuelta a la premodernidad, sea el despido de la modernidad desde el postmodernismo, la dialéctica de la Ilustración es un supremo esfuerzo por reconocer el fracaso pero sin abandonar la inspiración de origen, esto es, el proyecto de entender y organizar la vida social, política, cultural y espiritual desde los intereses de una razón emancipadora, universal [...] La nobleza del intento no puede, sin embargo, disimular su debilidad. Por doquier avanzan los enemigos de esa racionalidad, sembrando a su paso el temor, a veces el terror, siempre la inquietud, ante el poder oscuro de la irracionalidad. Fenómenos como el fanatismo, el fundamentalismo o el nacionalismo radical son desafíos a la razón y frente a los cuales la razón se siente impotente. Y si por un flanco avanza lo *otro* de la razón, por el opuesto se observa la reducción del campo racional a las proporciones de una determinada racionalidad, la científica, la cual, privada del proyecto histórico y social que dio origen a la modernidad, convierte a la razón en un peligroso instrumento capaz de llevar a cabo las más insensatas de las empresas”.

59 *Ibidem*, p. 11.

la superación de la modernidad sin la realización plena de sus momentos de verdad; lo cual implica que el cisma de su razón es, también, el de su hegemonía en el imperio. Ese imperio, ese *animus dominus* requiere de la razón para negar la barbarie y la regresión atávica; esta razón es indispensable para justificar la explotación y el dominio —como «principio de todas las relaciones»—, sobre la *φύσις* y sobre los otros hombres una vez que se ha producido el desencantamiento del mundo. Y ya que el *λόγος* se torna en instrumento del poder y la naturaleza queda reducida a «pura materia o substrato de dominio»⁶⁰ este *λόγος* buscará “subsumir todo lo existente bajo el principio de identidad”⁶¹ definiendo, de inmediato, el concepto de otredad. Y ¿qué es lo otro de esa razón? Lo diverso, lo múltiple, lo contingente; aquello que lleva el signo de la transformación y de lo auténtico.

Lo cierto es que la razón es el instrumento del poder; o mejor, *existe una homología entre poder y razón que se perfecciona en la política*.⁶² Por eso el *λόγος* del poder preserva la unidad y persigue la diferencia. Bajo los postulados de la razón, el hombre, el individuo, el ciudadano, es pensado en relación con la así llamada historia. El siglo que se ha ido fue un cara a cara del pensamiento con la barbarie y la decadencia. Barbarie racional, planificada y burocrática que hace de la tortura y de la muerte en los campos de exterminio un trámite administrativo. Claro: Auschwitz motiva el horror no sólo por el espectáculo de muerte que es en sí mismo, sino, además, porque es la constatación de la obra racional perfeccionada por la burocracia

60 *Ibidem*, p. 12. “[...] no soporta lo diferente y desconocido [...] La Ilustración se relaciona con las cosas «como el dictador con los hombres»: las conoce en la medida en que puede manipularlas, someterlas”.

61 *Ibidem*.

62 Sloterdijk, Peter, *Crítica de la razón cínica*, Madrid, Siruela, 2011, pp. 488 y 489: “[...] las ciencias en conjunto han rebajado enormemente su *pathos* de verdad. Además, tienen que soportar la sospecha crónica de ser agentes, una sospecha que pretendía y pretende desenmascararlas como auxiliares de los poderosos. Desde entonces ya no se parecen tan extrañas las asociaciones que colocan el espía junto al filósofo, el agente secreto junto al investigador. Al mismo tiempo que el ejército se desheroizaba, la conciencia de los investigadores empezó a hacerse pragmática. Conocimiento e interés podía, es más, debían tener que ver entre sí; sólo que ahora los intereses deberían precisamente aceptar el reto de demostrar su legitimidad. Nietzsche había empezado a socavar la voluntad de saber a través de la sospecha de la voluntad de poder. Quien estudia la historia de la Primera Guerra Mundial no puede pasar por alto qué reconocido papel ha jugado el espionaje y la «Ilustración» bélica: conducción cognitiva de la guerra, conducción psicológica de la guerra, traición, propaganda.”

del partido nazi. En efecto, como señala Alan Badiou en *El siglo*:

“¿Qué se pensó que antes fuera impensado y hasta impensable? [...] ¿Cuál era el pensamiento de los nazis? ¿Qué pensaban? [...] Mientras no se lo piense, el pensamiento nazi permanecerá entre nosotros impensado y, por consiguiente, indestructible? *Decir [...] que la barbarie no piensa, equivale de hecho a poner en práctica un procedimiento solapado de absolución.* Se trata de una de las formas del «pensamiento único» actual, que es en realidad la promoción de una *política* única. La política es un pensamiento, la barbarie no es un pensamiento: por lo tanto, ninguna política es bárbara. Este silogismo no apunta sino a disimular la barbarie [...] del capital-parlamentarismo que hoy nos determina [...] el nazismo mismo es una política, es un pensamiento [...] al identificarlos como pensamientos o como políticas me doy, finalmente, los instrumentos *para juzgarlos, mientras que ustedes, al hipostasiar el juicio terminan por proteger su repetición*”.⁶³

La razón hipostasiada, fetichizada, es la barbarie misma y así, en la política acontece la tragedia —la necesidad del terror—, y en el hombre, la negación de la invención perpetua.⁶⁴ Allí donde existe el poder, se encuentra presente el opuesto que lo resiste. Conceder validez al *λόγος* como atributo exclusivo del discurso de la dominación e imperio es entender lo político —y lo jurídico, por cierto—, desde la óptica del poderoso; de este modo, los referentes serán siempre la exclusión y el exterminio.

La idea de un mundo sin *λόγος*, expresa la posibilidad de un mundo sin dios y sin historia. Ante este hecho, el mundo reglamentado responde con la invención del manicomio y de la cárcel. Porque hay una homología discursiva, negativa des-

63 Badiou, Alan, *El siglo*, Buenos Aires, Manantial, 2011, pp. 14-16. Las cursivas son mías, excepto las de la palabra política.

64 *Íbidem*, pp. 20 y 21: “Admitamos que el nuestro es el siglo en que, como decía Malraux, la política se convirtió en tragedia [...] el siglo se obsesiona con la idea de cambiar al hombre, de crear un hombre nuevo. Lo cierto es que la idea circula entre los fascismos y los comunismos, y las estatuas son más o menos las mismas, la del proletario de pie en el umbral del mundo emancipado, pero también la del ario ejemplar, el Sigfrido que da por tierra con los dragones de la decadencia. Crear un hombre nuevo equivale siempre a exigir la destrucción del viejo. La discusión, violenta e irreconciliable, se refiere a la definición del hombre antiguo [...] En ese sentido, el proyecto del hombre nuevo es un proyecto de ruptura y fundación que exhibe, en el orden de la historia y el Estado, la misma tonalidad subjetiva que las rupturas científicas, artísticas y sexuales de principios de siglo [...] hoy esas categorías están muertas, ya nadie se preocupa por crear políticamente un hombre nuevo”.

de luego, entre locura y delincuencia, la cual se expresa en la *reductio ad absurdum*; porque el otro, el diferente, comete el mismo crimen que el loco descrito por Nietzsche en *La gaya ciencia*:

“¿No habéis oído hablar de ese loco que encendió un farol en pleno día y corrió al mercado gritando sin cesar: «¡Busco a Dios!, ¡Busco a Dios!» [...] «¿Qué a dónde se ha ido Dios? ¡exclamó, os lo voy a decir. Lo hemos matado: ¡vosotros y yo! Todos somos sus asesinos [...] ¿Acaso hay todavía un arriba y un abajo? ¿No erramos como a través de una nada infinita? [...] ¿No viene siempre noche y más noche? [...] ¡También los dioses se descomponen! ¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado! [...] ¿Con qué agua podremos purificarnos? ¿Qué ritos expiatorios, qué juegos sagrados tendremos que inventar? ¿No es la grandeza de este acto demasiado grande para nosotros? ¿No tendremos que volvernos nosotros mismos dioses para parecer dignos de ellos? Nunca hubo un acto más grande y quien nazca después de nosotros formará, por medio de ese acto, de una historia más elevada que todas las historias que hubo nunca hasta ahora» [...] «Vengo demasiado pronto —dijo entonces—, todavía no ha llegado mi tiempo. Este enorme suceso todavía está en camino y no ha llegado hasta los oídos de los hombres». El rayo y el trueno necesitan tiempo, la luz de los astros necesita tiempo, los actos necesitan tiempo, incluso después de realizados, a fin de ser vistos y oídos. Este acto está todavía más lejos de ellos que las más lejanas estrellas y, sin embargo, son ellos los que lo han cometido.”⁶⁵

Cuando hablo del ocaso de la razón⁶⁶, busco describir un hecho peculiar; aquel en el

65 Nietzsche, Friedrich, *Obras Completas, Volumen III. Obras de madurez I. La gaya ciencia*; trad. Jaime Aspiunza et al, Madrid, Tecnos, 2014, §125, pp. 802 y 803. En el mismo sentido, Onfray, Michel, *Op. Cit.*, p. 112: “[...] la filosofía no debe hacerse puertas afuera sino en los anfiteatros de la universidad, no debe involucrar a los hombres y mujeres que uno encuentra en la calle, sino a aquellos que se someten a las exigencias de la institución. Y además, circunstancia agravante, los cínicos no tiene un sistema, un pensamiento cerrado, ni *conceptos operativos autoritarios*. En suma, no hacen más que ocuparse de la sabiduría, la felicidad y la existencia concreta y cotidiana: el colmo para los filósofos. Ahora bien, la disciplina muere a causa de este complejo de clausura: confinada a los espacios en los que se la reduce, se la acartona, termina por convertirse naturalmente en una piel de zapa por culpa de los turiferarios del encierro. La hacen los iniciados para los iniciados y excluye de manera redhibitoria a quienes no tienen la suerte de pertenecer a esa casta. Demos las gracias a Hegel y sus cofrades [...]”.

66 En diferentes registros, este es uno de los temas principales de *Eclipse of reason* de Max Horkheimer y *Minima moralia* de Theodor W. Adorno, los cuales representan la continuación personal que cada autor emprendió después de su trabajo conjunto en *Dialéctica de la Ilustración*.

cual la modernidad se revela como la era en que la humanidad acude al patíbulo de la así llamada historia y observa, en su eterno intersticio, no el asesinato sino el suicidio de la razón misma. De este modo —permítaseme la alegoría—, el estado aparece desnudo y enfermo; desprovisto de todo fundamento para reclamar el monopolio de lo político y de lo jurídico.

La verdadera cara del Leviatán: la persuasión de la fuerza

“Loi, pouvoir et gouvernement, c’est la guerre, la guerre des uns contre les autres.”

