

## IUS-TOPIAS

### SOBRE LOS LUGARES Y LOS FUTUROS DEL DERECHO

*Facundo C. Rocca*

#### I. UTOPIÁS JURÍDICAS

Se podría decir que el derecho trabaja como *topos* de la modernidad política. Lugar común de la retórica filosófico-política que hace de la comunidad moderna aquella que ha accedido, por vía del derecho, a una racionalidad del lazo sin violencia, sin contingencia y sin arbitrariedad. Frente al enmarañamiento de relaciones personales de sujeción, alianza y gobierno, que hacían de la comunidad un conjunto abigarrado de jerarquías, privilegios, atribuciones y potestades atadas a la naturaleza -la tierra, el nacimiento, la sangre, la fuerza- y lo divino, el derecho se presentaba como promesa de racionalización, simplificación, separación y pacificación.

De Hobbes<sup>1</sup> en adelante, y de maneras hartamente diversas, se trataría de encontrar en el derecho aquello que permita la (re)construcción racional de la comunidad. El derecho sería la medida de un límite inmanente que permitiría asegurar un orden al mismo tiempo que liberar las pasiones e intereses de los hombres que pulsaban más allá de las restricciones feudales. El derecho sería la llave al problema de los modernos: cómo construir una comunidad a partir de una multiplicidad de individuos liberados de las viejas restricciones que los fijaban a un orden.

La propiedad asegurada como derecho inalienable al propio cuerpo, al trabajo, y a la cosa, y el Estado construido por medio de una operación lógico-representativa que lo pone como conclusión de la pasión del individuo racionalizada en Ley auguraban esta simplificación doble: el metabolismo social se sustraería a toda restricción exterior, reduciéndose la variedad particularizada de formas de producción y reproducción de la vida a la gramática mínima y jurídicamente estructurada de la propiedad, la mercancía, y el valor, permitiendo la multi-

---

1 T. Hobbes, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007; T. Hobbes, *Elementos filosóficos. Del ciudadano*, Buenos Aires, Hydra, 2010.

plicación de los intercambios más allá de todo límite (natural o fundado en la tradición); la forma y la unidad de la comunidad sería la de un Estado como límite racionalmente fundado, unidad de una multiplicidad de iguales reducidas a su mínima atribución común en el interés y la razón, antes que una compleja composición de partes heterogéneas rígidamente fijadas en una posición. Simplificación que era también una promesa de pacificación: el comercio, sustraído a toda violencia extraeconómica, prometía una dulcificación de las pasiones y una sublimación de la agresividad belicosa en una virtuosa competencia<sup>2</sup>; el poder del Estado, sustraído a la reversibilidad y conflictualidad de las relaciones de gobierno entre partes armadas, se presentaba como garantía de un paz duradera que bloqueara toda deriva de la comunidad hacia su autodisolución violenta. Ambas, simplificación y pacificación, implicaban asimismo una separación precisa: eso que llamamos economía y política se desinmbrincarían, al mismo tiempo que se liberaban de lo religioso en un proceso doble de secularización de lo público y despolitización de lo privado, para solo compartir, en principio, una gramática jurídica que los informa diferencialmente y que los hace formas de relación de una misma unidad mínima: el individuo.

Así, el derecho advenía como la marca de un tiempo nuevo que hacía al presente en su separación definitiva con la distopía pasada un poder de castigo sin razón ni límites y de una multiplicidad intrincada de poderes aún demasiado atados al arbitrio de la pura fuerza, de lo dado sin otra legitimidad que aquella de la tradición, o de las fantasías religiosas que postulaban un orden trascendente, opaco a la razón de los hombres y ajeno a su actividad. Aquello que asignaba un lugar y un espacio al derecho como medida de una comunidad racionalizada lo proyectaba, al mismo tiempo, en una temporalidad precisa: la de un futuro que había que decir en presente, y que actualizar en la forma de la destrucción de un pasado.

---

2 “El efecto natural del comercio consiste en conducir hacia la paz” Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, Buenos Aires, Losada, 2007, p. 410; “A medida que la sociedad avanza, las gentes dejan de ser belicosas” A. Smith. *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014; p. 619; “La situación de los pueblos modernos les impide tener un carácter belicoso [...] La época del amor por la guerra ha pasado” B. Constant, *Principios de política aplicables a todos los gobiernos*, Buenos Aires, Katz, 2010, p. 318.

