



# SABER, arte y técnica

Minerva. Saber, arte y técnica

**AÑO V • VOL. 2 • DICIEMBRE 2021-JUNIO 2022**

**Dossier Derecho y ciencias sociales**

ISSN en línea 2545-6245

ISSN impreso 2591-3840

# Sobre el derecho

## Y LA VIOLENCIA.

### Esa (escurridiza) pareja de amantes **que no se deja pensar**

MÁXIMO LANUSSE NOGUERA\*

Instituto Universitario de la Policía Federal Argentina  
(IUPFA), Argentina  
[maximolanusse@yahoo.com.ar](mailto:maximolanusse@yahoo.com.ar)

MATÍAS PASCHKES RONIS\*\*

Instituto de Investigaciones  
Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales,  
Universidad de Buenos Aires, Argentina.  
Instituto Universitario de la Policía  
Federal Argentina (IUPFA), Argentina  
[matiasronis85@gmail.com](mailto:matiasronis85@gmail.com)

RECIBIDO: 2 de septiembre de 2021

ACEPTADO: 23 de noviembre de 2021

#### Resumen

Este ensayo pone en crisis la autorrepresentación del derecho ceñida a la racionalidad (instrumental) moderna. El énfasis está en algunos de sus efectos: la negación de su fundamento trágico y la incompreensión de la radicación corporal y afectiva de la institución imaginaria de la *sociedad*. Ante el cierre e imposibilidad de pensar sus fundamentos (violentos), se propone, desde los registros de *lo real*, *lo imaginario* y *lo simbólico*, su reapertura al campo de fuerzas que componen una trama mítico-ritual desconocida. Para ello habitamos cierto cruce de horizontes crepusculares, desde abordajes sociológicos, antropológicos y psicoanalíticos. La hipótesis es que

la eficacia simbólica del derecho, como interdicción fundamental del orden societal (imaginario) está íntimamente ligada, a pesar de la hipérbole de la razón, a su performatividad como instancia de consagración y expiación de la violencia (sacrificial). Esta opera como significante infraestructural de las fronteras y confines de la cultura y de los sujetos. Contra toda reducción cartesiana, se trata de recuperar con el horizonte de una autonomía que no reniegue de lo pulsional, lo inconsciente y lo histórico-social, al fondo trágico, agónico, irresoluble, descontado, reprimido o *forcluído*, pero que, aun así, o por ello mismo, persiste, retorna en forma de una violencia que no se quiere reconocer como propia.

**Palabras clave** derecho penal; violencia; conflicto trágico

### On Law and Violence. That (Elusive) Couple of Lovers Which Hides From Reflection

**Abstract** This essay puts into question law's self-representational image as modern (instrumental) rationality. Our focus is on some implied consequences: negating its tragic foundations and the inability to understand the emotional embodiment of the imaginary institution of society. Given this impossibility to reflect on its (violent) foundations, we propose a reopening from within the record of the real, the imaginary and the symbolic towards its mythical and ritualistic theme. Inhabiting a certain confluence of sociologic, anthropologic, and psychoanalytic approaches, our hypothesis is that law's symbolic force, as a privileged matrix and fundamental interdiction of social order, does not have to do with rationality but with consecration and expiation of (sacrificial) violence, as an infrastructural signifier of cultural borders and its subjects. Against any Cartesian reductionism, with the outlook of a certain autonomy that gets along with drives, unconsciousness, and social-historic forces, we try to recover the real deep tragic, agonistic, irresolvable, denied, repressed, or foreclosed conflict that persists and returns as violence which doesn't want to be recognised as our own.

**Keywords** criminal law; violence; tragic conflict

## Introducción: la *hybris* de la razón y la violencia desconocida

Este ensayo nace de un encuentro a partir de lecturas que se convirtieron en una conversación. El anhelo, la curiosidad, la inquietud se tradujeron en la búsqueda de una intersección entre saberes incompletos, ignorantes, hambrientos, sedientos. Sobre todo, fragmentados, conforme los hábitos epistemológicos de nuestra modernidad (tardía), pero también fragmentarios, de acuerdo a nuestra propia posición en el laberinto del deseo.

En ese sentido, no tiene más pretensiones que la construcción de algunos andamios para un trabajo por venir, cuya pertinencia, magnitud y dimensión, aún es insospechada. Una intuición, algunas líneas de fuga quizá, u horizontes quebrados sobre un trasfondo crepuscular. Poblar el espacio social con las fuerzas que, aunque ignoradas, ya operaban allí. Como el mundo imaginado y los portulanos del medioevo al siglo XV, aquellos ensamblajes de texto e imagen, artefactos textuales que proyectaban rutas en el umbral de nuestra era.

Sociólogos, antropólogos y estudiosos del psicoanálisis han sentido cierta fascinación por el derecho que los juristas no han sabido, no han querido o no han podido corresponder. Quizá porque cierta opacidad es constitutiva al *fundamento místico (y mítico) de su autoridad*, que se

proyecta, en los bordes de la cultura, como *institución de la vida* y del orden societal (dando unidad a *la multiplicidad caótica del campo social y subjetivo* en la forma de un *nosotros*). El derecho trabaja sobre territorios (y temporalidades) múltiples, habitados por conflictos profundos y desacuerdos difíciles o imposibles de domesticar, y, sobre todo, de homogeneizar, pero precisa dar por descontados a través de sus cartas de navegación, ficciones normativas, como la racionalidad, la imparcialidad, la coherencia del código o la constitución. Sin embargo, el secuestro del deseo que viene con la expropiación de la *experiencia de lo político* propia del contractualismo moderno de ascendencia hobbesiana, o el olvido de la tragedia, y el malestar de la cultura quizá sean las dos caras del mismo fenómeno. Y el derecho, como el lenguaje —esa acción a distancia—, no opera por arte de magia, es de la totalidad del espacio social, esa totalidad que quiso comprender Marcel Mauss (1979) para determinar de donde recibe su fuerza.

