

DISCURSO JURÍDICO Y LOS POSTULADOS DE LA IMAGEN DOGMÁTICA DEL PENSAMIENTO: ¿ES POSIBLE UNA APROXI- MACIÓN?

FRANCISCO BASSI DÍAZ*
UNIVERSIDAD DE CHILE, CHILE
fcobassi@ug.uchile.cl

RESUMEN: El presente artículo tiene por objeto ofrecer, desde una aproximación a la lectura efectuada por François Zourabichvili, un acercamiento a los elementos críticos identificados por Gilles Deleuze en relación a la denominada imagen *dogmática*, moral u ortodoxa del pensamiento, de modo tal de evaluar las condiciones bajo las cuales podría formularse una hipótesis que comprendiera al discurso jurídico como una forma continuada e institucionalmente distribuida de replicación, restitución y normalización del modelo de reconocimiento.

Palabras clave: *discurso jurídico, imagen dogmática del pensamiento, modelo de reconocimiento.*

LEGAL DISCOURSE AND POSTULATES OF THE DOGMATIC IMAGE OF THOUGHT: IT'S AN APPROACH POSSIBLE?

ABSTRACT: This article offers, from an approximation to the reading made by François Zourabichvili, an approach to the critical elements identified by Gilles Deleuze in relation to the dogmatic, moral or orthodox image of thought, in order to evaluate the conditions under which a hypothesis could be formulated that understood the legal discourse as a continuous and institutionally distributed form of replication, restitution and normalization of the model of recognition.

Keywords: *legal discourse, dogmatic image of thought, model of recognition.*

* Abogado, Licenciado en Ciencias Jurídicas y Sociales, Universidad de Chile. Estudiante del Magíster en Derecho Privado de la Universidad de Chile.

“El mundo exterior se vuelve interesante cuando se hace signo y pierde así su unidad tranquilizadora, su homogeneidad, su apariencia verídica”

François Zourabichvili¹

1. EL SIGNO COMO VIOLENCIA EJERCIDA SOBRE EL COMPUESTO DE SIGNIFICACIONES EXISTENTE

“La paradoja se encuentra, entonces, en que la peculiar perversidad de los hechos imputables a la máquina de exterminio del tercer Reich sólo se deja reconocer en atención a ellos mismos: ningún estándar de evaluación preexistente parece capaz de resistir su subsunción. Y según Schmitt, esto podía explicarse recurriendo a las mismas palabras con las que un célebre legislador de la antigüedad habría respondido a la pregunta de por qué su ley penal no contemplaba el parricidio como delito específico: uno no debería siquiera nombrar tales crímenes atroces ni sugerir la posibilidad de su ocurrencia”².

El terror es la nada. Absorto, el discurso jurídico intentará, en su sola reflexión, en su pura forma de interioridad, reasignar conceptualmente y determinar el estatus del campo de heterogeneidad de los “crímenes del nacionalsocialismo” como ingénitos objetos captados, o potencialmente captables, para distribuirlos en sus propios límites de significaciones homogéneas. No hay, empero, castigo pensable, norma de prohibición, pena ni expiación posibles. Sin respuesta, en el silencio, no es la ausencia de una percepción adecuada de la dimensión exacerbada de sus enunciados epistémicos, sino su incapacidad, su impotencia discursiva para evaluar la presencia del signo, para transformar sinuosamente el *horror* del acontecimiento en predicado:

“(…) Como está escrito en los papeles de Lewental, “la verdad entera es mucho más trágica, aún más espantosa...” ¿Más trágica, más espantosa? ¿En relación a qué?”³.

La paradoja adquiere su máxima fulguración. La aporía detiene, sorprende, pasma. El exterminio nazi, como una especial y radicalizada forma de genocidio, no ha resistido lectura alguna desde el lenguaje del derecho, *debiendo* resistirla. Antes que un “crimen”, en un plano inmediatamente previo y excluido, emerge la producción de torpes vibraciones de un réquiem de execración ontológica. La horca, el empalamiento, –Jodl y Frick colgados

¹ ZOURABICHVILI, François. *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento*. Trad. Irene Agoff. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2004. p. 51.