Existe, también, un *topos* y una temporalidad inversa del derecho moderno. La denuncia al derecho como falsedad y engaño, o como mero instrumento de una dominación que no se muestra en la desnudez de su injusticia, puede ser rastreada como otro *topos*, especular, alojado al interior de las retóricas de emancipación o de los pensamientos críticos de la modernidad. Detrás, debajo, o más acá de la afirmación jurídica de una igual libertad de los hombres como individuos y ciudadanos, y como propietarios inalienables de sí mismos, se descubriría siempre el hecho real de una desigualdad, una desposesión y una alineación radical. El conocido texto juvenil de Marx, “Sobre la cuestión judía”<sup>3</sup> articula de forma célebre tal desconfianza en lo jurídico que, a pesar de las posteriores reformulaciones del propio pensamiento marxiano<sup>4</sup>, será un rasgo persistente del propio Marx y del pensamiento y el movimiento comunista.

Este otro *topos* del derecho implicará una temporalidad también otra: se trataría tanto de pensar el derecho como índice de una falsedad o insuficiencia del presente, como de vislumbrar un futuro fuera del derecho, única posibilidad de acceso una Justicia verdadera. El futuro (comunista) sería el tiempo de una utopía del derecho, pero sólo en un sentido literal: el buen lugar (eu-topos) sería el de un tiempo dónde lo jurídico ya no tendría lugar (ou-topos). Un tiempo dónde la comunidad encontraría nuevas formas de normatividad extirpadas de esos problemas que el derecho moderno parecía traer consigo: su mediación por la idealidad, su abstracción y formalismo que hacían de lo justo una defini-

---

3 K. Marx, “Sobre la cuestión judía” en D. Bensaïd y otros, *Volver a La cuestión judía*, Buenos Aires, Gedisa, 2011, pp. 57-96.

4 Lo cierto es que su crítica suele leerse unilateralmente como un rechazo a la emancipación política *tout court* y como una mera denuncia de la irrealidad e ilusoriedad del Estado y la ciudadanía. Pero la emancipación política es pensada por Marx como positiva, aunque insuficiente; y la idea, propia del texto juvenil de 1842, de una comunidad ilusoria y una sociedad sin otro lazo que el egoísmo individual se revelará rápidamente como insuficiente al propio Marx. Su trabajo llamado de “madurez” es justamente el esfuerzo por investigar las formas específicamente modernas (capitalistas) del lazo social. Si la desconfianza frente al derecho moderno (y el Estado) persiste en Marx, lo hace en relación a nuevos elementos que van más allá de la denuncia de la igualdad y la libertad como ideología, falsa conciencia o mascarada de un egoísmo.

ción y no una experiencia; pero también su conflictualidad e injusticia inherente como técnica de gestión de la relación auto-contradictoria entre individuos.

Marx delinea en 1875, en la *Crítica al Programa de Gotha*<sup>5</sup>, un futuro comunista más allá del derecho. La desconfianza sobre el derecho se reformula aquí en los términos de una insuficiencia del punto de vista abstracto y unilateral propia de una igualdad que no contempla las diferencias:

El derecho sólo puede consistir, por naturaleza, en la aplicación de una medida igual; pero los individuos desiguales (y no serían distintos individuos si no fuesen desiguales) sólo pueden medirse por la misma medida siempre y cuando que se les coloque bajo un mismo punto de vista y se les mire solamente en un aspecto determinado<sup>6</sup>.

La superación de ese “estrecho horizonte del derecho burgués”<sup>7</sup> deberá esperar a una fase superior del comunismo en la que “haya desaparecido la subordinación esclavizadora de los individuos a la división del trabajo, y con ella, el contraste entre el trabajo intelectual y el trabajo manual”<sup>8</sup>; donde “el trabajo no sea solamente un medio de vida” subordinado al fin autotélico de la valorización sino una experiencia, “primera necesidad vital”<sup>9</sup>; y en la cual la liberación de la riqueza y el desarrollo social de las trabas propias a la forma capitalista de apropiación haga que “con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos, crezcan también las fuerzas productivas y corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva”<sup>10</sup>.

---

5 K. Marx, *Crítica al Programa de Gotha*, Pekín (Beijing), Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1979. Disponible en Marxists Internet Archive, <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1870s/gotha/gotha.htm>.

6 *Ibíd.*

7 *Ibíd.*

8 *Ibíd.*

9 *Ibíd.*

10 *Ibíd.*

Por su parte, Engels<sup>11</sup> insiste en el futuro comunista como horizonte de una sociedad sin Estado. La idea, retomada y desarrollada por el mismo Lenin<sup>12</sup>, marcará profundamente la experiencia y los debates sobre la transición de la Revolución Rusa, hasta implicar la idea de una extinción concomitante del derecho mismo. El jurista soviético Evgeni Pašukanis, en su *Teoría General del Derecho y Marxismo*<sup>13</sup>, sistematizará, tras la Revolución de Octubre, ese horizonte como aquel de una extinción simultánea de todas las formas de mediación de la interacción social propias de la modernidad capitalista: Valor, Derecho, Estado y Moral.