Luego está la perplejidad de algunos penalistas ilustrados cuyo saber, desde hace cincuenta años, se construye sobre la base de la crisis progresiva de legitimidad de su objeto (el *ius punitivo*) mientras observan su expansión frenética al ritmo de la demagogia política. Y, sin embargo, no pueden sostener una conversación lúcida y democrática con las multitudes temerosas o fuerzas multitudinizantes, cuya presión *mass mediática* a su vez los condena a debatirse entre la ingenuidad y el cinismo en sus roles prácticos y profesionales (por la imposibilidad de “aplicar” su “saber teórico normativo” a la realidad tribunalicia). Alguna vertiente actual del republicanismo penal, como la de Roberto Gargarella (2016) aspira a recuperar de las trincheras del elitismo y el populismo una práctica y deliberación más robusta y democrática de sus discursos, pero pareciera verse obligada a inventar a los actores de esa república, que así deviene vacía.<sup>1</sup>

Ese esfuerzo por llevar la teoría democrática al pensamiento penal resulta notable y necesario. Después de todo, el principio que anima el derecho moderno es el de autogobierno (Atria, 2016). Sin embargo, a la hora de pensar la autonomía (y la alienación), tanto en términos personales como colectivos, es una buena idea recordar las advertencias de Cornelius Castoriadis (2007), quien destacaba la máxima del psicoanálisis propuesta por Freud: “allí donde estaba el Ello, debo devenir Yo”, a la cual él complementa con una aún más compleja y sutil: “allí donde Yo soy, el Ello debe surgir”. No se trata de una “toma de consciencia efectuada para siempre, sino en otra relación entre consciente e inconsciente, entre lucidez y función imaginaria, en otra actitud [...], en una modificación profunda de la mezcla actividad-pasividad...” (2007: 161-166).<sup>2</sup>

Nuevas lecturas, una aproximación a *la oscuridad y los espejos*, esas heterotopías que Sergio Tonkonoff (2019) recoge del (otro) Foucault, del (otro) Durkheim, de Lacan y Bataille, de los residuos y las alcantarillas del París de Victor Hugo, un viaje a los límites de la razón y la persistencia (oculta) de lo profano y lo sagrado, o el *retorno al fundamento (trágico) de lo político* que despliega Grüner (2002; 2005; 2021), quizá encuentren, en la huella arcaica de *lo forcluido*, la cifra para comprender la violencia como significante (mítico e infraestructural). Porque tal como ellos lo postulan ¿podemos luchar contra algo que no comprendemos? Tomaremos de Tonkonoff nuestro punto de partida:

La violencia no puede ser el objeto exclusivo de ninguna subdisciplina puesto que no constituye un problema social entre otros. Antes bien, el espacio que le es propio es el de la constitución (y destitución) de los conjuntos sociales entendidos como órdenes simbólicos. O, más específicamente, el problema de la violencia es el problema del límite de una cultura y las subjetividades que le corresponden. (2019: 136)

1. Gargarella se hace eco de los trabajos de Antony Duff, John Braithwaite, Philip Pettit, entre otros.  
2. “El deseo, las pulsiones —ya se trate de Eros o de Tánatos— también son yo, y hay que abocarlos no solamente a la consciencia, sino a la expresión y a la existencia [...] La autonomía no es, pues, elucidación sin residuo y eliminación total del discurso del Otro no sabido como tal. Es instauración de otra relación [...]. No es el sujeto-actividad-pura, sin traba ni inercia, ese fuego fatuo de las filosofías subjetivistas [...]. Esta actividad del sujeto que trabaja sobre sí mismo encuentra como objeto la multitud de contenidos [...] con la cual nunca acabó; y sin este objeto, simplemente no es...” (Castoriadis, 2007: 161-166).

Tal como lo sugirió Max Weber (2002), el proceso de autonomización de las esferas configuró al derecho y la forma de dominación legal y burocrática como el traje a medida de una modernidad que eligió la racionalidad (instrumental) como su mejor autorrepresentación. Sin embargo, y paradójicamente, la imagen del progreso, y con ella la ilusión del control, no tardó en ser impugnada por la de la crisis (permanente). ¿Quién puede negar que el siglo XX, con todas sus (aparentes) contradicciones, fue simultáneamente expresión de la racionalidad weberiana y la soberanía schmittiana, donde la lógica de la legalidad coexistió con la de la excepción, el sacrificio y lo sagrado?

Para evocar una imagen emblemática, como la del Titanic, la arrogancia de la razón nos llevó sin desvíos contra los témpanos de la violencia que poblaron el siglo pasado y abismaron el actual con un singular registro de los riesgos de autodestrucción. La imagen se repite con el impacto de dos aviones sobre las Torres Gemelas en un momento en que el *fin de la historia* y el optimismo de las llamadas democracias liberales se expandía en la retórica por doquier desde la caída del Muro. La vuelta de *la dialéctica negativa*<sup>3</sup> de la escuela de Frankfurt y su crítica a la *racionalidad instrumental* también parece inevitable.

Foucault (1969) nos recordaba que Freud reparó en que la humanidad había sufrido tres grandes heridas narcisistas: la de Copérnico, la de Darwin y la del propio Freud con el descubrimiento del inconsciente. Sin embargo, agregamos nosotros, el derecho todavía se resiste a la última de ellas.