² MAÑALICH, Juan Pablo. *Terror, pena y amnistía*. Santiago: Flandes Indiano, 2010. p. 18.

³ AGAMBEN, Giorgio. *Lo que queda de Auschwitz*. Valencia: Editorial Pre-textos, 2005. p. 9.

sin rostro—, no solo admitirían ser descritas como formas ingenuamente ridículas de homogeneizar o identificar la *masacre*, como traducciones o desciframientos impropios de la promesa de un nuevo equilibrio institucional, sino que desplazarían indefinidamente todo eventual contenido trascendente o ideal, toda profundidad de sentido.

Desde este inútil gesto de apropiación, ¿cómo podría adquirir consistencia *normativa* cualquier pretensión de reparación, castigo, retribución o justicia, sin que sea afectada la absoluta heterogeneidad de los hechos del “terror nacionalsocialista”? El conjunto de reglas de enunciación bajo las cuales se constituye el orden del discurso jurídico, se desempeñará aquí como un operador conceptual que solo podrá producir o realizar, con obstinada persistencia, una correspondencia imposible: localizado el *encuentro* con el “holocausto” fuera de los límites del *pensée juridique*, en un plano de exterioridad radical, el sistema de signos ejercerá una extraordinaria violencia sobre el “compuesto *–jurídico–* de significaciones existente”⁴. Esa violencia, esa fuerza activa que lo colocará en estado de afectación involuntaria, en estado de exterioridad, de torpor, implicará, sin más, un llamado permanente y absolutamente continuado a producir sentido. El *terror* es una vacuidad expresiva, lo no representable y su consistencia: lo indecidible⁵.

Deleuze afirma, en “Proust y los signos”, que “la unidad de cada mundo estriba en que forman sistemas de signos emitidos por personas, objetos, materias (...) la pluralidad de los mundos radica en que estos signos no son del mismo género, no aparecen de la misma forma, no se dejan descifrar del mismo modo y no tienen una relación idéntica con su sentido”⁶. La remisión a la formación del “sistema de signos” implicados en la *criminalidad* nazi y su heterogeneidad, en su condición de mundo *–del horror–* posible pero demandando sentido, no pretende constituir una analogía sistematizada de la crítica deleuziana a la imagen dogmática del pensamiento o a su capacidad —o incapacidad— para afirmar las condiciones de su relación con el *afuera*, sino que una consecuencia posible, medianamente probable, quizá torpe o extrañada, de ese modo en que, como una derivación envuelta, implicada y realizada por el propio método de la filosofía, el discurso jurídico como “saber”, como elemento de lo verdadero, representa una de sus más evidentes distribuciones. El derecho, el pensamiento jurídico, cuenta precisamente como esos “amigos”, radicalmente institucionalizados, que comunican y se ponen “de acuerdo acerca de la significa-

⁴ ZOURABICHVILI, François, *op. cit.* (n. 1), p. 62.

⁵ Derrida dirá, precisamente, que lo indecidible “es la experiencia de lo que siendo extranjero, heterogéneo con respecto al orden de lo calculable y de la regla, *debe* sin embargo —es de un *deber* de lo que hay que hablar— entregarse a la decisión imposible, teniendo en cuenta el derecho y la regla”. En: DERRIDA, Jacques. *Fuerza de ley. El “fundamento místico de la autoridad”*. Trad. de Adolfo Barberá y Patricio Peñalver Gómez. Madrid: Editorial Tecnos, 2008. p. 55.

⁶ DELEUZE, Gilles. *Proust y los signos*. Trad. Francisco Monge. Barcelona: Editorial Anagrama, 1972. p. 13.

ción de las cosas y de las palabras” y en que los universales abstractos, las unidades de verdad, son normas⁷.