\*

Si ambas utopías jurídicas se oponen dicotómicamente, no lo hacen de forma realmente exterior. Que la crítica de la modernidad haya tomado la forma de una crítica a la utopía jurídica que esta portaba parece resultar internamente de las aporías mismas de aquella promesa de racionalización jurídica de la comunidad: el paso de una multiplicidad de leyes objetivas y trascendentes pero arbitrarias que daban forma a la comunidad, hacia un orden que debía encontrar su propio límite como resultado inmanente del juego de las demandas, razones, intereses y fuerzas de una multiplicidad de individuos iguales en tanto portadores de un derecho subjetivo.

Ya desde Hobbes, el problema de la construcción de este límite inmanente mostraba sus aporías intrínsecas. La racionalización que debía fundar el nuevo derecho no podía suponerse ni como un proceso histórico real, ni dejarse librado a la suerte de cada racionalidad individual. No podía esperarse de los individuos realmente existentes la efectiva racionalización que era necesaria para la construcción del nuevo orden. Esta debía ser resultado de un saber impersonal que Hobbes pensaba como una ciencia de la Soberanía y como nueva filosofía política. Pero aun cuando la ciencia demostrase geoméricamente la necesidad

---

11 F. Engels, *Anti-Dühring* [1878], Moscú, Instituto del Marxismo-Leninismo & Editorial Progreso, disponible en Marxists Internet Archive, 2003, <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1870s/anti-duhring/>.

12 V. Lenin, *El Estado y la revolución*, Buenos aires, Nuestra América, 2006, pp. 29-35.

13 E. Pašukanis, *Teoría general del derecho y Marxismo*, Barcelona, Labor, 1976.

del límite construido como derecho, los individuos bien podían persistir en su irracionalidad. De ahí la necesidad de una fuerza absoluta del Soberano encargada de actualizar la amenaza de muerte que obliga al individuo a racionalizar sus pasiones y a reconocer su propio interés en el interés de la comunidad.

La respuesta a este “vacío de obligación”<sup>14</sup> que acecha a la ley moderna desde sus más tempranas formulaciones va a encontrar otras respuestas posibles a aquella dada inicialmente por Hobbes. Dentro de la filosofía política, los sucesivos intentos de superar la inevitable trascendencia de la Soberanía no dejarán de proyectar la misma aporía fundamental: el intento de construir un orden auto-fundado en la multiplicidad de los individuos no podría arrojar sino como resultado un Poder inevitablemente trascendentalizado (contra el que resulta lógicamente imposible toda resistencia)<sup>15</sup>.

Los orígenes de las ciencias sociales, en la economía política y la teoría social del XVIII y XIX, podrían ser leídos como otros intentos de respuesta a este mismo problema de los modernos: ¿cómo hacer una comunidad de una multiplicidad de individuos?, es decir ¿cómo asegurar un orden cuando no puede ya reconocerse otro fundamento que el de la voluntad ilimitada de los individuos?

La respuesta pasará por encontrar otras *Leyes* que aquellas puestas por el derecho como nombre de una multiplicidad de voluntades que deben reconducirse de forma inmanente a aquella precaria unidad problemáticamente trascendente: la economía, la sociedad misma o la Historia podrían ser sustratos de un orden al mismo tiempo inmanente e impersonal. Adam Smith postulará, en este sentido, la idea de un interés que encuentra por su mismo movimiento una forma de equilibrio virtuoso<sup>16</sup>, y la lógica de una sociabilidad que internaliza en cada individuo los límites por efecto de su misma sustancia: la sensibilidad moral<sup>17</sup>. Incluso el anarquista Proudhon<sup>18</sup>, no dejará de pensar la superación de la modernidad capitalista como el desarrollo de un gobierno impersonal por me-

---

14 L. Althusser, *Política e historia. De Maquiavelo a Marx*, Buenos Aires, Katz, 2012.

15 G. Duso, *La representación política. Génesis y crisis de un concepto*, San Martín, UNSAM Edita, 2015.

16 A. Smith. *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, op. cit.

17 A. Smith. *Teoría de los Sentimientos Moral*, Madrid, Alianza, 1997.

18 P.-J. Proudhon, *¿Qué es la propiedad?*, Madrid, Ediciones Orbis, 1984.

dio de un saber objetivo de lo económico-social, sustraído de toda arbitrariedad e interés, que ofrecería así una medida cierta y estable a la asociación libre entre voluntades.

Aquella expectativa que hacía del comunismo el futuro de una normatividad post-jurídica no sería, en un sentido preciso, sino la radicalización de aquella respuesta decimonónica que marca a las Ciencias Sociales y que habría querido encontrar -en el progreso de la Historia y sus leyes, en la verdad técnica de la materialidad o en la sensibilidad del interés- la llave de un límite al fin seguro. La idea comunista querrá hacer de aquel límite definitivo uno al fin naturalmente justo. El comunismo científico sería entonces la definitiva ciencia de la emancipación, que superaría aquella otra todavía demasiado ideal, política y logicista, un saber verdadero del lazo de la comunidad que permitiera prescindir de toda fantasía ideológica y peligrosa de una subjetividad que siempre amenaza con exceder la razón de las cosas, o arrojar la comunidad en injusticias de nuevo tipo.