Así también se preguntó si acaso Marx, Nietzsche y Freud, a quienes bautizó como los pensadores de la sospecha, “al envolvernos en una tarea de interpretación que se refleja siempre sobre sí misma, no han constituido alrededor nuestro, y para nosotros, esos espejos de donde nos son enviadas las imágenes cuyas heridas inextinguibles forman nuestro narcisismo de hoy día” (Foucault, 1969: 37). Entonces, la resistencia del derecho se torna sintomática. Como si fuera el último mohicano de una modernidad en crisis no dispuesta a abandonar las categorías de la subjetividad trascendental.

Pero ¿cuál es el relato fundante del derecho moderno, el que lo coloca en un (meta-) sitial privilegiado? La idea de “el conjunto unitario de normas que, originadas en la razón, desligadas de los afectos intensos, orientadas al bien común y ajenas a las disputas de intereses particulares, regulan el resto de las normas societales” (Tonkonoff, 2019: 31). En definitiva, la fuerza simbólica del derecho como Tercero Imparcial. Alguien podría alegar que ese mito no es nuevo, sino constitutivo desde el origen. Es más, con Nietzsche podríamos retroceder hasta el gesto socrático de la Grecia clásica. Pero la hipérbole de la modernidad viene con la exacerbación de la razón (y una razón secular) como único fundamento y con ello, la exclusión de lo trágico.

No nos centraremos en una crítica a la imparcialidad, que ya es un camino trillado en los discursos y teoría crítica. Nuestro interés estará en pensar la posición clave que el derecho ocupa respecto al conjunto de los sistemas simbólicos con capacidad de organizar la trama social y a los sujetos. Aquello que Legendre (2016) define como “la institución de la vida” por medio de la reproducción de la lógica de la interdicción, o Tonkonoff como las prohibiciones fundamentales. Nuestro punto de partida será que “esa capacidad no derivaría de su acción técnico-racional (weberiana) tanto como de su posición mítica de ficción sacralizada y sacralizante” (Tonkonoff, 2019: 51).

No casualmente existe cierta inaccesibilidad epistemológica a partir de la propia línea de la demarcación científica que, mediante el culto a la objetividad y al método, elimina la categoría

3. Ella, a diferencia de la dialéctica hegeliana no admite *síntesis* y por ese motivo se acerca a lo trágico, como conflicto irresoluble.

de lo trágico. Dice Legendre que cuando nos tomamos la molestia de estudiar los montajes de la normatividad desde esta perspectiva, se hace notar “el problema de la fundamentación epistemológica del derecho, es decir, el problema de representar la cuestión de la tragedia, el antiguo discurso del destino que invoca Edipo: el porqué de las leyes” (2016: 68).

La pregunta que atraviesa el presente ensayo se vincula entonces con las consecuencias de la exclusión de lo trágico en la representación simbólica del derecho moderno. Dos respuestas a modo de hipótesis. Por un lado, impide al derecho la pregunta por la violencia originaria y, de ese modo, impide pensar *lo político* como instancia antropológica y socialmente fundacional —pero que persiste y retorna a pesar de su negación—. Por el otro, conlleva a una incompreensión de la dimensión afectiva/deseante del sujeto y a la expulsión (platónica) de los poetas de la *polis* o el “miedo a la poesía”. En palabras de Grüner “porque las palabras, en manos de quienes tienen una pasión suficiente como para dejarse arrastrar y arrasado por ellas, tienen cierto carácter descontrolado que no puede menos que ser subversivo” (2002: 338).

Tal como él lo presenta se trata de la imposibilidad moderna de fusionar *la experiencia de lo trágico* (quiebre del yo social), *la experiencia de lo poético* (quiebre del signo designante) y *la experiencia de lo político* (expropiación de la potencia y de la posibilidad de devenir sujeto de su historia y de su trabajo). En ese sentido el gran heredero de Platón en la filosofía política moderna es Hobbes, quien bien supo concentrar no solo el monopolio de la violencia en el Leviatán, sino también el de la significación.

La metáfora del contrato, como institución civil, económica y política, ha sido la favorita para la constitución imaginaria de una ciudadanía universal, cuya equivalencia jurídica disimula las desigualdades irreductibles del mundo. Lo instituido, la política, en desmedro de lo instituyente, lo político. Spinoza, esa “anomalía salvaje” como lo bautizó Negri (1993), con su ética inaugura la posibilidad y oportunidad de una *política de las pasiones* en la que *lo uno* no desplace *lo múltiple*. Se trata de recuperar la experiencia de lo político como *poiesis*, donde la potencia de la multitud se expresa en la permanente re-composición, el movimiento permanente de refundación de lo social, una *ontología del movimiento*.

En los próximos apartados buscaremos indagar sobre estas dimensiones para luego, en una conclusión que funcionará como una nueva apertura, generar interrogantes acerca de la posibilidad de asumir colectivamente el conflicto agónico,<sup>4</sup> acaso en un esfuerzo por comprender las relaciones entre el derecho y la violencia desde lo real, lo imaginario y lo simbólico. Desarmar el dispositivo del orden y de la racionalidad instrumental, pero desde una comprensión de todo aquello que le da fuerza en lugar de un mero desplazamiento idealizante. Sin embargo, no se trata de un mero juego teórico especulativo, sino de un ejercicio desde el registro de la *praxis*. Uno de los problemas de la construcción de saberes con compromisos “progresistas”, agravado cuando su campo privilegiado es el lenguaje del derecho, es la ilusión normativa, es decir, desligar los objetivos políticos de transformación social de sus condiciones de posibilidad en un campo de fuerzas. Y cuando decimos campo de fuerzas no estamos pensando únicamente en el problema del poder, sino en las condiciones sociales para la autonomía. Se trata de superar una suerte de falacia intelectualista y normativista, en la cual la claridad, la certeza, la racionalidad y/o el peso moral o la justicia de las ideas, se espera que desplace las prácticas como si estas no tuvieran tracción propia, un complejo, opaco, desconocido y negado ensamblaje de fuerzas, más allá y más acá de la subjetividad cartesiana. Los esfuerzos desde el saber penal por poner límites “racionales” al poder punitivo, sean externos (derechos y garantías) o internos (exigencia

4. Entre lo universal y lo particular, la *polis* y el *oikos*, aquel fondo trágico que todo derecho elude con sus pretensiones de resolución.