Michel Foucault⁶⁷

Sin demasiadas justificaciones racionales ni razonables para reclamar el monopolio

67 “Ley, poder y gobierno son ya la guerra: la guerra de unos contra otros” en Foucault, Michel, *Defender la sociedad, Curso en el Collège de France (1975-1976)*; trad. Horacio Pons, Clase del 7 de enero de 1976, México, Fondo de Cultura Económica, 2006, pp. 28 y 29. Esta afirmación es conclusión de una hipótesis que el pensador francés formula del siguiente modo: “[...] hypothèse, qui serait: le pouvoir, c’est la guerre, c’est la guerre continuée par d’autres moyens. Et, à ce moment-là, on retournerait la proposition de Clausewitz et on dirait que la politique, c’est la guerre continuée par d’autres moyens. Ce qui voudrait dire trois choses. D’abord ceci : que les rapports de pouvoir [...] ont essentiellement pour point d’ancrage un certain rapport de force établi à un moment donné, historiquement précisable, dans la guerre et par la guerre. Et, s’il est vrai que le pouvoir politique arrête la guerre, fait régner ou tente de faire régner une paix dans la société civile, ce n’est pas du tout pour suspendre les effets de la guerre ou pour neutraliser le déséquilibre qui s’est manifesté dans la bataille finale de la guerre. Le pouvoir politique, dans cette hypothèse, aurait pour rôle de réinscrire perpétuellement ce rapport de force, par une sorte de guerre silencieuse, et de le réinscrire dans les institutions, dans les inégalités économiques, dans le langage, jusque dans les corps des uns et des autres. [...] [C]’est-à-dire que la politique, c’est la sanction et la reconduction du déséquilibre des forces manifesté dans la guerre. Et le retournement de cette proposition voudrait dire autre chose aussi : à savoir que, à l’intérieur de cette « paix civile », les luttes politiques, les affrontements à propos du pouvoir, avec le pouvoir, pour le pouvoir, les modifications des rapports de force – accentuations d’un côté, renversements, etc.—, tout cela, dans un système politique, ne devrait être interprété que comme les continuations de la guerre. Et serait à déchiffrer comme des épisodes, des fragmentations, des déplacements de la guerre elle-même. On n’écrit jamais que l’histoire de cette même guerre, même lorsqu’on écrit l’histoire de la paix et de ses institutions.

de la violencia física, el estado es reducido al argumento extremo que proviene de la zoología política. Si el siglo es la bestia que abarca las interrogantes del pensamiento de la vida⁶⁸, el Leviatán aparece en él, también, como una bestia dormida que, ante el cuestionamiento, demuestra su poder de guerra, su mecanismo artificial y su programa *ex nihilo*. Este dato es sintomático de la impostura de la modernidad y de su *λόγος*, porque el mito fundante del estado y su encarnación —el *μαχος ανθρωπος*—,

Le retournement de l'aphorisme de Clausewitz voudrait dire encore une troisième chose: la décision finale ne peut venir que de la guerre, c'est-à-dire d'une épreuve de force où les armes, finalement, devront être juges. La fin du politique, ce serait la dernière bataille, c'est-à-dire que la dernière bataille suspendrait enfin, et enfin seulement, l'exercice du pouvoir comme guerre continuée". Cuya traducción —visible a fojas referidas—, es: "[...] hipótesis, que sería: el poder es la guerra, es la guerra proseguida por otros medios. Y en ese momento invertiríamos la proposición de Clausewitz y diríamos que la política es la continuación de la guerra por otros medios. Lo cual querría decir tres cosas. En primer lugar, esto: que las relaciones de poder [...] tienen esencialmente por punto de anclaje cierta relación de fuerza establecida en un momento dado, históricamente identificable, en la guerra y por la guerra. Y si bien es cierto que el poder político detiene la guerra, hace reinar o intenta hacer reinar una paz en la sociedad civil, no lo hace en absoluto para neutralizar los efectos de aquélla o el desequilibrio que se manifestó en su batalla final. En esta hipótesis, el papel del poder político sería reinscribir perpetuamente esa relación de fuerza, por medio de una especie de guerra silenciosa, y reinscribirla en las instituciones, en las desigualdades económicas, en el lenguaje, hasta en los cuerpos de unos y otros. [...] [V]ale decir que la política es la sanción y la prórroga del desequilibrio de fuerzas manifestado en la guerra. Y la inversión de esa proposición querría decir también otra cosa: a saber, que dentro de esa las luchas políticas, los enfrentamientos con respecto al poder, con el poder, por el poder, las modificaciones de las relaciones de fuerza —acentuaciones de un lado, inversiones, etcétera—, todo eso, en un sistema político, no debería interpretarse sino como las secuelas de la guerra. Y habría que descifrarlo como episodios, fragmentaciones, desplazamientos de la guerra misma. Nunca se escribiría otra cosa que la historia de esta misma guerra, aunque se escribiera la historia de la paz y sus instituciones.

La inversión del aforismo de Clausewitz querría decir, además, una tercera cosa: la decisión final sólo puede provenir de la guerra, esto es, de una prueba de fuerza en que las armas, en definitiva, tendrán que ser jueces. El fin de lo político sería la última batalla, vale decir que la última batalla suspendería finalmente, y sólo finalmente, el ejercicio del poder como guerra continua."

68 Badiou, Alan, *Op. Cit.*, p. 29: "¿El nuestro es el siglo de la vida o de la muerte? [...] El gran interrogante ontológico del siglo naciente XX es ¿qué es la vida? El conocimiento debe convertirse en la intuición del valor orgánico de las cosas. Por eso la metáfora del conocimiento del siglo puede ser la tipología de un bestia".

es el vacío absoluto. El Leviatán es, en primer término, la representación antropomórfica de la razón fetichizada, convertida en instrumento de poder con el objeto de evitar el acontecimiento negativo de la modernidad: la disrupción de «la historia del mundo».⁶⁹ Si el nacimiento de los dos últimos siglos tuvo por correlato “el crimen y los ríos de sangre”, ello es porque el Leviatán conoce, a la perfección, la persuasión y el hechizamiento pero, también, la represión y el exterminio. La imagen del “*Non est potestas super terram quae comparetur ei*” ofrecida por Carl Schmitt es altamente ilustrativa.⁷⁰ Esta es la caracterización del Leviatán como un gran hombre —μαχος

69 *Ibidem* p. 32: “La superhumanidad nietzschiana es la afirmación integral de todo, el mediodía dionisiaco como puro despliegue afirmativo de la vida. Y al mismo tiempo, en una angustia que se acelera a partir de 1886-1887, Nietzsche comprende que esa afirmación total es también una ruptura absoluta y que es preciso, según sus propias palabras «romper en dos la historia del mundo». Las cursivas son mías.

70 Schmitt, Carl, *El Leviatán en la teoría del estado de Tomas Hobbes*, Argentina, Editorial Struhart & Cía., 2002, pp. 15, 17, 18 y 19: “En la portada de la primera edición inglesa del “Leviathan”, de 1651, figura un grabado que, unido al título “Leviathan” y al lema tomado del libro de Job, 41,24 (“*Non est potestas super terram quae comparetur ei*”), hacen que, ya desde la primera ojeada, la obra de Hobbes produzca una impresión excepcional: un hombre gigantesco, compuesto de innumerables hombres pequeños, tiene en el brazo derecho una espada y en el izquierdo un báculo episcopal que protege una ciudad pacífica. Debajo de cada brazo, del temporal y del espiritual, figura una serie de cinco dibujos: debajo de la espada, un castillo, una corona, un cañón, luego fusiles lanzas, banderas y, por último, una batalla; paralelamente, debajo del brazo espiritual, un templo, una mitra episcopal, los rayos de la excomunión, distinciones, silogismos y dilemas sutiles, y, por último un concilio. Estos dibujos representan los instrumentos de poder y de combate propios de la contienda entre los brazos temporal y espiritual. La lucha política, con el inevitable e incesante contender de amigos y enemigos, que abarca todos los campos de productividad humana, crea en cada uno de los bandos armas específicas. A las fortificaciones y cañones corresponden en la otra banda instituciones y métodos intelectuales, cuyo valor combativo no es menor [...] este dibujo contribuyó en gran parte a dar más eficacia al libro de Hobbes. La importante adquisición de que tanto los conceptos como las distinciones son armas políticas y, más propiamente, armas de poderes “indirectos”, aparece ya bien perfilada desde la primera página [...] En el dibujo de la portada aparece [...] un gran hombre mayestático. En el texto del libro se emplean luego indistintamente las denominaciones de “*Magnus homo*” y “*Magnus Leviathan*” [...] aparecen indistintamente y yuxtapuestas dos imágenes: la del animal marino del Antiguo Testamento y la representación platónica del hombre magno, del μαχος ανθρωπος [...] Se confunden hombre y animal en muchas imágenes míticas, y el hecho de que un hombre magno y un gran animal se confundan en uno puede contribuir a hacer más digno de crédito el fenómeno mítico [...] la *civitas* o *respublica* es un hombre magno, un gran Leviathan, un ser artificial, un animal artificial, automatón o machina. La expresión “*magnus ille Leviathan*” se emplea indistintamente, sin explicación o aclaración especial, como denominación del hombre magno y de la gran máquina. De suerte, que las imágenes que allí se

ανθρωπος, magnus corpus, homo artificiale—, construido, por las voluntades de hombres pequeños sometidos ante el efecto de la pasión originaria: el miedo, que es pulsión de vida y pulsión de muerte. Pero el Leviatán corresponde, también, a la imagen de un gran animal marino —que tiene por contrapartida al *Behemot*—, y a la de una gran máquina —*machina machinorum*. En la antropología hobessiana, Leviatán se erige como la eclosión de las pasiones. Si en el principio todo era tinieblas, el vacío y el silencio fueron suplantados, de inmediato, por la personificación del *Uno isonómico*. Y así aparece la luz como el aliento de dios y el *λόγος* como la voz del ser para ordenar lo existente. Allí están dos encarnaciones de “en el nombre de” schmittiano⁷¹: la que proviene de la teología política y aquella que se traduce en un racionalismo extremo. En este rubro, me interesa describir dos planteamientos relativos al derecho interno y al derecho internacional. En el derecho interno, la imagen equivalente de esta construcción política es la policía caracterizada como un aparato represivo que despliega dispositivos planificados racionalmente, lo cual se erige no sólo como condición de posibilidad sino como *conditio sine qua non* de su legitimidad y eficacia expresadas en la fórmula “*homo homini deus*”. La eficacia de la seguridad como represión latente exige su invisibilidad; su registro jurídico, aquel que valida la fórmula “*homo homini lupus*”, exige, por el contrario, el despliegue público de la fuerza. Ambos registros se materializan en la práctica y el discurso del derecho penal: el primero, en la prevención; el segundo, en el castigo. Y ello porque, en el tránsito de un sistema de crueldad a un sistema de la persuasión o vigilancia preventiva, el derecho de castigar encarna la exigencia de la unidad política —mediante la amenaza de la violencia legal—, para cumplir el contrato que da origen a la *persona soberana representativa*.⁷² En el derecho internacional, esa exclusividad se encarna en el Consejo de Seguridad de la Organización de las Naciones Unidas, usualmente con efectos desmesurados y excesivos. Y no tiene la mínima significación si en la

dan son tres: un gran hombre, un animal grande y una gran máquina fabricada por obra del arte y el ingenio humanos”. Las cursivas son mías.

71 Morales, Cesáreo, *Ir. Variaciones sobre Jacques Derrida*, México, Miguel Ángel Porrúa-Cámara de Diputados, 2012, pp. 209 y 210: “[...] la naturaleza del decisionismo de Schmitt y de cualquier otro decisionismo [...] oscila siempre entre poder de apropiación, «yo puedo», y el «en nombre de» que lo acompaña, extremos uno y otro siempre a punto de corrupción, enfrentados, combatiéndose o abandonándose sin saber a un secreto indescifrable.”