El no-lugar (ou-topos) del derecho en el futuro emancipado suponía así o bien la posibilidad de una existencia no mediada, positiva, de la comunidad -una vida común sin distancia consigo misma, gracias a la sustantivación de la comunidad en cuanto tal como Sujeto antes que como construcción, composición o trabajo; o bien el acceso gracias al desarrollo de la historia a una nueva forma de mediación no subjetiva, y por lo tanto no conflictual, que aseguraría una normatividad post-jurídica. La metafísica de la presencia de una Comunidad como Sujeto absoluto, que no conoce exterioridad, que puede apropiarse de toda su actividad como transparente a sí misma, que no conoce falta y que prescinde por tanto de toda mediación; o la epistemología de un saber objetivo sobre la mediación de los componentes de la comunidad que haría de lo jurídico una técnica ineficaz y perimida frente a las leyes de la historia o de la producción.

La democracia radical<sup>19</sup> que el joven Marx imaginaba en el Manuscrito de 1843<sup>20</sup> como *demos* absoluto que reabsorbería toda forma de exterioridad -haciendo de la Ley, la Constitución, el derecho y de la sociedad misma elementos jamás cristalizados de una actividad constituyente permanente que no conocía

---

19 M. Abensour, *La democracia contra el Estado*, Buenos Aires, Colihue, 1998.

20 K. Marx, *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.

reificación- constituye una primera figura, que conocerá sus sucesivas reapariciones, de aquella primera opción: la de una vida de la comunidad sin necesidad de derecho ni mediación.

La figura de una sociedad ordenada en el saber de sí misma como administración de las cosas, que vendría a sustituir el conflictivo gobierno sobre las personas -según la formulación Engelsiana, retomada de Saint-Simon<sup>21</sup>- hace al otro polo de la alternativa: aquel que pensaba la extinción del derecho como su realización en un saber completamente de-subjetivado. Saber al fin verdadero de aquel límite inmanente y racional que el derecho había prometido, pero que construía todavía demasiado peligrosamente atado a una multiplicidad conflictual de sujetos. Para Pashukanis<sup>22</sup>, la superación futura del derecho aparecía en este sentido como un proceso natural, como la emanación de un nuevo orden de las cosas mismas: la supresión del intercambio mercantil y su remplazo por la planificación comunista lo volvería superfluo. La multiplicidad antagónica de individuos propietarios -necesaria al movimiento del Valor y necesitada de su mediación jurídica- sería remplazada por la unidad de la comunidad bajo un objetivo único y evidente, el desarrollo común de la economía nacionalizada. Aquel interés de la comunidad como un todo, orientada a un fin realmente común, no conocería otra normatividad que la de la ciencia económica y la técnica. Incluso el problema de la trasgresión y el delito podría entonces abandonar toda resolución retributiva y penal, para ser remplazada por un saber suplementario sobre el cuerpo social: un saber médico-pedagógico que impondría una normatividad al mismo tiempo más justa y menos sujeta a litigio. El Comunismo sería así el tiempo de una sociedad autorganizada por la fuerza misma de las cosas.

## II. ¿QUÉ HACER HOY CON EL DERECHO?

Ambas utopías jurídicas -aquella que ponía al derecho como utopía posible del lazo para el presente moderno, y aquella que hacía de la realización escrupu-

---

21 “En lugar del gobierno sobre personas aparece la administración de cosas y la dirección de procesos de producción.” F. Engels, *Anti-Dühring* [1878], Moscú, Instituto del Marxismo-Leninismo & Editorial Progreso, disponible en Marxists Internet Archive, 2003, <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1870s/anti-duhring/>, pág. 278.

22 E. Pašukanis, *Teoría general del derecho y Marxismo*, op. cit.

losa de la emancipación un no lugar para el derecho- parecen haber perdido hoy todo su brillo. Como consecuencia, el pensamiento contemporáneo parece encontrarse frente al problema del derecho y la comunidad en una suerte de *impasse*.

La deriva catastrófica de la modernidad parece haber destruido toda promesa de una comunidad liberada de violencia y arbitrariedad, en la forma de una toma de conciencia de las contradicciones, ellas mismas catastróficas, de una razón unilateralizada<sup>23</sup>. Aún cuando la inflación del discurso jurídico parece saturar todo el lenguaje político e incluso si los derechos humanos nos llegan hoy como última utopía<sup>24</sup>, estos no prometen ya demasiado: la garantía mínima de la persistencia en una vida animal<sup>25</sup> frente a brutalidades e injusticias que se piensan como insuprimibles. El derecho persiste o bien como lenguaje cínico del presente o bien como una ética modesta de defensa contra un Mal restringido a la figura de la detención violenta de la vida<sup>26</sup>, pero ya no se propone como forma de una comunidad racional.