## Primer movimiento: los juristas y lo irracional<sup>5</sup>

5. El juego especular de palabras alude a la obra de Dodds, *Los griegos y lo irracional*. Más allá de los alcances de ese trabajo que aborda entre otras cuestiones la transición de la cultura de la vergüenza a la cultura de la culpa en el mundo griego, señala el autor que ambos sentimientos, cuando se tornan insoportables, presionan su desembarazo a través de proyecciones hacia algún otro, “los impulsos no sistematizados, no racionales, y los actos que resultan de ellos, tienden a ser excluidos del yo y adscriptos a un origen ajeno” (Dodds, 1997: 30). Para dar un ejemplo ilustrativo, es recurrente en el pensamiento de E. R. Zaffaroni, máximo exponente del llamado agnosticismo penal, la referencia al poder punitivo como un hecho irracional.

6. También ver Luhmann 1990; 1960-1985.

de rendición de cuentas a la política criminal desde la exigencia extraordinaria de justificación de la utilización de la violencia como modalidad de intervención en los conflictos) (Binder, 2011) pueden ser impotentes sin un esfuerzo por comprender el campo social.

Comencemos con una pregunta: ¿Cabe decir sobre el derecho aquello que Heidegger (2007) afirmaba acerca de la ciencia? En el último curso que dio en la Universidad de Friburgo antes de ser nombrado profesor emérito, el filósofo alemán proclamó en un auditorio repleto de científicos que “la ciencia no piensa”. Por supuesto, no quería decir con esto que los científicos no pensasen, tampoco que el pensamiento científico no tuviera valor alguno. La afirmación del filósofo iba más allá, pues estaba destinada a una suerte de reflexividad sobre los propios límites del método científico para pensar aquello que se encuentra en la base, en sus fundamentos. La ciencia no está en condiciones de autodefinirse a partir de los métodos que pone en juego *en tanto ciencia*, “tampoco puede a través de ellos definir *suficientemente* aquello sobre lo que versan” (Acevedo Guerra, 2010: 12, las cursivas pertenecen al autor). Queda siempre un *resto*, una esencia inabarcable, pero que como tal insiste, perdura y, sobre todas las cosas, nos concierne.

La ciencia y el derecho ocupan una posición clave en las sociedades postradicionales. Ambas representan a su manera el “discurso de la razón” a partir del cual constituyen su eficacia respecto del conjunto de los sistemas simbólicos que conforman la trama social. Sin embargo, llega un punto donde ese discurso se muerde su propia cola, pues su mecanismo autorreferencial, la *autopoiesis* del derecho –tal como la denomina Legendre<sup>6</sup>– no le permite comprender que “es el derecho mismo el que se dedica a construir el principio de la razón y traducirlo en prácticas sociales” (Legendre, 2016: 69). Podemos decir entonces que el derecho no solo “no piensa”, sino que además debido a su posición (mítica) de Tercero Imparcial resulta inaccesible en cuanto tal al método científico. La terceridad no es asequible para nosotros en la forma de un fenómeno científicamente observable. Por lo tanto, si no es a la ciencia a la que debemos recurrir para comprender aquello fundamental del derecho –o aquello que fundamenta su porqué, el porqué de las leyes– tendremos entonces que dirigirnos hacia aquello que la ciencia excluye mediante su propio método y objetivo: la dimensión de lo trágico.

Dicha dimensión ha sido negada –tal como refiere Grüner (2021)– por las formas dominantes del pensamiento occidental. Son más bien los “pensadores de la sospecha” quienes supieron rescatarla: Marx, Nietzsche y el mismo Freud quien, en su famoso texto *Tótem y Tabú*, produce –al decir de Fitzpatrick (2006)– una “alegoría del derecho”. Sucede que lo trágico es justamente aquello que “excede la capacidad de simbolización discursiva, pero al mismo tiempo la determina, en un choque perpetuo e irreconciliable entre el discurso y algo del orden de lo real” (Grüner, 2021: 595). Y eso mismo imposible de simbolizar, que constituye el fundamento, remite a una violencia originaria que el poder instituido reprime sin lograr evitar sus efectos y retornos.

El asesinato del padre de la horda en *Tótem y Tabú*, ese acto de violencia originaria, da inicio al derecho para Freud. Ese “sacrificio primero” funda la Ley, pues “la ley” que imponía el padre no era más que la arbitrariedad de su capricho, el cual justamente impedía el acceso a la Ley, entendida en tanto prohibiciones fundamentales que organizan positivamente a la sociedad como sistema simbólico.

Desarrollemos más detenidamente este punto. Entendemos la noción de sociedad –tal como propone Tonkonoff a partir de una perspectiva posestructuralista– en tanto conjunto, nunca muy concordante, de sistemas semióticos. Es decir, como un “ensamble de estructuras de clasificación,

afección e interacción que, subjetivamente radicados, otorgan cierta inteligibilidad y consistencia a la pluralidad del campo social, produciendo identidades colectivas e individuales relativamente estables” (Tonkonoff, 2019: 18). Podemos afirmar entonces que dichos ensambles se articulan simbólicamente como tales a partir de una serie de prohibiciones primarias o fundamentales. Dichas prohibiciones, en tanto imperativos básicos de exclusión que marcan el límite más allá del cual no se puede seguir hablando de un “nosotros”, precisan de una trascendencia imaginaria respecto de la trama social a la que organizan y dan consistencia. Tal como puntualiza el sociólogo argentino, las prohibiciones primarias o fundamentales necesitan volverse sagradas por vía de narrativas míticas y actos rituales.