La “aporía de Auschwitz” se ha escogido como escena introductoria, en su singularidad y en su importancia, o al menos como *fuertza* activa, porque en ella se revela una cesura, cierto informalismo, una incongruencia o dato contrafáctico particular: el orden demanda castigo para los criminales o para la *criminalidad* o *lo* criminal —producción de sentido, reconocimiento, representación—, cuando la única respuesta posible solo puede ser “jurídicamente” elaborada —encuentro como violencia ejercida por el sistema de “signos” en el orden del discurso—. Es la pérdida de perspectiva, la anulación y la ausencia de cualquier elaboración de esa respuesta, la que se desempeña como sustrato esencial de la paradoja:

“(…) el derecho penal, tal como el derecho en general, sólo observa aquello que en virtud de su propia operación está en posición de observar, y esto significa: el derecho penal no sólo no observa todo aquello que no está en posición de observar, sino que además no *se* observa en ese déficit de observación”⁸.

El signo, o la imposibilidad de los mundos posibles que siempre expresa o envuelve, es lo que *fuertza* a pensar. El signo es el objeto de un encuentro fundamental, donde lo encontrado, pudiendo solo ser sentido, es exterior al pensamiento: “(…) lo encontrado es lo que el pensamiento no piensa, no sabe pensar, no piensa todavía”⁹. La *criminalidad* nazi, perfilada como signo o sistema de signos, es el objeto de un encuentro entre el sistema de pensamiento jurídico y un elemento de pura heterogeneidad, extraño y extremadamente disonante, en el que operaría entonces una especie de doble desplazamiento: incapacidad para *normar* o *normativizar* el acontecimiento, y la *caotización* de los elementos compositivos del discurso: “(…) el mundo no tiene afinidad con el pensamiento, se rehúsa a él tanto como él se le rehúsa, puesto que no es todavía pensable y puesto que el pensamiento no tiene todavía deseo de alcanzarlo; y sin embargo ahí se encuentra, a la vez impensado o impensable y debiendo ser pensado, puro *cogitandum*”¹⁰.

La pregunta que debiese ser formulada en esta teatralidad introductoria, en su expresión o en su seducción puramente enunciativa, no descansa aquí, en la indagación acerca de la estructura de *ese* signo, o en su sola particularidad, sino en aquello que permitiría comprender las razones en virtud de las cuales puede ser PENSADO *ese* afuera o *esa* exterioridad. Lo relevante entonces, para efectos de esta reflexión, no es formular una hipótesis sobre la emergencia de sentido como potencial *fuertza* en el discurso jurídico, o desarrollar los alcances de una teoría de las envolturas o implicaciones del signo que violentarían

⁷ *Ibid.*, p. 178.

⁸ MAÑALICH, Juan Pablo, *op. cit.* (n. 2), p. 9.

⁹ ZOURABICHVILI, François, *op. cit.* (n. 1), p. 51.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 51-52.

su compuesto de significaciones, sino que evaluar, solo como una aproximación parcial, las condiciones bajo las cuales ese pensamiento, particular y distribuido, no es capaz de “observarse en ese déficit de observación”. Esas condiciones podrían ser aquellas que Deleuze ha identificado como constitutivas de, o *constituyendo*, una imagen dogmática del pensamiento, y que precisamente el discurso jurídico, paradigmáticamente, replicaría y restituiría bajo un *continuo* propio e institucionalizado. Algunos de los postulados de esa imagen, ese subterráneo modo en que el pensamiento se piensa a sí mismo y sus elementos, serán analizados a continuación a partir de la lectura que François Zourabichvili realiza de la crítica deleuziana.

2. LA IMAGEN DOGMÁTICA, MORAL U ORTODOXA DEL PENSAMIENTO

“La imagen dogmática del pensamiento aparece en tres tesis esenciales: 1.º Se nos dice que el pensador en tanto que pensador quiere y ama la verdad (veracidad del pensador); que el pensamiento como pensamiento posee o contiene formalmente la verdad (connaturalidad de la idea, *a priori* de los conceptos); que el pensar es el ejercicio natural de una facultad, que basta pues pensar «verdaderamente» para pensar con verdad (recta naturaleza del pensamiento, buen sentido, compartido universalmente); 2.º Se nos dice también que hemos sido desviados de la verdad, pero por fuerzas extrañas al pensamiento (cuerpos, pasiones, intereses sensibles). Porque no sólo somos seres pensantes, sino que caemos en el error, tomamos lo falso por lo verdadero. El error: éste sería el único efecto, en el pensamiento como tal, de las fuerzas exteriores que se oponen al pensamiento; 3.º Finalmente, se nos dice que basta un método para pensar bien, para pensar verdaderamente (...)”¹¹.