Por otro lado, la conclusión, también catastrófica, de los intentos de emancipación en la experiencia totalitaria pone radical e irreversiblemente en cuestión para nosotros los supuestos de los que dependía la imagen de una comunidad más allá del derecho, de una comunidad verdaderamente emancipada que superara la emancipación puramente política, parcial e irreal.

En definitiva, si la utopía de una comunidad racionalizada por el derecho se evidencia bien como íntimamente irrealizable, bien como injusta o bien como indeseable; la idea de un futuro sin derecho solo puede aparecer hoy como un fantasma terrorífico. Este no sería sino la reproducción del pasado reciente del totalitarismo que hizo de la positivización de la comunidad el reverso de toda experiencia de emancipación. El espectro de la emancipación comunista que supo recorrer Europa prometiendo la encarnadura de una comunidad liberada de su falsedad, recorre hoy el mundo como reaparición monstruosa que bloquea toda imagen de una comunidad más allá de su presente, y de sus formas

---

23 T. Adorno y M. Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Akal, 2007.

24 S. Moyn, *The last utopia. Human rights in history*, Cambridge, Harvard University Press, 2010.

25 A. Badiou, *Ethics, An essay on the Understanding of Evil*. London, Verso, 2012.

26 *Ibíd.*

actuales de mediación y lazo.

\*

En este impasse el pensamiento no deja, sin embargo, de ensayar salidas posibles. Por un lado, aquello que la pasión comunista había pensado positivamente, aparecerá en su reverso negativo: el no lugar del derecho no será ya índice de emancipación futura sino marca de una profundización y mutación actual de las formas mismas de la sujeción. Para un buena parte de las teorías críticas contemporáneas, nuestro presente habría dejado atrás el derecho sin traer justicia ni emancipación alguna, sino tan solo una sofisticación de las formas de dominación. La indistinción creciente entre ley y estado de excepción<sup>27</sup>, la producción de normatividades disciplinarias, biopolíticas o gubernamentalizadas<sup>28</sup> o los dispositivos de control<sup>29</sup>, son algunas de las formas en que se piensa esta excedencia negativa del derecho por nuevas formas de sujeción.

Otras respuestas pueden encontrarse en los múltiples intentos de reconstrucción o regresión a formas trascendentalizadas de la Ley. La utopía jurídica de la modernidad, como orden que resultaría de la voluntad racional de los individuos, es leída, por no pocos pensadores, como un pecado original que habría puesto inevitable y culposamente a la humanidad en un camino de destrucción de la comunidad, de sí misma y del mundo. Ya no se trataría de encontrar, frente a la aporía de la inmanencia jurídica, una legalidad verdaderamente inmanente (como en el discurso de la teoría social decimonónica) sino de afirmar lo insuprimible de la Ley como trascendencia<sup>30</sup>, para sustraerla definiti-

---

27 G. Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2017; G. Agamben, *Estado de excepción*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2014

28 M. Foucault, *Vigilar y Castigar*, op. cit.; M. Foucault, *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002; M. Foucault; *Seguridad, territorio y población*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006; M. Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008.

29 G. Deleuze, "Posdata sobre las sociedades de control", en C. Ferrer (Comp.) *El lenguaje literario*, Tº 2, Montevideo, Ed. Nordan, 1991.

30 A. Supiot, *Homo juridicus. Ensayo sobre la función antropológica del derecho*, Buenos Aires,

vamente de la voluntad ilimitada de los individuos. Esta salida toma formas y nombres variadas: de Strauss<sup>31</sup> a Gauchet<sup>32</sup>, pasando por ciertas formas del laicismo público obsesivamente fijado al problema de la caída del Nombre del Padre como causa de todos los males; hasta el pensamiento teológico contemporáneo de la Iglesia que hace de la crisis ecológica el resultado de una pecaminosa cultura antinatural del hombre que ya no respeta la naturaleza sagrada del sexo biológico (aborto, transexualismo, matrimonio homosexual)<sup>33</sup>. Se trata en líneas generales, de una crítica del individualismo moderno (asociado a una racionalidad colonizada por el interés, y a una peligrosa ilimitación del deseo) desconectada ya de todo horizonte de emancipación, que muchas veces toma la forma de la una nueva crítica conservadora al capitalismo, y que da forma a un paradójal pensamiento antidemocrático contemporáneo<sup>34</sup> o a una reversión de la política en una Ética del Mal que ya no deja espacio ni a la infinitud ni al acontecimiento<sup>35</sup>.