72 Schmitt, *Op. Cit.*, pp. 29 y 30.

corrección del exceso retórico se modifica la designación nominal de la acción bélica. *Justicia infinita* y *Libertad duradera* describen con poco margen de error el operativo preventivo y su mutación inmediata en acto de invasión y exterminio.⁷³

El postulado “*Auctoritas non veritas facit legem*” expresa la retórica del poder; su fin es una persuasión específica, la cual busca disuadir toda iniciativa de resistencia. Es la negación discursiva de la rebelión; el *λόγος* del poder que busca encadenar al *Behemot*⁷⁴ y sofocar su furia. Así, la obediencia responde, en primer término al

73 La fórmula, con ciertas variaciones, se ha repetido en Afganistán, Irak y buscará imponerse en países como Siria. En la desmesura, en la *hybris*, el horror de la caída de las torres gemelas se equipara a la imagen del amanecer carmesí de la Bagdad derruida por las bombas. En este sentido pueden reproducirse las palabras del Maquiavelo de Maurice Joly: “No bien se constituyen, los Estados tienen dos clases de enemigos: los de dentro y los de fuera. ¿Qué armas habrán de emplear en la guerra contra el extranjero? ¿Acaso los dos generales enemigos se comunicarán recíprocamente sus planes de campaña a fin de preparar sus mutuos planes de defensa? ¿Se prohibirán los ataques nocturnos, las celadas y las emboscadas, los combates con desigual número de tropas? Por cierto que no, ¿verdad? Combatientes semejantes moverían a risa. Y contra los enemigos internos, contra los facciosos ¿queréis que no se empleen todas estas trampas y astucias, toda esta estrategia indispensable en una guerra? Sin duda, se pondrá en ellos menos vigor, pero en el fondo las normas han de ser las mismas. ¿Podemos conducir masas violentas por medio de la pura razón, cuando a estas solo las mueven los sentimientos, las pasiones y los prejuicios? [...] ¡Pueril reprobación la que afecta al *Tratado del príncipe*! ¿Tiene acaso la política algo que ver con la moral? ¿Habéis visto alguna vez un Estado que se guíase de acuerdo con los principios rectores de la moral privada? En ese caso, cualquier guerra sería un crimen, aunque se llevase a cabo por una causa justa; cualquier tratado en que una de las potencias hiciera inclinar la balanza de su lado, un inicuo engaño; cualquier usurpación del poder soberano, un acto que merecería la muerte. ¡Únicamente la fundado en el derecho sería legítimo! Pero ya os lo dije antes y lo mantengo en presencia de la historia contemporánea: *la fuerza es el origen de todo poder soberano* o, lo que es lo mismo, *la negación del derecho*. ¡Quiero decir que proscribió a este último! No; más lo considero algo de aplicación limitada en extremo, tanto en las relaciones entre países como en las relaciones entre gobernantes y gobernados.”; en Joly, Maurice, *Diálogo en el infierno entre Maquiavelo y Montesquieu*, México, Colofón-Muchnik Editores, 2011, pp. 14 y 15.

74 Schmitt, Carl: *Op. Cit.*, pp. 20 y 21: “El Behemoth [...] es un símbolo de la anarquía producida por el fanatismo y el sectarismo religiosos que arruinaron la comunidad inglesa durante la revolución puritana. Ahora bien, ¿cómo se comportan entre sí en Hobbes las dos alimañas, el Leviathan y el Behemoth? ¿Qué el Leviathan sea el Estado y el Behemoth la revolución evidentemente no se explica en Hobbes por especulaciones míticas. Sea lo que fuese, lo cierto es que no es un azar que un inglés del siglo XVII erigiese a un animal marino en símbolo del orden generador de paz, porque el Leviathan, «la gran ballena», no era a la sazón un tema extraño a la fantasía del pueblo inglés. Pero, en realidad, ambos, el orden del Estado generador de la paz y la fuerza anárquica revolucionaria del estado de

argumento —promesa—, de seguridad; pero en el extremo, ella responde a la persuasión generada por el miedo. En este registro, Giorgio Agamben expresa:

“La paradoja de la soberanía se enuncia así: «*El soberano está, al mismo tiempo, fuera y dentro del ordenamiento jurídico*». Si soberano es, en efecto, aquél a quien el orden jurídico reconoce el poder de proclamar el estado de excepción y de suspender, de este modo, la validez del orden jurídico mismo, entonces «cae, pues, fuera del orden jurídico normalmente vigente sin dejar por ello de pertenecer a él, puesto que tiene competencia para decidir si la Constitución puede ser suspendida *«in toto»*. La precisión «al mismo tiempo» no es trivial: el soberano, al tener el poder legal de suspender la validez de la ley, se sitúa legalmente fuera de ella. Y esto significa que la paradoja de la soberanía puede formularse también de esta forma: «*La Ley está fuera de sí misma*», o bien: «*Yo, el soberano, que estoy fuera de la ley, declaro que no hay un afuera de la ley*»⁷⁵

Así, *μαχος ανθρωπος*, *magnus corpus*, *homo artificiale*, *machina machinorum*, *creator pacis* son designaciones del estado como la gran ficción de la modernidad en las cuales confluyen inteligencia, arte y técnica. El registro político del Leviatán corresponde al de la *gran obra de arte —y de guerra—, de la técnica moderna*. Si el afuera de la ley es el correlato de la otredad, esto es, la afirmación legal que la niega del modo más explícito y excluyente; no hay, entonces, funcionario más terrible ni personaje más severo que aquel cuya voz, no es la de sí mismo, sino la del derecho.

naturaleza, vienen a ser lo mismo en lo que respecta a su poder elemental. El Estado es para Hobbes evitación permanente de la guerra civil gracias a un poder gigantesco. De ahí que uno de los dos monstruos, el Leviathan, «el Estado», sojuzgue siempre al otro, el Behemoth, la Revolución [...] el Leviathan es «el único correctivo del Behemoth»”.

75 Agamben, Giorgio, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-textos, 2003, p. 27. Las cursivas, excepto las del término *in toto*, son mías. La cita es de reminiscencia hobbesiana. Ya en el Leviatán, se caracterizaba la sujeción a la ley como consecuencia necesaria del postulado *Finis obediendae est protectio* (el fin de la obediencia es la protección), el cual explicita el apetito insaciable y el instinto de dominio que hay en todo lo instituido y del que hay registros en obras como el *Titus Andronicus* y el *Ubu Roi*.

El foro público y los dos cuerpos del juez

“Juan de Salisbury desarrolló su doctrina del rex imago aequitatis. La metáfora del rey como «Imagen de Equidad» o «Imagen de Justicia» es muy antigua, y en ningún sentido invalida por sí misma la noción de rex imago Christi. Pues, en realidad, Christus ipse ipsa iustitia. La versión de Salisbury supone únicamente una ligera variación del antiguo tema, un desplazamiento aparentemente insignificante del aspecto más litúrgico al aspecto más legal de Cristo representado por el gobernante”.

Ernst H. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey*.⁷⁶

En la primera parte de este escrito he reproducido la caracterización del juez como un “puro autómatas perfectamente objetivo”. Tal imagen se completa, a mi juicio, describiéndolo, además, como el *ῥήτωρ* por excelencia; como el *operador esquizofrénico del mundo jurídico de la modernidad*. Es él, quien se erige en terapeuta del alma y del cuerpo al pronunciar la sentencia. Esquizofrenia implica aquí desdoblamiento; este hombre se erige en el otro, el Gran Otro que pronuncia la voz del ser o la voz de dios. El discurso de este *ῥήτωρ* es la palabra de “*en el nombre de*” que es una extensión del pensamiento del “*como si*”. Y así, hablará de la justicia y de la libertad para llenar el vacío axiomático de la ley. Este hombre-fetiché, inmerso en la desnudez y el desdoblamiento, existe a través de sus modernos escribientes: el secretario de acuerdos, el proyectista, el oficial y el actuario; los cuales articulan los argumentos que aquel habrá de validar con su nombre de ley, porque quien dice el derecho no posee la fe pública para imponer *erga omnes* su *λόγος* individual. La modalidad procesal de la aporía del derecho consiste, a mi juicio, en la posibilidad de que este funcionario conteste un día como el *Bartleby* de Melville: “*¡preferiría no!*”⁷⁷ El tal desdoblamiento es, también, impotencia que proviene del “*Visus se ipse*

76 Kantorowicz, Ernst H., *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*; trad. de Susana Aikin Araluce y Rafael Blázquez Godoy, Madrid, Akal, 2012, pp. 121 *infra* y 122 *supra*.

77 Melville, Herman, *Bartleby, el escribiente*; trad. de Jorge Luis Borges, Buenos Aires, Emecé, 2001, p.35: “En esta actitud estaba cuando le dije lo que debía hacer, esto es, examinar un breve escrito

non videt”.⁷⁸ Si la vista no se ve a sí misma, el presupuesto de la invisibilidad del juez sobrevive, no así el de su infalibilidad. La formulación del ojo que todo lo ve excepto a sí mismo, es el límite de la ubicuidad del estado y el fundamento del poder delegado.⁷⁹ Si el juez-rey es “un hombre al que Dios le ha asignado el encargo [*hypó theoû tetágmenos*] no de ser adorado, sino de juzgar según lo justo”⁸⁰ ¿qué es, enton-

conmigo. Imaginen mi sorpresa, mi consternación, cuando sin moverse de su ángulo, Bartleby, con una voz singularmente suave y firme, replicó: —*Preferiría no hacerlo*. Me quedé un rato en silencio perfecto, ordenando mis atónitas facultades. Primero, se me ocurrió que mis oídos me engañaban o que Bartleby no había entendido mis palabras. Repetí la orden con la mayor claridad posible; pero con claridad se repitió la respuesta: —*Preferiría no hacerlo*”. Sobre la relevancia de esta contumacia del noble copista, Peter Sloterdijk es determinante: “Desde que existe como género literario, la filosofía recluta a sus adeptos escribiendo de manera contagiosa acerca del amor y la amistad. No es sólo un discurso sobre el amor por la sabiduría: también quiere mover a otros a ese amor. El hecho de que la filosofía escrita haya podido siquiera mantenerse como un virus contagioso desde sus comienzos hace más de 2.500 años hasta hoy, se lo debe al éxito de esa facilidad suya para hacer amigos a través del texto. Así ha logrado que se la siga escribiendo de generación en generación como una de esas cartas en cadena y, a pesar de todos los errores de copia, o quizá precisamente por ellos, *ha ido atrapando a copistas e intérpretes en su fascinante hechizo creador de amigos*”, en Sloterdijk, Peter, *Normas para el parque humano. Una respuesta a la carta sobre el humanismo de Heidegger*; trad. Teresa Rocha Barco, Madrid, Siruela, 2000, pp. 19 y 20.

78 Cusa, Nicolás de, *Acerca de lo “no-otro” o de la definición que todo define*, Buenos Aires, Biblos, 2008, pp. 212 y 213: “La vista no se ve a sí misma”.