La trascendencia de la Ley es, por lo tanto, sostenida a partir de actos rituales que expresan justamente el conflicto perpetuamente refundado entre el Caos –previo a la Ley– y el orden –producto de un acto de violencia imaginaria–. Ese conflicto está en la base de la tragedia entendida como “la gran metáfora del *origen* (perdido para siempre), simultáneamente histórico y ontológico” (Grüner, 2021: 595). Conflicto como tal irresoluble y, por tanto, reprimido por la razón moderna, en tanto se establece más bien como origen de la causalidad y la Ley. Conflicto fundacional que permite comprender así la dimensión instituyente de lo político que la tragedia articula y que, más tarde, el poder instituido debe hacer olvidar para evitar su cuestionamiento permanente. Olvido imposible, como advierte la tragedia a la razón que se cree omnipotente. Dimensión de lo político que atraviesa al derecho mostrando que no basta con la codificación legal, que si este ocupa una posición clave en la trama social, es porque al fin y al cabo también se expresa en el lenguaje fervoroso de las pasiones colectivas.

## Segundo movimiento: la subjetividad, la violencia y la palabra

Otra figura mítica de la modernidad que se articula con la del “Tercero Imparcial” es la del individuo, entendido como sujeto autónomo y racional. Si bien, como señala Ferreira (2008), la racionalidad constitutiva del ser humano es un invento de la Grecia clásica, es solamente en la modernidad donde esta condición se universaliza, esto es, se extiende al conjunto total de la especie humana, más allá de la posibilidad real de ejercerla con plenitud. La lógica jurídica montada así en la idea mítica de un derecho racional –comprendido como un conjunto de reglas y procedimientos imparciales que representan y defienden por igual los intereses de todos los miembros de la sociedad– solo reconoce individuos abstractos, desligados de afectos, pasiones, deseos y, también, por supuesto, de su posición de clase.

El mito del individuo racional se constituye políticamente en la modernidad a partir de la filosofía contractualista. Hobbes, por ejemplo, parte de la preexistencia del individuo racional capaz de conformar el contrato social para salir del “estado de naturaleza”. Dicho contrato que instaura la Ley –el poder instituido en la figura del Leviatán– se firma de una vez y para siempre. Las características de este mito contrastan así con la propuesta freudiana de *Tótem y Tabú*. Pues aquí el poder instituido nunca está del todo asegurado, la violencia originaria retorna periódicamente, así como tampoco se puede decir que el individuo se vuelve civilizado y racional, sino que ese salvajismo primordial se sostiene, el salvaje es y siempre está dentro. La cuestión consiste entonces en cómo mantener la violencia a raya, como no caer de nuevo en ella. Para esto se vuelve necesario re-contratar una y otra vez a través de prácticas rituales que apelen a un imaginario sobre el cual apoyar la “nueva” simbolicidad. Tal como sostiene Grüner:

La repetición ritual del crimen originario no sólo reafirma la Ley, sino que *re-anuda* el pacto de los “hermanos” para asesinar al “padre”: la astucia simbólica del ritual consiste en articular la

*precedencia lógica* de la transgresión respecto de la Ley, y por lo tanto la amenaza permanente de la violencia fundadora, que debe ser conjurada con la asunción universal de la Ley vía “culpa retroactiva”. (Grüner, 2021: 578, las cursivas pertenecen al autor)

A partir de la repetición ritual del crimen originario, por medio de la práctica del sacrificio, es la comunidad entera la que se protege de su propia violencia reforzando así su unidad social. Tal como explica Girard, “el sacrificio tiene la función de apaciguar las violencias intestinas, e impedir que estallen los conflictos” (2005: 22) producto de un desborde del círculo vicioso de la venganza, de la “contagiosidad” de la violencia. Ahora bien, las llamadas “sociedades civilizadas” lejos de suprimir la venganza lo que hacen es limitar (al menos en apariencia) su desborde a partir de una represalia única, cuyo ejercicio queda confinado a una única autoridad soberana y especializada. El monopolio de la violencia al que aludía Max Weber y el proceso de racionalización moderna, de esa manera también racionalizan la venganza a partir de un sistema judicial que la manipula sin peligro, esto es, “la convierte en una *técnica* extremadamente eficaz de curación y, secundariamente, de prevención de la violencia” (Girard, 2005: 29-30).

Girard en este sentido es un deudor de la sociología durkhemiana para quien el derecho moderno, más allá de presentarse como racional, nunca pierde su religiosidad de origen:

He aquí por qué el derecho penal, no sólo es esencialmente religioso en su origen, sino que siempre guarda una cierta señal todavía de religiosidad: es que los actos que castiga parece como si fueran atentados contra alguna cosa trascendental, ser o concepto. Por esta misma razón nos explicamos a nosotros mismos cómo nos parecen reclamar una sanción superior a la simple reparación con que nos contentamos en el orden de los intereses puramente humanos. (Durkheim, 2007: 110)

Las penas en el derecho moderno siguen siendo una reacción pasional—aunque más metódicas y reguladas que en el pasado— y una venganza pública que funciona como instinto de conservación del orden social y moral. Por eso, tal como afirma Tonkonoff “la pena nunca es inocente”, puesto que la función del ensamblaje penal consiste en (re)producir las fronteras simbólicas de una cultura por medio de la (sobre)codificación mítico-ritual de algunas de sus prohibiciones, transgresiones y castigos. Por lo tanto, no hay sociedad posible sin prohibiciones fundamentales, sin interdicciones que, en tanto máquinas de simbolización, interpeleen los deseos, afectos y emociones de los sujetos para que puedan saber quiénes son, a qué grupos pertenecen y cuáles son sus objetivos mayores y sus fines trascendentes.