Otra salida, en apariencia similar, intenta hacer de cierta trascendencia inevitable del Derecho la posibilidad sino de una emancipación, sí de una crítica posible<sup>36</sup>. Sin embargo, esta excedencia del Derecho sobre el presente no portaría ningún orden irrepresentable, espiritual o supra-humano a respetar. Se trataría, como en Ernst Bloch<sup>37</sup>, del derecho natural (y no de todo derecho) como depósito de una experiencia sensible y terrenal: la de la dignidad humana y su justicia. Dignidad que no tendría lugar en ningún orden positivo y que solo en

---

Siglo XXI, 2007.

31 L. Strauss, *Derecho natural e historia*, Buenos Aires, Prometeo, 2013.

32 M. Gauchet, *La democracia contra sí misma*, Rosario, Homo Sapiens Ediciones, 2004; M. Gauchet, *La revolution des droits de l'homme*. Paris, Gallimard, 2010.

33 Ver "Carta Encíclica Laudato Si'. Sobre el cuidado de la casa común", Disponible en [http://w2.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_enciclica-laudato-si.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html)

34 J. Rancière, *El odio a la democracia*, Buenos Aires, Amorrortu, 2012.

35 A. Badiou, *Ethics, An essay on the Understanding of Evil*, op.cit.

36 C. Douzinas, *The end of human rights. Critical legal thought at the turn of the century*, Oxford, Hart Publishing, 2000.

37 E. Bloch, *Natural Law and Human Dignity*, Cambridge, MIT Press, 1996.

esta extraña trascendencia nos daría las armas -teóricas y sensibles- para el cuestionamiento de lo existente.

En otro sentido, cierta rehabilitación posmarxista de los “derechos del hombre” pasará por la exploración de sus potencialidades emancipatorias en cuanto institución de un hiato simbólico del presente mismo. No sería entonces ni la trascendencia de un orden, ni la reserva de una transhistórica dignidad humana aquello que permitiría subjetivaciones emancipatorias y democráticas posibles, sino la descorporización y desubstantivización del poder y de la forma de la comunidad que el derecho moderno nombraría. Las investigaciones de Claude Lefort<sup>38</sup> sobre la invención democrática, la idea de Égaliberté [igualibertad] de Étienne Balibar<sup>39</sup>, el proyecto de una democracia radical de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe<sup>40</sup> y las reflexiones de Jacques Rancière<sup>41</sup> sobre la subjetivación política democrática pueden contarse exponentes de este otro intento de salida del impasse que pasan por una singularización, como momento siempre evanescente y nunca realizable en su plenitud, de la potencia inmanente de autorización de la comunidad.

\*

Un inventario de lo pensado, sin embargo, no puede alcanzar nunca para superar un *impasse* del propio pensamiento. Si se ofrece aquí, aunque más no sea de

---

38 C. Lefort, *La invención democrática*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990.

39 É. Balibar, *La proposition de l'Égaliberté*, Paris, PUF, 2010.

40 E. Laclau y C. Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004.

41 Rancière propone pensar los Derechos del Hombres, ya no como nombres de una falsedad política, sino como inscripciones de una subjetivación política emancipatoria que es siempre evanescente. Serían así huellas de la temporalidad singular y precaria de la Igualdad, siempre pasibles de ser reactivadas contra el presente, en apariencia monolítico, del orden y la sociedad policial. Se trataría del derecho como materiales de las heterotopías que desdoblán el presente de la dominación con una escena otra: aquella de los incontados, de los excedentes, de los sin parte. J. Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2010; J. Rancière, *En los bordes de lo político*, Buenos Aires, Ediciones La Cebra, 2010; J. Rancière, “Who is the subject of the Rights of Man?” en *The South Atlantic Quarterly* 103:2/3, Durham, Duke University Press, 2004.

forma rudimentaria, es sólo para comenzar a cartografiar los caminos posibles. Trazar un mapa que nos permita avistar el terreno en el cual estamos para repensar hoy el lugar y los futuros del derecho.

Sin embargo cartografiar puede servir también para apuntar las lagunas que agujerean un territorio del pensamiento, y quizás pensar sobre lo impensado puede ser el comienzo de una salida del impasse. Un rasgo común puede divisarse así en aquel conjunto de pensamientos que delinear nuestro mapa: aquel que hace de toda teoría de lo social una masa de peligrosas aguas donde naufragaría inevitablemente toda libertad y emancipación posibles. Es porque el desarrollo de lo social ya no puede prometer una superación definitiva de la trascendentalización del orden de la comunidad en la inmanencia de una normatividad de nuevo tipo, que solo queda entonces la crítica de toda norma como sujeción, la denuncia de todo intento de trasgresión de una trascendencia inevitable, o la singularización de una potencia de auto-institución de la comunidad que ya no podrá venir de la positividad de lo social.