79 Dussel, Enrique, *Política de la liberación. Volumen II: Arquitectónica*, Madrid, Trotta, 2009, p. 62: “[...] el poder institucional (*potestas*) ejerce por designación un poder (*imperium*) que por su naturaleza es *delegado*. Si se pretende que la *potestas* es soberana se comete una inversión fetichista [...] cuando comience la entropía del poder será imposible la regeneración del poder *desde abajo*; el alejamiento (p. 63) del fundamento del propio poder político (*potentia*) lo debilita. En este caso, «los que mandan» deben comenzar a «mandar mandando» [...] Mientras que, cuando el poder institucional fortalece el poder de la *potentia*, «los que mandan, mandan obedeciendo» [...] En esta última posibilidad, el poder político institucional cumple con mayor [...] fuerza sus fines.

[...] esa *escisión ontológica* entre *potentia* y *potestas* [no] se produce como dos extremos nítidos, claros, perfectamente diferenciados. Nos dice M. Foucault: «[El poder político] no se trata de un aparato de Estado, ni de la clase en el poder, sino un conjunto de pequeños poderes e instituciones situadas en un nivel más bajo». En efecto, el poder está diseminado en todo el cuerpo político, tanto en las diversas articulaciones comunitarias (en la base) (la diversidad de la *potentia*) como de instituciones las más variadas que ejercen delegadamente el poder apoyándose unas sobre otras (la diversidad de la *potestas*)”.

80 Agamben, Giorgio, *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*, Argentina,

ces, aquello que da vida a la ficción del poder?; ¿qué, aquello que encarna su mito fundante y fetichiza todo su ejercicio? La doble occisión⁸¹ —la de dios y la del rey divino—, es determinante en la formulación de la respuesta: la imagen de la victoria frente al enigma que representa el otro concreto desestabilizador del mundo.⁸²

Producción de la subjetividad negativa desde la crítica

“Sin embargo, hay mucho de falsedad en las consideraciones que parten del sujeto acerca de cómo la vida se tornó apariencia. Porque en la fase actual de la evolución histórica, cuya avasalladora objetividad consiste únicamente en la disolución del sujeto sin que de ésta haya nacido otro nuevo, la experiencia individual se sustenta necesariamente en el viejo sujeto, históricamente sentenciado, que aún es para sí, pero ya no en sí. Este cree todavía estar seguro de su autonomía, pero la nulidad que les demostró a los sujetos el campo de concentración define ya la forma de la subjetividad misma”.

Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*.⁸³

Si todo lo positivo es contingente; si las construcciones teóricas de la totalidad y la universalidad se reducen hoy a un efecto residual de la absoluta irrelevancia⁸⁴;

Adriana Hidalgo Editora, 2008. II. “El misterio de la economía”, p. 59. Las cursivas segundas son mías.

81 Frazer, James George, *La rama dorada*. Magia y religión, México, Fondo de Cultura Económica, 2011, pp. 107 y ss., 177 y ss.

82 Colli, Giorgio, *El nacimiento de la filosofía*. “El pathos de lo oculto”, México; trad. Carlos Manzano, Tusquets Editores, 2010, pp. 66 y 67.

83 Adorno, Theodor W., *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada*; versión castellana de Joaquín Chamorro Mielke, España, Taurus, 1999, p. 10.

84 Žižek, Slavoj, *Op. Cit.*, pp. 134 y 135: “El hedonismo actual combina el placer con la restricción; ya no se trata de la vieja idea de la “justa medida” entre el placer y la restricción, sino que hay una especie de coincidencia inmediata pseudohegeliana de los opuestos: la acción y la reacción deben coincidir, la cosa misma que causa el daño debe ser ya la medicina que lo cura. El ejemplo último de esto es el *chocolate laxante* que se consigue en los Estados Unidos, con la paradójica exhortación: «¿Sufre usted

¿cómo evitar que la razón se torne en ideología, en instrumento teórico y signo de la opresión? En primer término: con la producción de un universal negativo⁸⁵ que se levante contra lo dado, el cual explicita el “proceso civilizatorio” como algo siempre inacabado. En efecto, la época primera en tener conciencia de sí misma fue la modernidad con la Ilustración y ello al objetivar la idea de historicidad y racionalidad, en permanente tensión, cuestionando sus condiciones de posibilidad y su capacidad de producir teorías que superen la proyección del falso dilema entre las tesis metafísicas y sus opuestas. Nuevamente la pluma de Jaime Labastida es preclara en este rubro:

“Parece como si un sujeto Universal, un ente de carácter abstracto, la Razón, usara a un sujeto individual, o sea, a Heráclito, para poder hablar [...] *¿Ello me habla?* El lenguaje *¿me habla?* *¿Quién habla?* [...] la guerra (*πόλεμος*) presida el *κόσμος* [...] el *λόγος* de Heráclito es unívoro-

de estreñimiento? ¡Coma más de este chocolate!» Es decir, coma más de lo mismo que le provoca estreñimiento. ¿No parece ésta una extraña versión de la famosa frase de Wagner en *Parsifal*: «Sólo la lanza que causó la herida puede curarla»? Y, ¿no es una prueba negativa de la hegemonía de esta posición el hecho de que el verdadero consumo irrestricto (en todas sus formas principales: drogas, sexo libre, tabaco...) emerjan como el peligro principal? La lucha contra estos peligros es una de las inversiones fundamentales de la «biopolítica» actual. Se buscan desesperadamente las soluciones que reproducirían la paradoja del chocolate laxante”.

85 Žižek, Slavoj, *En defensa de la intolerancia*. “Los tres universales”, Barcelona, Editorial Sol 90, 2010, pp. 57-59: “[...] la estructura del universal es mucho más compleja de lo que aparenta. Balibar ha elaborado su definición de los tres niveles de la universalidad, retomando en cierta medida la tríada lacaniana de lo real, lo imaginario y lo simbólico: la universalidad «real» de la globalización, con el proceso complementario de las «exclusiones internas» [...]; la universalidad de la ficción, que rige la hegemonía ideológica [...]; y la universalidad de un ideal, como la representada por la exigencia revolucionaria de *égaliberté*, que, en cuanto permanente e innegociable exceso, alimenta una insurrección continua contra el orden existente y no puede, por tanto, ser «absorbida», es decir, integrada en ese orden [...] La alternativa es aquí la siguiente: el universal ¿es «abstracto» [...] o es concreto [...]? La tesis de Balibar es que la tensión entre ambos supuestos es irreductible. El exceso de universalidad abstracta-negativa-ideal, su fuerza perturbadora-desestabilizadora, nunca podrá ser completamente integrado en el todo armónico de una «universalidad concreta» En cualquier caso, se da otra tensión, acaso más significativa hoy en día: la tensión entre las dos modalidades de la «universalidad concreta». Veamos: la universalidad «real» de la actual globalización mediante el mercado se acompaña de su propia ficción hegemónica (incluso, de su propio ideal): la tolerancia multicultural, el respeto y defensa de los derechos humanos y de la democracia, etc.; genera su propia pseudohegeliana «universalidad concreta»: un orden mundial cuyas características universales (mercado, derechos humanos y democracia) permiten a cada estilo de vida recrearse en su particularidad”.

co; los que oyen a *λόγος*, si son sabios, no pueden dejar de admitir que esta sentencia que oyen es verdad: *todo es uno* [...] se establecerá la diferencia entre un decir *personal* o *subjetivo* y un decir *racional, objetivo, universal*, que hace caso omiso del *yo*, del *ego individual*, para poner el acento en el *ego impersonal*, el *sujeto racional*, este sujeto que enuncia el sustantivo *λόγος* [...] los que oyen el *λόγος* de Heráclito, en verdad oyen el *λόγος* o, a través suyo, deben aceptar que se expresa el *λόγος* universal. Heráclito es un intérprete que la Diosa utiliza.

[...] el *sujeto* es el sujeto gramatical [...] Todavía no ha surgido el concepto expreso del sujeto [...] Se presenta en Heráclito la dicotomía, grave, entre un grupo selecto de iniciados, los sujetos que enuncian la verdad, los sujetos científicos, y el resto de los mortales [...] La palabra, *λόγος*, la razón, en fin, la voz que se despliega por el aire, posee otro rasgo básico: es un bien común: todos los hombres participan de la razón, aunque no todos sean capaces de captarla [...] Heráclito se desdobra y se identifica con otro, el Gran Otro, la Razón, el *λόγος*, que lo usa como un mero vehículo. He aquí [...] el centro del problema: el sujeto científico es Nadie, un hueco, un vacío. No es el sujeto psicológico [...] Quien habla se desdobra en dos personas distintas [...] Una, el sujeto, el individuo [...] otra, un *ἐγώ* por completo extraño, un sujeto idéntico al *λόγος*, a la razón”⁸⁶

Este registro de la negación como elemento para la preservación del individuo por efecto de lo que bien podría caracterizarse como “una estética del encubrimiento”⁸⁷, se encuentra también en *Dialéctica de la Ilustración*. El pasaje narrado por Horkheimer y Adorno es, precisamente, aquel en el cual, Polifemo interroga a Ulises sobre su nombre y éste, comprendiendo el riesgo, responde categórico: “soy Nadie”. Y así, el desdoblamiento —que el insomnio produce en el cuerpo, y la negación de la personalidad genera en la conciencia—, se reproduce en la política y el derecho por efecto del desquiciamiento. *Pez en el agua* de Adorno es concluyente sobre este tópico:

“Hoy, el que se inmiscuye en lo privado aparece como un arrogante, extraño e impertinente sin necesidad de que se le adivine propósito alguno. Casi resulta sospechoso el que no «quiere»

86 Labastida, Jaime, *Op. Cit.*, pp. 30 y 31. Las cursivas provienen del original.

87 Ibaceta Pérez, Guilda, *Las estrategias del camaleón. Ensayo y narrativa de Ariel Dorfman*, Chile, Ediciones universitarias de Valparaíso, 2013, pp. 139 y ss.

nada: no se le cree capaz de ayudar a nadie a ganarse la vida sin legitimarse mediante exigencias recíprocas. Incontables son los que hacen su profesión de una situación que es consecuencia de la liquidación de la profesión. Tales son los reputados de buena gente, los estimados, los amigos de todo el mundo, los honrados, los que, humanamente, perdonan toda informalidad e, incorruptibles, repudian todo comportamiento fuera de las normas como cosa sentimental. Resultan imprescindibles conociendo todos los canales y aliviaderos del poder, se adivinan sus más secretas opiniones y viven de su ágil comunicación. Se encuentran en todos los medios políticos, incluso ahí donde se da por supuesto el rechazo del sistema y, con él, se ha desarrollado un conformismo laxo y taimado de rasgos peculiares. Con frecuencia engañan por cierta benignidad, por su participación comprensiva en la vida de los demás: es el altruismo basado en la especulación. Son listos, ingeniosos, sensibles y con capacidad de reacción: ellos han pulido el antiguo espíritu del comerciante con las conquistas de la psicología más reciente. De todo son capaces, incluso del amor, mas siempre de modo infiel. Engañan no por impulso, sino por principio: hasta a sí mismos se valoran en términos de provecho, que no se reparte con nadie. En el plano del espíritu les une la afinidad y el odio: son una tentación para los meditativos, más también sus peores enemigos. Pues ellos son los que, de una manera sutil, aprovechan, profanándolo, el último refugio contra el antagonismo, las horas que quedan libres de las requisiciones de la maquinaria. Su individualismo tardío envenena lo que resta todavía del individuo”.⁸⁸