No existe opción. El pensamiento no escoge la necesidad. Su ausencia, o la pretendida falta de esa elección, garantizarían cierta solución de continuidad, una relación de percepción o descubrimiento entre el pensamiento y la exterioridad. Pensar es, en un primer momento y evidentemente, conocer¹². “El pensamiento, en efecto, no elige lo necesario; es preciso que lo que piensa no dependa de él en absoluto. A esa necesidad, la filosofía la ha llamado verdad”¹³. ¿Puede entonces la filosofía dar cuenta de las condiciones de una afirmación efectiva y una relación auténticamente exterior entre el pensamiento y la verdad? La supuesta independencia del elemento de lo verdadero, ¿es capaz de determinar, de derecho, lo necesario del pensamiento en una relación legítima con su *afuera*? El

¹¹ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*. Trad. Carmen Artal. Barcelona: Editorial Anagrama, 1998. p. 146.

¹² *Vgr.*, para un esbozo de la crítica radical que Nietzsche elabora en relación al sujeto de conocimiento, véase: FOUCAULT, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*. Trad. Enrique Linch. Barcelona: Gedisa Editorial, 2011. pp. 10-33.

¹³ ZOURABICHVILI, François, *op. cit.* (n. 1), p. 14.

problema es que la respuesta se deja describir solo en términos de radicalidad crítica: el pensamiento “interioriza la relación y postula que pensamiento y verdad mantienen una relación íntima o natural”¹⁴.

El pensamiento asigna apriorísticamente, prejuzga, distribuye, en esa posesión formal de lo verdadero, de esos universales abstractos, una relativa forma al *afuera* que lo predetermina a saberse capaz de encontrar la verdad, de articular previamente lo verdadero como necesario. “Mientras el pensamiento quede sometido a esa imagen que ya prejuzga acerca de todo, (...) tiene poca importancia que la filosofía comience por el objeto o por el sujeto, por el ser o por el ente”¹⁵. La afinidad de esa relación, la correspondencia volitiva con lo buscado, la emergencia de ese amor o deseo por lo verdadero, presentaría una orientación originaria o constitutiva que, de derecho, le pertenecería al pensamiento como resultado del ejercicio natural de una facultad. *Amor* o buena voluntad siempre implicarán querer lo verdadero: basta su exteriorización y un método impeditivo de desviación del camino —una recta orientación—. “Haced acto de voluntad, decidid que queréis lo verdadero y estaréis ya en su senda; os faltará un método para evitar contratiempos”¹⁶.

El error, que en la búsqueda de lo verdadero precisamente actúa como factor o causa de desviación de esta orientación natural del pensamiento, pertenecería, como lo necesario, al *afuera*, pero en una relación meramente accidental, contingente y antinatural —al modo de una imagen oposicional de identidades “afuera–bueno” “afuera–malo”—. “El afuera malo está en el exterior y pervierte al pensamiento”¹⁷. Una especie de *causa sui* de la ortodoxia del pensamiento en su propia imagen dogmática, en su captura, descansaría en la prístina idea moral de *bien*, —buena voluntad, amor a lo verdadero, buen sentido—, no solo como vínculo abstracto con la verdad, sino en la persuasión misma de la existencia de ese vínculo. “(...) pues solo la moral es capaz de persuadirnos de que el pensamiento tiene una buena naturaleza, y el pensador, una buena voluntad”¹⁸.

No solo la recta naturaleza del pensamiento, la *connaturalidad* o el buen sentido —pensar verdaderamente— derivan de una interiorización de la relación con la verdad, sino que la articulación trascendente de un modelo, y especialmente, del modelo del reconocimiento. Como *concordia facultatum*, el reconocimiento supondrá alineación, avenencia, un ejercicio de consuno entre facultades diferenciadas “sobre un objeto que se supone es el mismo”¹⁹: presuponiendo la verdad de su objeto, el pensamiento le asignará de antemano su *identi-*

¹⁴ *Ibid.*, p. 15.