Volvemos de esta manera a nuestro punto de partida, el discurso del derecho al dirigirse al individuo abstracto invisibiliza aquello que produce desde esa posición clave que ocupa en la trama social. El derecho de esa forma “no piensa”, como diría Heidegger (2007), pues no puede dar cuenta a partir de sus propios métodos de lo que constituye, según Legendre, su “núcleo atómico”, esto es: la reproducción de la lógica de la interdicción a partir de lo cual se anuda lo biológico, lo social y lo inconsciente. El derecho, como muestra este autor, articula su relación con el discurso de lo fundamental, es decir, con el lugar de habla del tercero social. Y es a partir de esta posición del tercero que asume la función de traducir la interdicción para el animal hablante, introduciendo al ser humano en la dimensión institucional del límite, condición misma de su vida simbólica como individuo.<sup>6</sup> Las interdicciones, como fórmula Tonkonoff, tienen

6. Así, afirma Cover (2002) que el derecho “deja de ser un mero sistema de reglas a ser observadas, y se transforma en un mundo en el que vivimos [...]”. Del mismo modo en que con el nacimiento comienza el desarrollo de respuestas crecientemente complejas ante los atributos físicos del mundo, también se inicia el desarrollo paralelo de las respuestas a la existencia de otras personas que define el mundo normativo”. Como rescata de Clifford Geertz, “el hombre es un animal suspendido en redes de significado que él mismo ha tejido” y “el variado y complejo material de ese *nomos* establece paradigmas de consagración, resignación, contradicción y resistencia” (pp. 15 y 18).

### Tercer movimiento y conclusión: *no se trata de reír ni de llorar, sino de comprender*

7. Un oráculo había declarado que el niño nacido de Yocasta mataría a su padre. Para impedirlo Layo expulsó a su hijo. De acuerdo con la versión más antigua, Edipo al partir en busca de unos caballos robados habría encontrado, sin saberlo, a su propio padre, Layo. Cuando Edipo desobedeció la orden de ceder el paso al rey, su heraldo mató uno de sus caballos. Edipo encolerizado, dio muerte a ambos. Al llegar a Tebas, Edipo se encontró con la Esfinge. Era un monstruo mitad león y mitad mujer, que planteaba enigmas a los viajeros y devoraba a los que fracasaban. ¿Cuál es el ser que anda ora con dos, ora con tres, ora con cuatro patas y que, contrariamente a la ley general, es más débil cuantas más patas tiene?, Edipo respondió “el hombre” porque camina, cuando niño, a cuatro patas, luego con las dos piernas y, finalmente, se apoya en un bastón. Al matar a la Esfinge y librar a los tebanos, se ganó el favor de toda la ciudad, le dieron en matrimonio la viuda de Layo y lo elevaron al trono (Ver Pierre Grimal, 2008, *Diccionario de Mitología Griega y Romana*, Ed. Paidós, pp. 146-147).

8. Paul Kahn (2001; 2005) ha trabajado en la importancia de abordar al derecho como artefacto cultural, así refiere que “(s)i nos aproximamos al Estado de derecho como construcción que hace la imaginación de una visión del mundo completa necesitamos llevar para su estudio aquellas técnicas que toman como su objeto la experiencia de significado. La investigación tiene que empezar como una descripción densa...” (2001: 10).

una radicación corporal a partir de las cuales “interpelan, constriñen y conducen la multitud de creencias y deseos, de naturaleza mimética y vocación catastrófica que viven en cada cuerpo socializado como impulso y como fantasma” (2019: 22).

Edipo, con la respuesta al enigma de la Esfinge,<sup>7</sup> señala Grüner (2002, 2005, 2021), significó la triple operación de la fundación de la filosofía: la pretensión del puro poder del razonamiento autónomo; la inauguración de un orden político desacralizado (que disocia la *polis* del *Oikos* y funda la ley universal) y; la subsunción de lo singular en lo universal a través de la subjetividad.

La modernidad no es otra cosa que la hipérbole de esa triple operación. Sin embargo, esta es siempre incompleta y la tragedia es una advertencia contra la ilusoria omnipotencia de la razón. La ley, el símbolo, no alcanza para dar cuenta de lo real. Dice Grüner:

Forcluyendo su Otro, Occidente no ha hecho otra cosa, desde entonces, que renegar de lo que estaba en su mismo centro, y a partir de entonces preguntarse perplejo de dónde viene esa violencia “irracional” que permanentemente lo acecha, sin reparar que es esa separación entre su “mente” y su “cuerpo”, ese impulso de dominación por un saber descarnado y “despulsionado”, esa falta o quiebre en su propia totalidad, lo que aparece como un nuevo y gigantesco enigma que esta vez no podrá resolver sino al precio de su propia puesta en cuestión. Ese Otro forcluido en su propio origen (podemos darle muchos nombres: el Colonizado, la Mujer, el Proletariado y todas las formas imaginables de opresión y exclusión) es, en su propia matriz, la tragedia des-conocida y tematizada por Freud en la “división del sujeto”. (2005: 96)

Pero entonces, si en buena parte la ficción del derecho opera sobre un fondo mítico, ritual e inconsciente ¿cuál sería el sentido de arrojar velas en la oscuridad y examinar el esmerilado de los espejos, cuando quizá a las primeras las devorará de todos modos la inmensidad de la noche y los últimos no son nada más que nuestras propias proyecciones inconscientes? La “dialéctica de la ilustración”, después de todo, fue el gesto de mostrar la conexión de la luz y las tinieblas, el holocausto como producto de la civilización.