Frente al *Gran Otro*, frente al *Hércules glorioso que es terapeuta, autómatas, amoroso infiel y egoísta, operador jurídico esquizofrénico y altruista que todo lo calcula*, impera la necesidad de reconstruir los límites. Ello, claro, en la inteligencia de que la razón es vulnerable a tres afirmaciones concretas: no hay idea acabada de la así llamada historia, no hay sujeto, no hay dios que puedan salvar a la humanidad del miedo que produce el desierto de lo real.⁸⁹

88 Adorno, Theodor W., *Op. Cit.*, “3. Pez en el agua”, p. 20.

89 Desde luego, la imagen es una inversión de la frase de Martin Heidegger registrada en la entrevista concedida a *Der Spiegel*: “[...] la filosofía no podrá operar ningún cambio inmediato en el actual estado de cosas del mundo. Esto vale no sólo para la filosofía, sino especialmente para todos los esfuerzos y afanes meramente humanos. *Sólo un dios puede aún salvarnos*. La única posibilidad de salvación la veo en que preparemos, con el pensamiento y la poesía una disposición para la aparición del dios o para su ausencia en el ocaso”. Las cursivas son mías. En el mismo sentido puede citarse la inversión que Žižek formula de la tesis de Walter Benjamin: “Hoy, cuando el análisis materialista histórico está en pleno retroceso, cuando se lo practica, por así decirlo, de manera encubierta y rara vez se lo

Rehacer los límites

“[...] el poder separa a los hombres de su potencia y, de este modo, los vuelve impotentes [...] el hombre es el viviente que, existiendo en el modo de la potencia, puede tanto una cosa como su contrario, ya sea hacer como no hacer. Esto lo expone, más que a cualquier otro viviente, al riesgo del error, pero a la vez le permite acumular y dominar libremente sus propias capacidades, transformarlas en «facultades» [...] el hombre es el animal que puede su propia impotencia [...] Separado de su impotencia, privado de la experiencia de lo que puede no hacer, el hombre de hoy se cree capaz de todo [...] se ha vuelto ciego respecto [...] de sus incapacidades.”

Giorgio Agamben⁹⁰

El paradigma del reconocimiento describe la disputa por una máscara.⁹¹ Hacia el

llama por su verdadero nombre, mientras la dimensión teológica recobra su vitalidad, presentándose como el vuelco mesiánico «postsecular» de la deconstrucción, ha llegado el momento de invertir la primera tesis de Walter Benjamin sobre la filosofía de la historia y de decir: «Debe vencer siempre el títere llamado teología. Puede competir en pie de igualdad con cualquiera si pone a su servicio el materialismo histórico, que, como bien sabemos, hoy está deslucido y tiene que mantenerse oculto entre bambalinas»», en Žižek, Slavoj, *Op. Cit.*, p. 9. Rescato, asimismo, las siguientes palabras del filósofo de Friburgo: “Lo que conocemos del hombre: el animal, el bufón de la civilización, el guardián de la cultura, e incluso la personalidad, ¿es todo esto sólo como una sombra en él de algo totalmente distinto, de eso que llamamos *existencia*? *La filosofía, la metafísica, es una nostalgia, un impulso de estar en todas partes en casa*, una exigencia no ciega y desorientada, sino que se despierta en nosotros para tales preguntas y para su unidad, tal como las acabamos de plantear: ¿qué es el mundo, la finitud, el aislamiento? [...] este impulso de estar en todas partes en casa es a la vez en sí mismo la búsqueda de las vías que les abren a tales preguntas el camino correcto”, en Heidegger, Martin, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*; trad. de Alberto Ciria, Madrid, Alianza Editorial, 2007, p. 29. Las cursivas son mías

⁹⁰ Agamben, Giorgio, *Desnudez*. “Sobre lo que podemos no hacer”, Barcelona Anagrama, 2011, p. 59-60.

⁹¹ *Ibidem*, *Identidad sin persona*, p. 64: “Si los otros seres humanos son importantes y necesarios, es sobre todo porque pueden reconocermé”; Más adelante, sin embargo, p. 68: “[...] la identidad ya no estaba

siglo XIX tal postulado fue destruido para abrir paso a la *nuda vida*. Esta vida, que es superación del mundo instituido, encuentra su génesis en *lo elemental* y su presupuesto consiste en asumir que el advenimiento de toda institución, implica la disrupción con la verdad. La reflexión de la crítica cuestiona la reducción de todos los aspectos de la vida —y la administración del tiempo individual— a un solo fin: la obtención de dinero, al lucro que todo domina y todo corrompe. Empresa por la cual el sujeto deviene en esclavo inconsciente del carácter fetichista de la mercancía y del influjo de la ideología dominante que presenta tal ficción como natural y necesaria. Así, el hombre es reducido a medio, a instrumento enajenado despojado de toda conciencia⁹² y de toda posibilidad de acción transformadora.⁹³ En este registro, la teoría crítica implica un volver a sí mismo que no desemboca en el solipsismo. Si la actividad del teórico es la contemplación en el experimento; las prácticas de la

en función de la «persona» social y de su reconocimiento, sino de datos biológicos que no podían tener con ella relación alguna [...] Ya no son los «otros» [...] los que garantizan mi reconocimiento [...] lo que ahora define mi identidad y permite reconocerse [...] la vida desnuda, un dato puramente biológico.”

92 Uso conciencia en el sentido expuesto por Adolfo Sánchez Vázquez en *Filosofía de la praxis*. Particularmente el capítulo introductorio *De la conciencia ordinaria a la conciencia filosófica de la praxis*: Remito al Lector a esa poderosa obra: Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía de la praxis*, México, Siglo XXI, 2011, pp. 27-67.

93 A mi juicio, tres registros sobre este tópico son los siguientes: Thoreau, Henry David, *Desobediencia civil y otros textos*. “Una vida sin principios”, Barcelona, Editorial Sol 90, 2010, pp. 11 y 12: “La mayoría de los hombres se sentirían insultados si se les empleara en tirar piedras por encima de un muro y después volver a lanzarlas al otro lado, con el único fin de ganarse el sueldo. Pero hay muchos individuos empleados ahora mismo en cosas menos provechosas aún (...) Los caminos por los que se consigue dinero, casi sin excepción, nos empequeñecen. Haber hecho algo por lo que *tan sólo* se percibe dinero es haber sido un auténtico holgazán o peor aún. Si un obrero no gana más sueldo que el que le paga su patrón, le están engañando, se engaña a sí mismo”; Bataille, Georges, *Las lágrimas de Eros*, Barcelona, Tusquets Editores, 2010, p. 36: “(...) esta vida —esta vida civilizada— que debemos garantizar, no puede ser reducida a estos medios que la hacen posible. Más allá de los medios calculados, buscamos el fin (...) de estos medios (...) La búsqueda de la riqueza —unas veces, la riqueza de hombres egoístas, otras veces, la riqueza común— es, evidentemente, sólo un medio. *El trabajo no es más que un medio*. Las cursivas son mías; Bajtin, Mijail, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Madrid, Alianza Editorial, 2003, p. 14: “[...] durante el carnaval es la vida misma la que interpreta, y durante cierto tiempo el juego se transforma en vida real. Esta es la naturaleza específica del carnaval, su modo particular de existencia [...] El carnaval es la segunda vida del pueblo, basada en el principio de la risa. Es su *vida festiva*.”

desobediencia civil y de la protesta social implican la curvatura de la realidad por el efecto de esa contemplación llevada a la práctica.

El de la protesta social, es acontecimiento que implica la adopción de la existencia como crítica permanente del mundo. Y ello, porque en la disrupción, en la crítica del mundo surge *lo elemental* como categoría que describe la materialidad de la vida. Esta homología permite sostener una actitud de resistencia frente al mundo instituido y su vida ficticia. Por cierto, también frente a la versión que la así llamada historia opone a la actividad del rebelde: la modernidad.⁹⁴ ¿Y qué hay en la modernidad para el hombre rebelde? Hay una imagen; la del paisaje de taller que anuncia un mundo derruido hasta sus cimientos, en el cual se distingue el influjo de la obra de arte y de la técnica que la hace posible. Por ello, en el ocaso de ese relato histórico, el hombre porvenir debe aprender a despertar, “instalarse en la mañana perpetua” y “resistir la somnolencia de los poderes instituidos”. Desde luego, ese despertar es una inflexión productora de alteridad. Su rasgo distintivo es la génesis de un nuevo modo de subjetivación⁹⁵ basado en el desplazamiento del día reglamentado como ex-

94 Habermas, Jürgen, *Op. Cit.*, pp. 13 y 14: “[...] la modernización del mundo de la vida no viene determinada solamente por las estructuras de la racionalidad con arreglo a fines. E. Durkheim y G.H. Mead vieron más bien los mundos de la vida determinados por un trato, convertido en reflexivo, con tradiciones que habían perdido su carácter cuasi natural; por la universalización de las normas de acción y por una generalización de los valores, que, en ámbitos de opción ampliados, desligan la acción comunicativa de contextos estrechamente circunscritos; finalmente, por pautas de socialización que tienden al desarrollo de «identidades del yo» abstractas y que obligan a los sujetos a individuarse. Ésta es a grandes rasgos la imagen de la modernidad tal como se la representaron los clásicos de la teoría de la sociedad. El vocablo “modernización” se introduce como término técnico en la década de 1950 [...] El concepto de modernización se refiere a un manojito de procesos acumulativos y que se refuerzan mutuamente: a la formación de capital y a la movilización de recursos, al desarrollo de las fuerzas productivas y al incremento de la productividad del trabajo, a la implantación de poderes políticos centralizados y al desarrollo de identidades nacionales, a la difusión de los derechos de participación política, de las formas de vida urbanas y de la educación formal, a la secularización de valores y normas, etc.

95 Sobre este rubro, la construcción de tal subjetividad en Thoreau es previa a la figura de Jünger; *lo elemental* es, también el anuncio de la autenticidad y del desocultamiento de la verdad que se observa en Martin Heidegger. Finalmente, a mi juicio, el examen de esta subjetividad se completa con las contribuciones de Marx y de la escuela frankfortiana en su conjunto: Adorno, Horkheimer, Benjamin y Marcuse; por cierto, también en la reflexión de Norbert Elías —en específico *Conocimiento y poder*. Sobre la noción de subjetividad se expresa Massimo Cacciari en los siguientes términos: “En las

presión ingente del mundo administrado.⁹⁶

Este *rebelde* que nace y se hace en *lo elemental*, como la alteridad viviente del poder instituido, es el realizador de la perpetua invención de sí. Sólo él es poseedor

—την βιον σοφίαν—,

Weltalter la filosofía narra el Presupuesto constituido por Dios y el hombre y el mundo, Presupuesto que resiste a todo asalto de la “llama” del pensamiento, centro invisible que mantiene firme el mundo frente al espíritu que no reconoce reposo. Sin la fuerza de tal Presupuesto, el espíritu habría reducido, desde hace tiempo, el mundo a nada. El pensamiento del Presupuesto reacciona [...] al nihilismo connatural a la «voluntad de poder» de la Subjetividad incondicionada del idealismo” en Cacciari, Massimo, *Íconos de la ley*; trad. y pról. de Mónica B. Cragnolini. “Primera parte: Sobre la ley. I. Errante raíz”, Buenos Aires, Ediciones La Cebra, 2009. p. 36.