¹⁵ DELEUZE, Gilles. *Diferencia y repetición*. Trad. María Delpy y Hugo Beccacese. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2012. p. 204.

¹⁶ ZOURABICHVILI, François, *op. cit.* (n. 1), p. 17.

¹⁷ *Ibid.*, p. 18.

¹⁸ DELEUZE, Gilles, *op. cit.* (n. 15), p. 205.

¹⁹ *Ibid.*, p. 207.

*dad*²⁰. Desvirtuará, degenerará, deformará la relación de absoluta extrañeza con el *afuera* que pretende y debe, en principio, afirmar: se limitará a codificar lo que ya ha identificado, a *reconocer*, para excluir toda posibilidad de pensar la heterogeneidad, lo exterior en términos de genuina diferencia, la *diferencia* en sí misma²¹. Esta normalización, esta operación trascendente de asignación que el modelo de reconocimiento formaliza mediante la subordinación de la *diferencia* a lo idéntico en el pensar representativo, como un falso movimiento, en su pura abstracción, debe suponer la presencia de una antecedente real o divino desde el cual, bajo el estatus de un *afuera* absoluto, sea garantizada esa identidad *a priori* presumida²²: se evidencia así en el modelo de reconocimiento una asociación intrínseca entre ese *afuera*, que es objeto de subordinación, y esa *trascendencia*, por la cual esa subordinación, para constituir el “mundo verídico”, es posible²³ –*afuera trascendente* en que los problemas son también trascendentes: “(...) de aquí deriva la idea humanista y misericordiosa de que los problemas han sido siempre los mismos y constituyen un patrimonio común situado más allá del tiempo”²⁴.

Esta forma de reconocimiento o de representación en la relación *interior* –o exteriormente no afirmada– del pensamiento con la verdad, es aquello desde lo cual la filosofía ha pretendido plantear, en el desarrollo de su imagen ortodoxa, la idea de lo universalmente reconocido. El buen principio, el *comienzo* equívoco, constituye el problema del pensamiento en el orden de indagación de las proposiciones o conceptos primeros que fundan y garantizan la necesidad de aquellos meramente fundados o *segundos*. “La filosofía exige un fundamento como señal de que por fin ha comenzado a pensar, de que ha dejado, en serio, el horizonte de un pensamiento meramente posible”²⁵. Un auténtico comienzo, como abandono real y serio de la *doxa*, exigiría la supresión de todo presupuesto: envuelta

²⁰ “Desde el momento en que el pensamiento interpreta su objeto como realidad, le asigna *a priori* la forma de la identidad: homogeneidad y permanencia”. ZOURABICHVILI, François, *op. cit.* (n. 1), p. 20.

²¹ Así, en el plano del discurso jurídico y de un modo analógico, afirmará Agamben que “el derecho tiene carácter normativo, es “norma” (en el sentido propio de “escuadra”) no porque ordene y prescriba, sino en cuanto debe, sobre todo, crear el ámbito de la propia referencia en la vida real, normalizarla”. AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida I*. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera Valencia: Editorial Pre-textos, 2006. p. 40.

²² Algunas palabras de Schmitt, en el orden del pensamiento jurídico, parecen ser sugerentes en este sentido: “No existe una sola norma que fuera aplicable a un caos (...). Es necesario de todo punto implantar una situación normal, y soberano es quien con carácter definitivo decide si la situación es, en efecto, normal. El derecho es siempre “derecho de una situación”. El soberano crea esa situación y la garantiza en su totalidad”. SCHMITT, Carl. *Teología Política*. Trad. de Francisco Javier Conde y Jorge Navarro Pérez. Madrid: Editorial Trotta, 2009. p. 18.

²³ “En suma, la imagen dogmática del pensamiento se reconoce por el hecho de que éste asocia *afuera* con *trascendencia*, de que remite necesariamente a un *más allá* como garante necesario del *a priori* que él postula e impone aquí abajo”. ZOURABICHVILI, François, *op. cit.* (n. 1), p. 22.

²⁴ *Ibid.*, p. 22.