Ninguna de las hipótesis e ideas arriesgadas en este ensayo pretende agotar la dimensión de las preguntas, pero sí expresar algunas intuiciones en el movimiento. La racionalidad opera en el registro del discurso del orden, proyecta coherencia y permite, con la caída de los grandes relatos, desplazar lo trascendente por lo trascendental, generar el espacio para la referencia, para “El Tercero”. Pero ningún símbolo puede vivir sin narrativa y ella sin lo imaginario. Es que, como lo sintetiza Tonkonoff (2019), todo orden societal debe esforzarse por articular innumerables deseos, creencias, acciones, relaciones para (re)producirse como una totalidad unificada y coherente. Los sistemas culturales —entre los que el derecho tiene un sitio privilegiado— con todas sus oposiciones semióticas estructuran lo real y la realidad supone *una trama de nervaduras significantes*. El derecho es creencia.<sup>8</sup> Como tal, precisa del encantamiento del poder. El soporte libidinal, el amor al censor, la intersección de *eros* y *thanatos*, que permite el sacrificio y el goce, la pérdida de la pesada individualidad a la que nos condenó la autorrepresentación moderna y sentirnos ligados a algo más grande.

La violencia, como una forma de significar puntos míticos de exclusión de la cultura, condensa toda esa fuerza libidinal de la que creemos se alimenta el derecho para encumbrarse como significativo amo.

Podría ensayarse una *dialéctica del iluminismo penal*. Desde el Marqués de Beccaria (2015) para acá, los penalistas ilustrados pudieron instituirse sin mayores riesgos como *los guardianes de la hipocresía* colectiva –para evocar una bella y elocuente expresión de Bourdieu (1991)– al consolidar la creencia en una relación calculada y proporcional *de los delitos y las penas*. Hace cuarenta o cincuenta años que esa fe está en crisis y la racionalidad penal se debate entre la ingenuidad, la impotencia y el cinismo.

Por un lado, la irrupción de la criminología crítica desarticuló la operación de la naturalización de lo criminal e incorporó el propio rol de los dispositivos de control social en su producción, así como sus funciones latentes en la economía general del poder. Por otro, la violencia carcelaria o el fracaso de las ideologías de la utilidad social e ideologías “re” (reinserción, resocialización, reeducación, etc.),<sup>9</sup> que por mucho tiempo fueron aliadas naturales de las pulsiones sociales en la generación de heterotopías del otro lado del espejo de la prisión imaginaria, hizo implosionar la autorrepresentación remedial del derecho penal en la cual la violencia era lo otro y él era el *pharmakon*.<sup>10</sup> Por último, y no menos importante, fue la interpelación abolicionista, que desplazó el foco del castigo y la administración de dolor a la expropiación de los conflictos que iría en desmedro de un tratamiento más civilizado de los ahora *problemas o conflictos* en lugar de *delitos*.

Más recientemente, distintas versiones del republicanismo penal han intentado desplazar el castigo por el reproche y procesos participativos de justicia con un horizonte restaurativo en lugar de excluyente. Sin embargo, si como sugiere Tonkonoff, en el imaginario no es lo mismo un delito que un crimen, y estos constituyen esa frontera ambivalente entre la repulsión y la fascinación, capaz de expresar las fuerzas centrípetas y centrífugas de los esfuerzos de la cultura por perseverar en su ser, contra los conflictos, impulsos y fuerzas heterogéneas que la habitan y pugnan por su crisis ¿cómo evitar un derecho penal excluyente y estructuralmente ensamblado para producir enemigos imaginarios y chivos expiatorios de la violencia colectiva?

Claramente carecemos de una respuesta, pero sí estamos convencidos que no puede eludirse una reflexión más profunda que ponga en cuestión la capacidad del derecho para (re)pensarse a partir del fundamento trágico de lo político. Dice Grüner que Napoleón afirmó que *lo político es la tragedia en una época que ha perdido a sus dioses* a lo que él agrega que “quizá lo trágico fue lo político en una época que aún conservaba a sus dioses pero que ya había empezado a ponerlos en cuestión” (2021: 599).

En ese sentido, porque en el campo penal, como lo advierte Robert Cover (2002), es mucho más evidente que la interpretación legal tiene lugar en un campo de dolor y muerte,<sup>11</sup> es un buen sitio para empezar una *crítica de la violencia*. Pero las implicancias son mucho más amplias y profundas. Algunas paradojas contemporáneas pueden resultar sintomáticas. La expectativa de que los tribunales resuelvan conflictos políticos en la búsqueda de la fuerza de clausura de la racionalidad jurídica, mientras simultáneamente la lógica de la polarización se proyecta en desconfianza hacia cualquier pretensión de imparcialidad. Lógica que en lugar de fortalecer las instancias de mediación se proyecta en una escalada de violencia discursiva con riesgos de violencia política. Las críticas crecientes a la judicialización (o, en los extremos, criminalización) de la política, en paralelo con la expansión de ese

9. Sobre el concepto de ideologías “re” han trabajado, entre otros, Zaffaroni, Alagia y Slokar (2000).

10. Un análisis muy interesante sobre la ambivalencia del término griego *pharmakon* que significaba tanto el veneno como el remedio y/o antídoto, puede verse en: Derrida, J. (1997), “La farmacia de Platón”, en *La Diseminación, Fundamentos*, Madrid y; en: Resta, E. (1995), *La certeza y la esperanza*, Paidós, Barcelona.