96 El día reglamentado es la expresión cotidiana del espacio instituido. El registro jurídico que, a mi juicio, se extiende a todas las otras disciplinas, es descrito por Carl Schmitt en *El nomos de la tierra* en los siguientes términos: “Las palabras de Heráclito y Píndaro únicamente indican, en realidad, que todas las regulaciones ulteriores, escritas o no escritas, toman su fuerza de la medida interna de un acto primitivo constitutivo de ordenación del espacio. Este acto primitivo es el *nomos*. Todo lo posterior son consecuencias o ampliaciones o bien nuevas distribuciones —*anadasmoi*—, es decir una continuación sobre la misma base o bien modificaciones disolutivas del acto constitutivo de ordenación que representa la toma de una tierra, la fundación de una ciudad o la colonización [...] Como es natural, tales actos constitutivos no son algo cotidiano, pero tampoco son acontecimientos de tiempos pasados que ya no tienen para nosotros más que un interés arqueológico o histórico. Mientras la historia del mundo no esté concluida, sino se encuentre abierta y en movimiento, mientras la situación aún no esté fijada para siempre y petrificada, o expresado de otro modo, mientras los hombres y los pueblos aún tengan un futuro y no sólo un pasado, también surgirá, en las formas de aparición siempre nuevas de acontecimientos históricos universales, un nuevo *nomos*. Así pues, se trata para nosotros del acto fundamental divisor del espacio, esencial para cada época histórica, se trata de la coincidencia, estructuralmente determinante, de la ordenación y el asentamiento en la convivencia de los pueblos sobre el planeta que entretanto ha sido medido científicamente. Este es el sentido en el que se habla aquí del *nomos* de la tierra; pues cada nuevo período y cada nueva época de la coexistencia de pueblos, imperios y países, de potentados y potencias de todo tipo, se basa sobre nuevas divisiones del espacio, nuevas delimitaciones y nuevas ordenaciones espaciales de la tierra.” En Schmitt, Carl, *El nomos de la tierra en el derecho de Gentes del “Jus Gentium european”*. “El nomos como proceso fundamental divisor del espacio”, Argentina, Ed. Struhart y Cía. Finalmente, quiero mencionar que el trabajo es forma negativa de este espacio instituido. En efecto, la OCDE, en su Quinto Foro Internacional, celebrado en París entre el 27 y el 31 de mayo de 2013, dio a conocer que el ciudadano mexicano dedica al trabajo más de 2200 horas al año, esto es 500 horas más que el promedio de las 34 economías señaladas como las más productivas, entre las cuales, por cierto, no se encuentra la mexicana.

de la sapiencia vital⁹⁷ para renunciar al deleite de su esclavitud y servidumbre. En esto, ese hombre es materia, imagen, signatura, anuncio de figura⁹⁸, que instaura el examen de las autoridades mediante la oposición y la resis-

97 Esto es la *parresía*, de la cual Michel Foucault se expresa en los siguientes términos: “La *parresía* filosófica está así asociada con el tema del cuidado de sí (*epiméleia heautoû*) [...] En tiempo de los epicúreos, la afinidad de la *parresía* misma fue vista principalmente como una técnica de guía espiritual para la «educación del alma», y más adelante: “Hoy querría comenzar analizando las primeras apariciones de la palabra «*parresía*» en la literatura griega —concretamente, tal como aparece la palabra en las siguientes seis tragedias de Eurípides: 1) Fenicias, 2) Hipólito, 3) Bacantes, 4) Electra, 5) Ión, 6) Orestes [...] En las cuatro primeras obras, la *parresía* no constituye un tema o motivo importante; pro la palabra misma aparece generalmente dentro de un contexto preciso que ayuda a nuestra comprensión de su significado. En las dos últimas obras —Ión y Orestes— la *parresía* asume un papel muy importante. En realidad, creo que el Ión está completamente dedicado al problema de la *parresía*, pues persigue la cuestión: ¿quién tiene el derecho, el deber y el valor de decir la verdad? Este problema parresiástico es planteado en el Ión en el marco de las relaciones entre los dioses y los seres humanos. En el Orestes —que fue escrito diez años después, y es, por tanto, una de las últimas obras de Eurípides— el papel de la *parresía* no es ni con mucho tan importante. Pero, a pesar de ello, la tragedia contiene todavía una escena parresiástica que merece atención en tanto que está directamente relacionada con las cuestiones políticas que se planteaban los atenienses en aquellos momentos. Ahí, en esa escena parresiástica, hay una transición en cuanto a la cuestión de la *parresía* tal como aparece en el contexto de las instituciones humanas. Concretamente, la *parresía* es vista al mismo tiempo como asunto político y como una cuestión filosófica.” en Foucault, Michel, *Discurso y verdad de la antigua Grecia*; intr. de Ángel Gabilondo y Fernando Fuentes Megías. “I. El significado y evolución de la palabra. Parresía y filosofía”/II. La parresía en las tragedias de Eurípides”, Buenos Aires, Paidós, 2004, pp. 51-54. Las cursivas que no aluden al término parresía, son mías.

98 Agamben, Giorgio, *Op. Cit.*, “I. Los dos paradigmas”, p. 18: “Muchos aparentes conceptos de la tradición filosófica son [...] signaturas que [...] desarrollan una determinada y vital función estratégica, orientando duraderamente la interpretación de los signos en cierta dirección. En tanto que conectan tiempos y ámbitos diferentes, las signaturas actúan, por así decir, como elementos históricos en estado puro. La arqueología de Foucault y la genealogía de Nietzsche (y, en un sentido diferente, también la deconstrucción de Derrida y la teoría de las imágenes dialécticas en Benjamin) son ciencias de las signaturas, que corren paralelas a la historia de las ideas y de los conceptos, y no tienen que ser confundidas con ella.” Asimismo, en otro registro, pero con el mismo efecto, Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. “Capítulo IX: El hombre y sus dobles. 2. El lugar del rey”, México, Siglo XXI, 2007, p. 299: “[...] en el centro, en el corazón de la representación, lo más cerca posible de lo esencial, el espejo que muestra lo que es representado, pero como un reflejo tan lejano, tan hundido en el espacio irreal, tan extraño a todas las miradas que se vuelven hacia otra parte, que no es más que la duplicación más débil de la representación.”

tencia; limitándolas, desobedeciéndolas, preservando el espacio de dislocamiento. Cuestionado el espacio instituido, rehacer su límite implica *mantener la expectación del amanecer*; partiendo de hechos concretos que son lo dado en la naturaleza: la pluralidad de órdenes configuradores; la continuidad de su *nomos*⁹⁹; su *oikos*¹⁰⁰ vital y elástico; la ausencia de imposturas morales y la experiencia vital que ello implica. Por lo cual el entendimiento de la naturaleza no implica su asimilación como esencia ni la pretensión de su dominio, antes bien, implica su caracterización en “permanente modulación”.

Una vez que el *rebelde* ha logrado sustraerse al contrato que dicta su esclavitud, se enfrentará siempre a la idea de progreso¹⁰¹ y a su tentativa de encerrar la vida

Las cursivas son mías. Asimismo, la literatura que aborda “*la figura como aquella magnitud que nos muestra que el mundo articula su estructura por una ley más allá de la causa y el efecto*” es amplia: en 1932, Ernst Jünger publica *Der Arbeiter: Herrschaft und Gestalt*. En 1934, se publican dos obras enfrentadas entre sí, pero, indudablemente, fundamentales y definitivas del pensamiento jurídico del siglo pasado: Carl Schmitt publica *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, asimismo, Hans Kelsen daba a conocer al mundo su *Reine Rechtslehre*. Bajo un registro metafísico, Heidegger produce, entre 1929 y 1930, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, en 1953 *Die Frage nach dem Technik*, y *Gelassenheit*, discurso pronunciado el 30 de octubre de 1955 con motivo del 175 aniversario del compositor Conradin Kreutzer, es publicado en 1959. Ocho décadas después, hacia 2010, Felix Duqué y Valerio Rocco han editado *Filosofía del Imperio*. Entre los trabajos recabados se encuentra el estudio de Gabriel Aranzueque titulado *Derivas de El Trabajador: Nihilismo postimperial y dialéctica de la imagen en Ernst Jünger*. Finalmente, dos trabajos que, a mi juicio, están relacionados con el tópico que aquí se expone son *Iconne della Legge* de Massimo Cacciari e *Il Regno e la Gloria* de Giorgio Agamben. En relación con la exposición sobre Thoreau, se puede sostener que “*la inocencia más salvaje es la imagen de la figura en oposición al artificio burgués*”.

99 Sobre el particular, tal lectura se profundiza, a mi juicio con las ideas expuestas por Carl Schmitt en *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica* y *El nomos de la tierra*. Asimismo, por Ernst Kantorowicz en *Los dos cuerpos del rey*.

100 Agamben, Giorgio, *Op. Cit.*, “4. El reino y el gobierno”, p. 162: “Cuando Marx, a partir de los Manuscritos de 1844, piensa el ser del hombre como praxis, y la praxis como autoproducción del hombre, en el fondo no hace otra cosa que secularizar la concepción teológica del ser de las criaturas como operación divina. Una vez concebido el ser como praxis, si se aparta Dios y se coloca en su lugar el hombre, se obtendrá como consecuencia que *la esencia del hombre no es más que la praxis a través de la cual él se produce continuamente a sí mismo*.” Las cursivas son mías.

101 Benjamin, Walter, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*; intr. y trad. de Bolívar Echeverría, México, Ítaca-UACM, 2008, p. 44: “El ángel de la historia debe tener ese aspecto. Su rostro está vuelto hacia el pasado [...] el ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destruido.

anímica en la conciencia artificial. Se enfrentará a la racionalidad de la así llamada historia y a su irracional teleología. Se enfrentará, además, a la mistificación de su saber, esto es; *al hechizamiento de lo real y a la mascarada de la apariencia que dormita en todo aparecer*.¹⁰² Finalmente, se enfrentará, en una guerra a muerte, con el mítico Leviatán y con la teología política que lo alimenta. Así, la oposición explícita de lo humano frente al *englobamiento clausurante* de lo instituido —y éste es el posicionamiento originario de la protesta social—, es la idea con la cual inicia la arquitectónica de todo límite. Se afirma el cuerpo y su voluntad gobernante, en oposición flagrante a la regulación de lo privado que la soberanía impulsa al defender el imperio de lo normativo dado. En este sentido, la desnudez del espacio vacío¹⁰³

Pero un huracán sopla desde el paraíso y se arremolina en sus alas [...] *Este huracán es lo que nosotros llamamos progreso.*” Las cursivas son mías.