²⁵ *Ibid.*, p. 23.

en los límites de una figura esférica, empero, la filosofía se vuelve incapaz de comenzar a pensar verdaderamente sin remitir, reconducir o exportar inversamente los presupuestos primeros o fundantes, todo fundamento, al *prefilosófico* sentido común. El *quid* de esa circularidad se deja evidenciar inmediatamente: pensar el comienzo, en términos de fundamento, supone inevitablemente la realización del modelo de reconocimiento, expresado en la *doxa* como forma de remisión y desde el que “la filosofía no logra deshacerse de una afinidad previa con lo que se trata de pensar”²⁶. Y no logra deshacerse, en esa imposibilidad de escapar de la *doxa*, porque fundar supone, no una selección estatutaria de los conceptos, sino la necesidad de la admisión de una “opinión universal” que lo precipitará siempre a un estadio *prefilosófico* –*vgr.* el hombre como animal racional en Descartes o el ser empírico hegeliano–²⁷.

La propuesta deleuziana, en el *delicado* problema del comienzo, aparece constituida por un emplazamiento al abandono o a la renuncia del deseo de posesión de ese buen principio, de su dominio, como en una universal “desfundación”: *effondement* que no solo debe ser enlazado con el rechazo del modelo del reconocimiento, sino que afirmado indefinidamente como un comienzo esencialmente radical. Una filosofía de la *inmanencia*, que sea capaz de afirmar una relación absoluta y auténtica con el *afuera*, comprendido en su heterogeneidad y divergencia, entre lo exterior y el pensamiento, necesariamente debe renunciar a fundar. “Cuando la filosofía renuncia a fundar, el afuera abjura de su trascendencia y se vuelve *inmanente*”²⁸. El lugar de un verdadero comienzo, entonces, se sitúa en la frontera incapturable, inaudita, entre el concepto y el *afuera*, afirmado en su radicalidad, en su exterioridad, del cual el pensamiento extrae, o más bien implica, su necesidad: el comienzo no depende, evidentemente, de la filosofía.

Necesidad, querer, reconocer y fundar constituyen las unidades u operadores conceptuales que François Zourabichvili ha utilizado, en el inicio de su confrontación con el pensamiento de Gilles Deleuze, como medios para efectuar el diagnóstico de la anómala y deformada manera en que el pensamiento se concibe, y se ha concebido, a sí mismo. El abandono de toda *trascendencia*, de las certezas furtivas que han interiorizado la relación del pensamiento con lo verdadero, supone una reivindicación radical del caos en su pura exterioridad: abjurar la representación, el reconocimiento, para conjurar la *inmanencia*. “El caos *caotizza*, y deshace en el infinito toda consistencia. El problema de la filosofía es adquirir una consistencia, sin perder el infinito en el que el pensamiento se sume”²⁹. Desde esa perspectiva, desde la emergencia de la posibilidad de la enunciación de una *nueva* imagen

²⁶ *Ibid.*, p. 25.

²⁷ DELEUZE, Gilles, *op. cit.* (n. 15), pp. 201 y ss.

²⁸ ZOURABICHVILI, François, *op. cit.* (n. 1), p. 27.

²⁹ ZOURABICHVILI, François. *El vocabulario de Deleuze*. Trad. Víctor Goldstein. Buenos Aires: Atuel, 2007. p. 71.

del pensamiento, o al menos desde el rechazo de su perfil dogmático u ortodoxo, surge el análisis deleuziano, fragmentario o total, del *signo* como objeto fundamental, ya no de un reconocimiento, sino de un *encuentro*: “(...) encuentro es el nombre de una relación absolutamente exterior donde el pensamiento entra en relación con lo que no depende de él (...). Cuando el pensamiento, en cambio, asume las condiciones de un encuentro efectivo, de una auténtica relación con el afuera, afirma lo imprevisible o lo inesperado, se instala sobre un suelo movable que él no domina, y en él obtiene su necesidad”³⁰.