¿Por cuales otros caminos podremos entonces desarmar los términos de una crítica que se contentaba con contraponer a la “falsedad” del derecho, como promesa de un lazo al fin racionalizado e inmanentizado, la verdad de una sociedad que funcionaba con otra lógica y que podría por su desarrollo ser sustrato de una comunidad al fin verdadera? ¿Cómo hacerlo sin que esto implique dejar como aguas inexplorables, o como profundidades siempre peligrosas, las lógicas no jurídico-políticas que organizan lo moderno?

Porque aquel vacío de obligación no acechaba al derecho y el Estado modernos solo en el pensamiento. Toda una serie de dispositivos no-jurídicos (aun cuando establezcan relaciones variables y múltiples con las instituciones y las retóricas del derecho) han sido puestos en funcionamiento desde el momento mismo de institución de la sociedad moderna para saturar ese vacío, produciendo formas específicas de subjetivación, individuación y sujeción no jurídicas: la administración y la policía<sup>42</sup>, las disciplinas, la biopolítica y la gubernamentalidad<sup>43</sup>; pero sobre todo, un conjunto de relaciones personales y

---

42 M. Neocleous, *La fabricación del orden social. Una teoría crítica sobre el poder de policía*, Buenos Aires, Prometeo, 2010; M. Neocleous, *Administering Civil Society. Towards a Theory of State Power*, London, MacMillan Press, 1996.

43 Las investigaciones de Michel Foucault, ya desde *Vigilar y Castigar* (Buenos Aires, Siglo XXI,

particularistas de dominación y gobierno sobre los cuerpos racializados, colonizados, feminizados, proletarizados o subalternizados fungen como medios de ordenamiento, (re)producción y estabilización de la comunidad. Detrás de la utopía jurídica que prometía la racionalización de la comunidad como resultado del intercambio de voluntades iguales jurídicamente mediadas -el contrato, la representación, el pacto social- se rencontraban ecos de viejas formas de sujeción radicalmente transmutadas en nuevas formas de mediación y gobierno, que incluso aparecían como ajustándose a derecho: la dominación patriarcal reordenada y modificada en el matrimonio contractual<sup>44</sup>, el despotismo fabril sobre los cuerpos del trabajo jurídicamente iguales y libremente sujetos al movimiento del Capital; etc.

Más acá de los aprietos en que, como contemporáneos, nos pone la idea de una comunidad sin derecho, la crítica marxiana al derecho persiste precisamente por esta razón como uno de los primeros intentos de pensar y exponer las aporías de la utopía jurídica moderna en el punto preciso que ésta intersecta el proceso de producción y reproducción de la vida de la comunidad. Exactamente en cuanto excede la denuncia juvenil del derecho como falsedad ideológica o como forma ilusoria del lazo social moderno, para pensarlo en su vinculación íntima con las nuevas modalidades de interacción social que surgen de la crisis del mundo feudal. Porque en Marx podemos encontrar también los elementos para pensar la existencia del derecho como forma necesaria, su efectividad como “abstracción real”<sup>45</sup> (concomitante a aquella del Valor que se afirma como mediador del metabolismo social), su estatuto en cuanto modo de existencia de una forma de interacción social históricamente específica, antes que como excrecencia ideológica de una realidad primera de la economía. En este sentido, el pensamiento marxiano todavía nos ofrece la denuncia, no de la falsedad del lazo jurídico, sino del hecho que la pacificación de la comunidad por el comercio y de un orden racional bajo la autoridad del Estado se revelan como componentes de violencias de nuevo tipo: aquella que hace de la

---

2002), se centran justamente en el inventario y la genealogía de estas formas del poder y la sujeción que no se reconocen ni en la negatividad de la prohibición de la Ley ni como efecto de una auto-sujeción voluntaria de los sujetos a una Ley que deberían darse a sí mismos.

44 C. Pateman, *El contrato sexual*, Barcelona, Anthropos, 1995

45 A. Sohn-Rethel, *Intellectual and Manual Labour. A critique of epistemology*, London, McMillan Press, 1978, p. 20.

economía el espacio de una nueva forma de *imperium* sobre los cuerpos por la vía de un *domininun* sobre las cosas y en definitiva de una guerra de clases; esa que hace del movimiento autotélico del Valor, en la forma de la mercancía y el dinero, la fuente de una desposesión y una desigualdad de nuevo tipo, la producción de una diferencia específicamente moderna que ya no pasa por la naturalidad de la tierra o la sangre, ni por la trascendencia de un designio, sino por el despliegue abstracto, ilimitado e inmanente de las formas autonomizadas de la mediación social; y también aquella que hace del Estado el monopolio tanto de la fuerza (centralizada y por tanto tendencialmente omnipotente) como de toda subjetivación y acción política legítima.