102 Levinas, Emmanuel, *Op. Cit.*, p. 10

103 En el registro estético, Peter Brooke desarrolla este tópico al hablar sobre los cuatro tipos de teatro que, a su juicio, existen (mortal, sagrado, tosco e inmediato): “Para empeorar las cosas siempre hay un espectador «mortal» que, por razones especiales, gusta de una falta de intensidad e incluso de distracción, tal como el erudito que emerge sonriendo de las interpretaciones rutinarias de los clásicos, ya que nada le ha impedido probar y confirmarse sus queridas teorías mientras recita los versos favoritos en voz baja. En su interior desea sinceramente un teatro que sea más noble que la vida y confunde una especie de satisfacción intelectual con la verdadera experiencia que anhela. Por desgracia, concede el peso de su autoridad a lo monótono y de esta manera el teatro mortal prosigue su camino.” Y más adelante: “El público busca en el teatro algo que pueda calificar como «mejor» que la vida y por dicha razón está predispuesto a confundir la cultura, o los adornos ¿de la cultura, con algo que no conoce aunque oscuramente siente que podría existir, y así, trágicamente, al convertir algo malo en éxito lo único que hace es engañarse.” Brooke, Peter, *El espacio vacío. Arte y técnica del teatro*; trad. Ramón Gil Novales, Barcelona, Ediciones Península, 2012, pp. 21 y 22. En el mismo sentido, Herrero, Monserrat, Estudio preliminar en Schmitt, Carl, *Op. Cit.*, p. XXVIII Y XXIV: “El dualismo entre derecho y poder se encarna en la figura del soberano. En ella aparece, de hecho, el problema de toda legitimación de la soberanía: cómo conectar la decisión con la forma jurídica o, dicho de otro modo, como conectar *auctoritas* y *potestas*. El dualismo sólo se resuelve mediante la decisión [...] que se toma en los diferentes niveles, es decir, tanto en la decisión del soberano como en la del juez [...] La decisión tiene un papel fundamental en la realización del Derecho. Una norma no puede realizarse por sí misma, necesita de una voluntad que la haga derecho positivo y que, una vez positivizada, la haga valer [...] La normación constitucional presupone una voluntad existente. Parecería según estas frases que Schmitt ha reducido el derecho al poder. Sin embargo, sólo está intentando poner de manifiesto la importancia de la voluntad a la hora de dar positividad al derecho que es previo a esa positivización. *Si no hubiera un derecho sustancial y una idea de derecho, no habría nada que positivizar. El acto de*

es el hecho originario previo al artificio de la vida institucionalizada, la cual se caracteriza por su hostilidad ante lo diverso y por su devoción y apetito de *isonomía*. Se concluye, entonces, que el frágil velo de seguridad y certeza ofrecido por la ley es incapaz de contener el impulso vital del mundo y del ansia utópica del rebelde. Por ello, la discontinuidad y la disrupción se materializan en actos de rebeldía que van de la desobediencia civil a la acción revolucionaria. La mediación praxica de ambos extremos, esto es, la protesta social constata que “una determinada teoría jurídica y política sólo puede ser entendida por completo cuando al mismo tiempo se aclaran sus premisas filosóficas e ideológicas”.¹⁰⁴ Si las premisas de la época moderna son la explotación y la exclusión, la consecuencia normativa de ello es el exterminio como solución para resolver la fragmentación social.¹⁰⁵

Las formas de *lo elemental* se encuentran siempre presentes; están en el corazón humano¹⁰⁶

voluntad estaría vacío”. Las cursivas son mías.

- 104 Graf Von Krockow, Christian, “El decisionismo de Ernst Jünger, Carl Schmitt y Martin Heidegger”, en *Metapolítica Volumen 5, número 17*, México, Centro de Estudios de Política Comparada, Enero-Marzo de 2001, p. 11: “Explicar el significado de Schmitt en relación con Jünger y Heidegger [...] mostrar [...] el lugar central de su obra. Se encuentra efectivamente en medio, en una suerte de mediación entre el pensamiento valorativo directamente «ideológico» y expresamente temporal de Jünger y la filosofía «pura» de Heidegger, que rechaza explícitamente toda valoración que se refiera directamente a su tiempo.”
- 105 Joly, Maurice, *Op. Cit.*, p. 15: “Por otra parte, ¿no advertís que el mismo vocablo «derecho» es de una vaguedad infinita? ¿Dónde comienza y dónde termina? ¿Cuándo existe derecho y cuándo no? Daré ejemplos: Tomemos un Estado: la mala organización de sus poderes públicos, la turbulencia de la democracia, la impotencia de las leyes contra los facciosos, el desorden que reina por doquier, lo llevan al desastre. De las filas de la aristocracia o del seno del pueblo surge un hombre audaz que destruye los poderes constituidos, reforma las leyes, modifica las instituciones y proporciona al país veinte años de paz. ¿Tenía derecho a hacer lo que hizo?”
- 106 Conrad, Joseph, *El corazón de las tinieblas*, Madrid, Alianza Editorial, 1992, pp. 9, 10, 11, 14 y siguientes. El prólogo de la edición precitada, autoría de Araceli García Reyes, es altamente ilustrativo sobre lo que me interesa resaltar: “La historia [...] plantea [...] los problemas que obsesionaban a Joseph Conrad: el problema de la soledad humana, la lucha del hombre con las fuerzas incontrolables de la naturaleza [...] En el corazón de las tinieblas la capacidad de Marlow y Kurtz para resistir el poder de la naturaleza de desatar sus «instintos olvidados» es puesta a prueba [...] La diferencia entre Marlow y Kurtz es que Kurtz carece de auto-control y «su corazón estaba hueco». El encuentro a solas con la naturaleza en estado primitivo, la ausencia de presiones sociales, acaban por dominar a este hombre que no tiene en su interior la capacidad de dominar sus propios instintos. El efecto de la selva en Kurtz es hacerle sucumbir ante su verdad oculta, que le sale al encuentro y le habla en susurros, haciéndole

y en el mundo siempre peligroso.¹⁰⁷ Estas formas no se vinculan a una vocación romántica de huída. Por el contrario, ante la irrupción del estado en la vida privada, estas formas se tornan configuradoras de mundo.¹⁰⁸ Si dios y el hombre han muerto,

ver lo que hasta entonces había mantenido escondido bajo el manto de las convenciones sociales. La carencia de contención hace que Kurtz se deje arrastrar por los instintos salvajes que la selva ha despertado en él, y sólo al final de su vida expresa, en su recapitulación, el terrible descubrimiento de este hechizo que se ha ido apoderando de él: «¡El horror!» [...] A quien Marlow encuentra no es a Kurtz, sino a la selva, con todo su misterio, que se manifiesta a través de Kurtz con su infinito poder de fascinación [...] Kurtz simboliza la fusión de las tinieblas de la selva con la oscuridad interior del ser humano [...] En este medio viscoso desarrolla Conrad el drama prometeico que es la permanente obsesión de toda su obra: *el hombre civilizado en busca de los límites de su naturaleza*. Las cursivas son mías. Este resquebrajamiento del hombre desnudo frente al poder de la naturaleza, tiene numerosos registros: en la antropología, son clásicos los textos *La mente del hombre primitivo* de Franz Boas; *El pensamiento salvaje* y *Tristes trópicos* de Claude Lévi-Strauss; en la literatura, es ineludible *El señor de las moscas* de William Golding.

107 “En medio del peligro está también la salvación” dirá Ernst Jünger en 1932; “*Todo lo grande está en medio de la tempestad*”, dirá Heidegger en mayo de 1933, en su *Discurso del rectorado*. Ambos registros, son platónicos. La frase original de *La República* 497 d9 es “*Porque todo lo grande está en peligro*” (τά γάρ δὴ μεγάλα πάντα ἐπισηαλή), descrita, precisamente, por Heidegger en los siguientes términos: “Pero queremos que nuestro pueblo cumpla con su misión histórica. Queremos ser nosotros mismos. Pues la fuerza joven y reciente del pueblo, que ya está pasando sobre nosotros, ya *ha decidido*. Pero el esplendor y la grandeza de esta puesta en marcha (*Aufbruch*) sólo los comprenderemos plenamente cuando hagamos nuestra la grande y profunda reflexión con la que la vieja sabiduría griega pudo decir: «*Todo lo grande está en medio de la tempestad*» (*Alles Grosse Steht im Sturm*).”

108 Sobre esta concepción del hombre en tanto configurador del mundo retomo principalmente Heidegger, Martin, *Op. Cit.*, p. 227: “Hemos oído que el hombre no es sólo *un fragmento del mundo*, sino señor y siervo de él en el sentido de que lo *«tiene»*. El hombre tiene mundo. ¿Qué sucede con lo ente restante, que también es, como el hombre, un fragmento del mundo, por ejemplo los animales, las plantas, las cosas materiales, las piedras? A diferencia del hombre, que también *tiene* el mundo, ¿son sólo fragmentos del mundo? ¿o también el animal tiene mundo, y cómo? ¿Del mismo modo que el hombre, o de otro modo? ¿Cómo hay que concebir esta alteridad? ¿Qué sucede con la piedra? Aquí se aprecian ya diferencias, aunque todavía tan imprecisas. Las fijamos en tres tesis: 1) la piedra (lo material) es *sin mundo*; 2) el animal es *pobre de mundo*; 3) el hombre *configura mundo*”. En el mismo sentido; Derrida, Jacques, *Op. Cit.*, pp. 26 y 27: “[...] la piedra, es el ejemplo que toma Heidegger cuando, en un seminario ya muy conocido y sobre el que volveremos, compara las relaciones con el mundo de lo inanimado, del animal y del hombre [...] «la piedra no tiene mundo», «*der Stein ist weltlos*», «el animal es pobre en mundo», «*das Tier ist weltarm*», «el hombre es configurador [o formador] de mundo», «*der Mensch ist weltbildend*”.

si la política es una práctica de superficie, entonces el devenir filosófico que fundamenta la actividad del rebelde se caracteriza por un cierto caminar en la *vigilia*.¹⁰⁹ Lo contrario implica transitar por el mundo en absoluta fantasía. Implica que un día el hombre negado se contempla a sí mismo en caída libre por el agujero de conejo; totalmente extraviado, solitario, ajeno a sí mismo; entonces, se parte, se rompe, se desconfigura. Su existir es sólo real en el sueño, en la pura evasión. Por lo cual, pienso, es mil veces preferible afrontar el horror absoluto de lo real que vivir engañado por el artificio seductor de su apariencia.