11. Ver Cover, 2002, 113-156.

fenómeno. La feroz disputa en torno a la despenalización del aborto, cuando el *statu quo* demostraba que los efectos del Código Penal no eran la criminalización efectiva de la práctica, sino su reclusión a la clandestinidad. El lenguaje bélico a la hora de enfrentar el problema de las drogas y otros fenómenos caracterizados como *flagelos sociales*. La ya mencionada perplejidad de los penalistas que fatalmente asumen la irracionalidad punitiva, pero cuyos discursos reductores sucumben a la fuerza política de la expansión penal o incluso las miradas republicanas que apuestan a interpelar la expropiación burocrática de los conflictos, pero carecen de arraigo práctico y social. La violencia del espacio carcelario, que ya no puede ser negada, ocultada ni dulcificada por la ficción de la proporcionalidad de los delitos y las penas. Esa dosificación del remedio según parámetros de utilidad, la pena como (des) medida. Las contradicciones, o la dualidad de los Estados nación modernos, entre el imaginario del gobierno de la ley y el de la soberanía, sea en las políticas migratorias y/o en la llamada guerra contra el terror (y los riesgos del desplazamiento hacia terrorismo de Estado). Entre muchas otras paradojas, que implosionan con todos los compromisos del Estado de derecho con los Derechos Humanos.

## Bibliografía

- Acevedo Guerra, J. (2010). La frase de Heidegger "La ciencia no piensa", en el contexto de su meditación sobre la era técnica. *Revista de filosofía*, 66, 5-23.
- Atria, F. (2016). *La forma del derecho*. Buenos Aires: Marcial Pons.
- Beccaria, C. (2015). *Tratado de los delitos y de las penas*. Madrid: Universidad Carlos III de Madrid. (Trabajo original publicado en 1764).
- Binder, A. (2011). *Análisis político criminal*. Buenos Aires: Astrea.
- Bourdieu, P. (1991). Les juristes, gardiens de l'hypocrisie collective. En F. Chazel y J. Commaille (Dir.), *Normes juridiques et regulation sociale*. París: LGDJ.
- Castoriadis, C. (2007). *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquets.
- Cover, R. (2002). *Derecho, narración y violencia. Poder constructivo y poder destructivo en la interpretación judicial*. Barcelona: Gedisa.
- Derrida, J. (1992). Fuerza de ley: el "fundamento místico de la autoridad". *Doxa*, 11, 129-191.
- Derrida, J. (1997). *La Diseminación*. Madrid: Fundamentos.
- Dodds, E. R. (1997). *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza.
- Durkheim, E. (2007). *La división del trabajo social*. Ciudad de México: Editorial Colofón.
- Ferreira, M. (2008). Modernidad, individuo y diversidad funcional: una infundamentación ética. *Intersticios. Revista sociológica de pensamiento crítico*, 2(2), 3-13
- Fitzpatrick, P. (2006). Legalidad Terminal. *Revista Crítica Jurídica*, 25, 297-304.
- Foucault, M. (1969). Nietzsche, Freud, Marx (ponencia traducida por Carlos Rincón). *Eco*, 113/5, TXIX, n 5-6-7. Bogotá.
- Freud, S. (1974). Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis [1932]. *Obras Completas*. Madrid: Ed. Biblioteca Nueva.
- Gargarella, R. (2016). *Castigar al prójimo, por una refundación democrática del derecho penal*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Girard, R. (2005). *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama.
- Grimal, P. (2008). *Diccionario de mitología griega y romana*. Paidós.

- Grüner, E. (2002). *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*. Buenos Aires: Paidós.
- Grüner, E. (2005). *La Cosa política o el acecho de lo Real*. Buenos Aires: Paidós.
- Grüner, E. (2021). La tragedia, o el fundamento perdido de lo político. En *Lo sólido en el aire. El eterno retorno de la crítica marxista*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO.
- Heidegger, M. (2007). *Filosofía, Ciencia y Técnica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria de Chile.
- Kahn, P. (2001). *El análisis cultural del derecho. Una reconstrucción de los estudios jurídicos*. Barcelona: Gedisa.
- Kahn, P. (2005). *Violencia Sagrada. Tortura, terror y soberanía* (Colección de Ciencias Jurídicas). Buenos Aires: Yale Law School-UP.
- Legendre, P. (2016). La otra dimensión del derecho. *Derecho PUCP*, 77, 63-84.
- Luhmann, N. (1960-1985). El enfoque sociológico de la teoría y práctica del derecho. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 25. Granada: Universidad de Granada.
- Luhmann, N. (1990). *Sociedad y sistema: la ambición de la teoría*. Barcelona: Paidós.
- Mauss, M. (1979). Esbozo de una teoría general de la magia. En *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos.
- Negri, A. (1993). *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*. Barcelona: Editorial Anthropos.
- Resta, E. (1995). *La certeza y la esperanza*. Barcelona: Paidós.
- Tonkonoff, S. (2019). *La oscuridad y los espejos. Ensayos sobre la cuestión criminal*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Pluriverso ediciones.
- Weber, M. (2002). *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Zaffaroni, E. R.; Alagia, A. y Slokar, A. (2000). *Derecho penal. Parte general*. Buenos Aires: Ediar.

---

**Cita sugerida:** Lanusse Noguera, M. y Paschkes Ronis, M. (2021). Sobre el derecho y la violencia. Esa (escurridiza) pareja de amantes que no se deja pensar. *Minerva. Saber, arte y técnica*, V(2), diciembre 2021-junio 2022. Instituto Universitario de la Policía Federal Argentina (IUPFA), pp. 44-55.

---

**\* LANUSSE NOGUERA, MÁXIMO**

Director de la carrera de Abogacía del Instituto Universitario de la Policía Federal Argentina (IUPFA). Docente de Filosofía del Derecho. Abogado por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Posgrado en Derecho Penal, Universidad de Palermo (UP). Doctorando en Derecho, Universidad de Palermo.

**\*\* PASCHKES RONIS, MATÍAS**

Licenciado en Sociología por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Magister en Psicoanálisis, Universidad Kennedy. Doctor en Antropología Social, Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales, Universidad de San Martín (EIDAES/UNSAM). Docente de la UBA y del IUPFA.