Se tratará todavía de pensar con Marx la forma históricamente situada en que la desigualdad existe bajo la forma de la igualdad, la sujeción bajo la forma de la libertad, y el gobierno impersonal del Estado y del Capital bajo la forma del Sujeto. En definitiva, de pensar la relación íntima entre relaciones de gobierno de lo social y lógica jurídica de la soberanía.

Por este camino, lo falso de la política no sería índice de una verdad de lo social a afirmar sino el correlato de una falsedad de lo social mismo a deponer. Se trataría de tomar las aporías del derecho moderno en su realidad para encontrar los lazos íntimos que la anudan a las formas modernas de sujeción que se aprestan a saturar aquel “vacío” de la ley misma, y de encontrar en ese anudamiento los elementos de un antagonismo y una conflictualidad específicos antes que el simple e irresistible perfeccionamiento de la sujeción. Encontrar, por el contrario, en el campo mismo de la interacción de los hombres y mujeres (sea política, económica o social), no la esencia objetiva de una normatividad al fin justa a realizarse necesariamente en la historia, sino el campo de posibilidades de subjetivaciones emancipadoras, el territorio donde la actividad y la palabra de los hombres y las mujeres se obstinan en exceder y desbaratar las lógicas de la sujeción, tomen la forma que tomen. Por esta vía, quizás el derecho moderno se nos aparezca al mismo tiempo como una gramática histórica de la emancipación (y como índice de una subjetivación antagonista insuprimible) tanto como el lenguaje preciso de una sujeción históricamente situada.

El horizonte de un pensamiento tal, que se propone captar los futuros posibles de este presente, no tendrá que pasar ya por la fantasía metafísica de una unidad no contradictoria de la comunidad a conquistar, de un sujeto absoluto que no conoce su desgarramiento en individuos o diferencias, o de una multitud que podría existir en su inmediatez una vez liberada de sus obstáculos.

Si el futuro de la comunidad más allá del dominio de las abstracciones<sup>46</sup> del Valor, el Estado y el Derecho, ya no puede pensarse bajo el supuesto de una futura unidad de la clase a desarrollarse históricamente, ¿de qué otras formas podemos vislumbrarlo?

Entre la alternativa de una sociedad absolutizada (el demos absoluto que se vuelve clase proletaria universal) o administrada bajo un saber objetivo (la administración de las cosas), pueda quizás persistir así la alternativa democrática. El Consejo, la Comuna, el Soviet, pueden guardar las anticipaciones de una forma del lazo y de mediación que se sustrae tanto al saber técnico o científico, a la unidad positivizada de lo social, como al derecho como formalismo. Hannah Arendt<sup>47</sup> no dejó de ver en esas figuras la reaparición de un “tesoro perdido” de las revoluciones modernas: formas de estar en común en las que puede aún jugarse la acción y la libertad de los hombres y mujeres, escenas de un poder instituyente que no rehúsa de la pluralidad. Se trataría de experiencias de una pluralidad o multitud que construye nuevas intuiciones en las que alojar el trabajo de la construcción y reconstrucción de la comunidad.

Sin embargo, lo serían justamente en cuanto también se proponían hacer objeto de la actividad común aquello que para Arendt suponía sin resto la pérdida de toda libertad: la necesidad, el metabolismo social, la vida. Porque esas formas nuevas de mediación de la comunidad consigo misma, no sólo prometían el desarme del poder abstracto del Saber, el Derecho o el Estado, sino también aquel propio del Valor. Significaban el intento de construir una forma de auto-institución de lo común que reapropiará la producción y reproducción de la vida como su momento, sustrayéndolo al movimiento autotélico de los fetiches abstractos de la Mercancía y el Dinero.

La reparación de aquella “subestimación del momento jurídico de la emancipación” de la que habla Antoine Artous<sup>48</sup> no pasaría entonces por el reconocimiento de la insuprimibilidad de la gramática jurídica de la modernidad, sino por la exploración de nuevas formas de reflexividad y mediación de lo común más allá del Derecho, la Ley o el Valor. Es decir por la exploración de nuevas formas por las cuales las palabras y las acciones de los hombres y las mujeres

---

46 M. Postone, *Tiempo, trabajo y dominación social*, Madrid, Marcial Pons, 2006.

47 H. Arendt, *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza, 2006.

48 A. Artous, *Marx, el Estado y la política*, Barcelona, Sylone, 2016.

pueden construir los lazos que los anuden en una comunidad, más allá tanto de las gramáticas de la sujeción que hacen de ese trabajo el resultado de procesos sustraídos, en definitiva, a aquellas palabras y acciones, como de las fantasías peligrosas de una unidad dada muda y naturalmente en la naturaleza de las cosas.