En efecto, como señalaba Michel Foucault hace más de tres décadas:

“Después de todo, la crítica no existe más que en relación con otra cosa distinta a ella misma: es instrumento, medio de un porvenir o una verdad que ella misma no sabrá y no será, es una mirada sobre un dominio al que quiere fiscalizar y cuya ley no es capaz de establecer. Todo eso hace que la crítica sea una función subordinada en relación con lo que constituye positivamente la filosofía, la ciencia la política, la moral, el derecho, la literatura, etc. Y al mismo tiempo, sean cuales fueren los placeres o las compensaciones que acompañan a esta curiosa actividad de crítica, parece que comporta con bastante regularidad, casi siempre, no sólo una exigencia de utilidad que ella invoca, sino también una suerte de imperativo más general que le sería subyacente; imperativo más general aún que el de excluir los errores. *Hay algo en la crítica que tiene parentesco con la virtud.*”¹¹⁰

109 La caracterización de la vigilia no responde a una evocación romántica; antes bien, implica la reproducción de un pensamiento radical y genuino el cual reconoce su registro doxográfico más antiguo en Heráclito de Éfeso en los siguientes fragmentos: “B73: “και ὅτι οὐ δεῖ ὥσπερ καθεύδοντας ποιεῖν και λέγειν (και γὰρ τότε δοκοῦμεν ποιεῖν και λέγειν); B75: τοὺς καθεύδοντας, οἶμαι, ὁ Ἡράκλειτος ἐργάτας εἶναι λέγει και συνεργοὺς τῶν ἐν τῷ κόσμῳ γινομένων; y B89: ὁ Ἡράκλειτος φησι τοῖς ἐρηγορόσιν ἕνα και κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοινομένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφασθαι”; de los cuales se proporciona la siguiente traducción: “B73: Y que no hay que obrar ni hablar como durmientes (pues también entonces creemos obrar y hablar); B75: también *los que duermen* (creo que lo dice Heráclito) *son artífices y colaboradores de lo que sucede en el mundo*. Y cada uno colabora a su manera; B89: Dice Heráclito que para los que están despiertos existe un mundo único y común, pero de los que duermen, cada uno se vuelve hacia el suyo privado.” Sobre el particular, remito al lector a los siguientes textos: Colli, Giorgio, *La naturaleza ama esconderse*, México, Sexto piso-CONACULTA, 2009; Colli, Giorgio, *La sabiduría griega I*, Madrid, Trotta, 2008 y Kirk, Raven & Schofield, *The Presocratic philosophers*, Cambridge University Press, 1983 (Trad. española, *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos, 1999)

110 Foucault, Michel, “¿Qué es la crítica?” en *Daimon. Revista internacional de filosofía*, número 11,

Recuperar la autenticidad implica un verdadero recordar. Significa recobrar la profundidad de pensamiento, la reflexión en la crítica y la radicalidad en la acción. En el registro primario, la protesta social expresa el arrojamiento iniciado por la desobediencia civil; en el registro extremo se erige en la *movilización total* expresada por la acción revolucionaria, de la cual sólo es anuncio y promesa.

Conclusión

Si todas las sociedades son eminentemente hobbesianas y el límite originario que reconocen es la posibilidad de resistir para salvaguardar la vida individual; si la no comunidad es su rasgo distintivo ello debe entenderse en el relato de la modernidad. La racionalidad es el modo de ser de la modernidad y el derecho, su lenguaje. Pero el lenguaje del derecho, con frecuencia, es incapaz para describir la relación entre saber y poder y su formulación lingüística en el entramado de la razón y la retórica. Las líneas de este trabajo apuntan, realmente, en esa dirección que es, desde luego, más amplia. El planteamiento crítico debe agotar el examen de la voz *λόγος* y de sus derivaciones, antes de proceder a su abandono y/o declarar su obsolescencia. Ello porque el lenguaje prescriptivo reclama obediencia sin admitir discusiones relativas a la veracidad o legitimidad de las normas. El abandono del estudio crítico de la racionalidad implica un real *estado de indefensión* contra su uso ideológico. No hay voluntad de saber que resista el influjo de la voluntad de poder institucionalizada; no hay *ratio* ni razón de estado que exhiba la desnudez de su impulso originario: la permanencia en el poder de hombres que se esconden en las ficciones de la modernidad. ¿Por qué habría de renunciar la teoría crítica a su propio talante, si ella misma es el medio para oponerse a la persuasión y al hechizamiento que provienen del poder *isonómico*? Las respuestas a esta interrogante son la verdadera conclusión del presente trabajo, la cual abraza la hermosa pluralidad y signatura de su origen.

Bibliografía

Murcia, Universidad de Murcia, 1995, pp. 5-25; en particular, pp. 5 y 6. Las cursivas son mías

- Adorno, Theodor W., *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada*; versión castellana de Joaquín Chamorro Mielke, España, Taurus, 1999.
- Adorno, Theodor W. y Horkheimer, Max, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*; intr. y trad. Juan José Sánchez, Madrid, Trotta, 2009.
- Agamben, Giorgio, *Desnudez*, Barcelona Anagrama, 2011.
- , *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*, Argentina, Adriana Hidalgo Editora, 2008
- , *Estado de excepción (homo sacer II, 1)*; trad. Antonio Gimeno Cuspina, Pre-Textos, Valencia, 2004.
- , *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-textos, 2003.
- Alighieri, Dante, *Comedia. Infierno. Edición bilingüe*: trad., pról. y not. Ángel Crespo, Barcelona, Seix Barral, 2011.
- Aristóteles, *Retórica*, México, UNAM, 2002.
- Badiou, Alan, *El siglo*, Buenos Aires, Manantial, 2011.
- Bajtín, Mijail, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Madrid, Alianza Editorial, 2003.
- Barnes, Jonathan, *Los presocráticos*; trad. Eugenia Martín López, Madrid, Cátedra.
- Barthes, Roland, *Fragmentos de un discurso amoroso*, México, Siglo XXI, 1989.
- Bataille, Georges, *Las lágrimas de Eros*, Barcelona, Tusquets Editores, 2010.
- Benjamin, Walter, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*; intr. y trad. de Bolívar Echeverría, México, Ítaca-UACM, 2008.
- Bentham, Jeremy, *El panóptico*, Madrid, Las ediciones de La Piqueta, 1979.
- , *Tratado de los sofismas políticos*; trad. Esteban Dumont, Madrid, D.L. Amarita, 1834.
- Cacciari, Massimo, *Íconos de la ley*; trad. y pról. Mónica B. Cragnolini, Buenos Aires, Ediciones La Cebra, 2009.
- Colli, Giorgio, *El nacimiento de la filosofía*, México; trad. Carlos Manzano, Tusquets Editores, 2010.
- , *La naturaleza ama esconderse*, México, Sexto piso-CONACULTA, 2009.
- , *La sabiduría griega I*, Madrid, Trotta, 2008.
- Conrad, Joseph, *El corazón de las tinieblas*, Madrid, Alianza Editorial, 1992.
- Correas Vázquez, Óscar, *Sesiones del seminario Derecho y Sociedad*, Marzo 2010.

- Cusa, Nicolás de, *Acerca de lo “no-otro” o de la definición que todo define*, Buenos Aires, Biblos, 2008.
- Derrida, Jacques, *Políticas de la amistad*; trad. Patricio Peñalver y Francisco Vidarte, Madrid, Trotta, 1998.
- Dussel, Enrique, *Política de la liberación. Volumen II: Arquitectónica*, Madrid, Trotta, 2009.
- , *Seminario La bestia y el soberano: volumen II: 2002-2003*, Buenos Aires, Manantial, 2011.
- Éfeso, Heráclito de, *Fragmentos*; comp. Jean Brun, Madrid, EDAF, 1976.
- Falgueras Salinas, Ignacio, “Del saber absoluto a la perplejidad. La génesis filosófica del planteamiento crítico” en *Anuario filosófico 1982 (15)*, Navarra, Universidad de Navarra, 1982.
- Fassò, Guido, *Historia de la filosofía del derecho I. Antigüedad y Edad Media*, Madrid, Ediciones Pirámide, 1982.
- Foucault, Michel, *Defender la sociedad*, Curso en el Collège de France (1975-1976); trad. Horacio Pons, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- , *Discurso y verdad de la antigua Grecia*; intr. Ángel Gabilondo y Fernando Fuentes Megías, Buenos Aires, Paidós, 2004.
- , *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México, Siglo XXI, 2007.
- , “¿Qué es la crítica?” en “Foucault, Michel, «¿Qué es la crítica?»” en *Daimon. Revista internacional de filosofía, número 11, Murcia, Universidad de Murcia, 1995*
- Frazer, James George, *La rama dorada. Magia y religión*, México, Fondo de Cultura Económica, 2011.
- Gadamer, George Hans, *Verdad y método II*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1998.
- Garzón Valdés, Ernesto, “El terrorismo de estado. El problema de su legitimación e ilegitimidad” en *Dianoia. Anuario de Filosofía número XVIII-1991*, México, Fondo de Cultura Económica-Universidad Nacional Autónoma de México, 1992.
- Graf Von Krockow, Christian, “El decisionismo de Ernst Jünger, Carl Schmitt y Martin Heidegger”, en *Metapolítica Volumen 5, número 17, enero-marzo*, México, Centro de Estudios de Política Comparada, 2001.
- Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Katz Editores, 2011.
- Heidegger, Martin, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud*,

- soledad*; trad. de Alberto Ciria, Madrid, Alianza Editorial, 2007.
- Hobbes, Thomas, *Leviatán*; edición preparada por C. Moya y A. Escohotado, Madrid, Editora Nacional, 1980.
- Ibaceta Pérez, Guilda, *Las estrategias del camaleón. Ensayo y narrativa de Ariel Dorfman*, Chile, Ediciones universitarias de Valparaíso, 2013.
- Joly, Maurice, *Diálogo en el infierno entre Maquiavelo y Montesquieu*, México, Colofón-Muchnik Editores, 2011.
- Kantorowicz, Ernst H., *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*; trad. de Susana Aikin Araluce y Rafael Blázquez Godoy, Madrid, Akal, 2012.
- Labastida, Jaime, *El edificio de la razón*, México, Siglo XXI-UNAM, 2007.
- Lechner, Norbert, *Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y política*, Chile, FLACSO, 1988.
- Levinas, Emmanuel, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2002.
- Marcuse, Herbert, *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Barcelona, Ariel, 2004.
- Mate, Reyes, *La razón de los vencidos*, Barcelona, Anthropos, 1991.
- Melville, Herman, *Bartleby, el escribiente*; trad. de Jorge Luis Borges, Buenos Aires, Emecé, 2001.
- Menzel, Adolf, *Calicles. Contribuciones a la historia de la teoría del derecho del más fuerte*; trad. Mario de la Cueva, México, Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1964.
- Morales, Cesáreo, *Ir. Variaciones sobre Jacques Derrida*, México, Miguel Ángel Porrúa-Cámara de Diputados, 2012.
- Nietzsche, Friedrich, *Obras Completas, Volumen III. Obras de madurez I. La gaya ciencia*; trad. Jaime Aspiunza et al, Madrid, Tecnos, 2014.
- Onfray, Michel, *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*; trad. Alcira Bixio, Buenos Aires, Paidós, 2002.
- Platón, *Diálogos; Volumen II. Menón*; trad. J. Calonge Ruíz et al, Madrid, Gredos, 1992.
- , *Diálogos. Volumen III. Fedón*; trad. Carlos García Gual et al, Madrid, Gredos, 1988.
- Roxin, Claus, *Teoría del tipo penal. Tipos abiertos y elementos del deber jurídico*; versión castellana de Enrique Bacigalupo, Buenos Aires, Ediciones Depalma,

1979.

Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía de la praxis*, México, Siglo XXI, 2011.

Schmitt, Carl, *El Leviatán en la teoría del estado de Tomas Hobbes*, Argentina, Editorial Struhart & Cía., 2002.

—————, *La dictadura. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*, Madrid, Alianza Editorial, 2007.

Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*; trad., intr. y notas de Roberto R. Aramayo, Madrid, Alianza Editorial, 2010.

Sloterdijk, Peter, *Crítica de la razón cínica*, Madrid, Siruela, 2011.

—————, *Normas para el parque humano. Una respuesta a la carta sobre el humanismo de Heidegger*; trad. Teresa Rocha Barco, Madrid, Siruela, 2000.

Thoreau, Henry David, *Desobediencia civil y otros textos*, Barcelona, Editorial Sol 90, 2010.

Žižek, Slavoj, *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*; trad. Alcira Bixio, Buenos Aires, Paidós, 2005.

—————, *En defensa de la intolerancia*, Barcelona, Editorial Sol 90, 2010.