Estas condiciones y postulados que envuelven el análisis del pensamiento en la interiorización de su relación con el *afuera*, con lo verdadero, con el *signo*, en su propia captura y que afirman o constituyen esa imagen del pensamiento denominada *dogmática* o moral, son replicadas y restituidas, como un *continuo* y en formas institucionalmente distribuidas, en el orden de los distintos “saberes” o “discursos”. Sin embargo, como una especial forma de prevención, en esa perspectiva de indagación o lectura no podría asumirse como un criterio adecuado de análisis, sin exacerbar inapropiadamente el riesgo de reivindicar el modelo del reconocimiento o representacional, una especie de *subordinación* de esos “saberes” o “discursos” a la filosofía: es la determinación de las condiciones bajo las cuales ese *continuo*, esa *persistencia* de los elementos que constituyen la imagen dogmática del pensamiento en el orden de esos discursos y saberes, y especialmente en el pensamiento jurídico, podría ser identificada como un dispositivo crítico o propositivo, sin que la filosofía deba ser asumida necesariamente como un meta-discurso o meta-saber.

3. CLAUSURA

La enunciación de la *criminalidad nazi*, o de lo *criminal* en la heterogeneidad de los “hechos del terror nacionalsocialista”, permitiría advertir que, ante el advenimiento de ciertos *signos*, o sistemas de signos, se produce inevitablemente una fisura, un quiebre especialmente relevante y paradójico en el orden del discurso jurídico: su dimensión es tan extraordinaria y radicalmente excesiva, que el derecho no puede siquiera *observarlo*, *debiendo* hacerlo. ¿Podría ser identificado entonces ese déficit de observación desde el propio pensamiento jurídico? ¿Qué permitiría explicar, al menos desde una aproximación parcial, que el discurso jurídico se disponga en ese particular *encuentro*, absorto, bajo un absoluto estado de torpor?

Hemos intentado examinar, desde la lectura zourabichviliana de Deleuze y en la especial brevedad que envuelve este ejercicio de escritura, algunos de los postulados que constituyen los elementos de la imagen *dogmática* u ortodoxa del pensamiento, para operar, acaso, inversamente: a partir de su identificación o análisis, elaborar, y no comprobar o

³⁰ ZOURABICHVILI, François, *op. cit.* (n. 1), pp. 34-35.

falsear, una hipótesis teórica. Y esta hipótesis, esencialmente circunstancial, incluso tosca y contingente, postularía la posibilidad de evaluar el discurso jurídico, a partir de la crítica deleuziana, como una forma *continuada* e institucionalmente distribuida de replicación y restitución de los elementos que configurarían la imagen *dogmática* del pensamiento. La propuesta, solo ante la afirmación de la plausibilidad de esa lectura, podría desde ya intentar articularse: comenzar a *repensar* el derecho, la verdad de las formas jurídicas, el pensamiento jurídico, quizás, como un discurso o sistema de pensamiento en que el modelo del reconocimiento o de la representación no sean *normalizados* como elementos que compriman o nieguen, institucionalmente, una auténtica relación con la heterogeneidad, con el *afuera*, con la radicalidad de lo exterior.

BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, Giorgio. *Lo que queda de Auschwitz*. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Editorial Pre-textos, 2005.
- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida I*. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Editorial Pre-textos, 2006.
- DELEUZE, Gilles. *Proust y los signos*. Trad. Francisco Monge. Barcelona: Editorial Anagrama, 1972.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*. Trad. Carmen Artal. Barcelona: Editorial Anagrama, 1998.
- DELEUZE, Gilles. *Diferencia y repetición*. Trad. María Delpy y Hugo Beccacese. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2012.
- DERRIDA, Jacques. *Fuerza de ley. El "fundamento místico de la autoridad"*. Trad. de Adolfo Barberá y Patricio Peñalver Gómez. Madrid: Editorial Tecnos, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*. Trad. Enrique Linch. Barcelona: Editorial Gedisa, 2011.
- MAÑALICH, Juan Pablo. *Terror, pena y amnistía*. Santiago: Flandes Indiano, 2010.
- SCHMITT, Carl. *Teología Política*. Trad. de Francisco Javier Conde y Jorge Navarro Pérez. Madrid: Editorial Trotta, 2009.
- ZOURABICHVILI, François. *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento*. Trad. Irene Agoff. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2004.
- ZOURABICHVILI, François. *El vocabulario de Deleuze*. Trad. Víctor Goldstein. Buenos Aires: Atuel, 2007.