

ENTREVISTA

---

ENTREVISTA A ANÍBAL D'AURIA:  
PENSANDO EL DERECHO HASTA SUS LÍMITES

INTERVIEW WITH ANÍBAL D'AURIA:  
PUSHING LAW TO ITS LIMITS

ENTREVISTA A ANÍBAL D'AURIA:  
PENSANDO O DIREITO ATÉ AOS SEUS LIMITES

ANÍBAL D'AURIA\*  
JUAN PABLO CALVACHE SEPÚLVEDA\*\*

Recibido: 20 de mayo de 2025 - Aceptado: 22 de septiembre de 2025 -  
Publicado: 30 de noviembre de 2025  
DOI: 10.24142/RAJU.V20N41A19

## Resumen

Aníbal D'Auria es, hoy, uno de los académicos más importantes de Buenos Aires, Argentina, en el campo de la Filosofía del Derecho y la Filosofía Política. Su formación analítica en la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires, junto con su rigurosidad en el ámbito filosófico, lo ha llevado a desarrollar su pensamiento

**Cómo citar:** D'Auria, A. A., & Calvache Sepúlveda, J. P. (2025). Entrevista a Aníbal D'Auria: pensando el derecho hasta sus límites. *Ratio Juris* (UNAULA), 20(41). Recuperado a partir de <https://publicaciones.unaula.edu.co/index.php/ratiojuris/article/view/1813>, DOI: 10.24142/raju.v20n41a19

\* Profesor titular de Teoría del Estado en la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Doctor y Posdoctor de la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires, Argentina.

\*\* Abogado. Egresado de la Maestría en Filosofía del Derecho y doctorando en Derecho en la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires, Argentina.

en distintos ejes, entre los que destacan la relación entre derecho y anarquismo, la Teoría del Estado y la Filosofía del Derecho, entre otros. En la entrevista que sigue abordamos —al menos de manera introductoria— algunos de estos ejes, entre los cuales, a mi juicio, resalta la precisión semántico-pragmática de la palabra “crítica” en la Filosofía del Derecho y en la filosofía en general. Su pensamiento, además del valor de los contenidos desarrollados, nos muestra un método aplicable a distintos campos disciplinares y científicos, que se resume en preguntarnos por los condicionantes y supuestos implícitos —o no dichos— del objeto de estudio que se esté abordando. La metodología empleada consistió en la formulación de preguntas abiertas, que Aníbal D'Auria no solo responde con precisión, sino que además explicó y ejemplificó de manera suficiente.

**Palabras clave:** derecho, Filosofía del Derecho, crítica.

## Abstract

Aníbal D'Auria is, today, one of the most important academics in Buenos Aires, Argentina, in the field of philosophy of law and political philosophy. His analytical training at the Faculty of Law of the University of Buenos Aires, together with his rigor in the philosophical field, has led him to develop his thinking in different axes, among which the relationship between law and anarchism, the theory of the State and the philosophy of law, among others, stand out. In the interview that follows, we address—at least in an introductory manner—some of these axes, among which, in my opinion, the semantic-pragmatic precision of the word criticism in the philosophy of law and in philosophy in general stands out. His thinking, in addition to the value of the content developed, shows us a method applicable to different disciplinary and scientific fields, which is summarized in asking ourselves about the conditions and implicit – or unsaid – assumptions of the object of study that is being addressed. The methodology used consisted of the formulation of open questions, which Aníbal D'Auria not only answered precisely, but also explained and exemplified sufficiently.

**Keywords:** Law, philosophy of law, criticism.

## Resumo

Aníbal D'Auria é, hoje, um dos acadêmicos mais importantes de Buenos Aires, Argentina, na área de filosofia do direito e filosofia política. A sua formação analítica na Faculdade de Direito da Universidade de Buenos Aires, aliada ao seu rigor no campo filosófico, levou-o a desenvolver o seu pensamento em diferentes eixos, entre os quais se destacam a relação entre o direito e o anarquismo, a teoria do Estado e a filosofia do direito, entre outros. Na entrevista que se segue abordamos —pelo menos de forma introdutória— alguns desses eixos, entre os quais se destaca, a meu ver, a precisão semântico-pragmática da palavra crítica na filosofia do direito e na filosofia em geral. O seu pensamento, para além do valor dos conteúdos desenvolvidos, mostra-nos um método aplicável a diferentes campos disciplinares e científicos, que se resume em interrogar-nos sobre as condições e pressupostos implícitos —ou não ditos— do objeto de estudo que se aborda. A metodologia utilizada consistiu na formulação de questões abertas, às quais Aníbal D'Auria não só respondeu com precisão, como também explicou e exemplificou suficientemente.

**Palavras-chave:** Direito, filosofia do direito, crítica.

Entrevistado: Aníbal D'Auria - A. D.

Entrevistador: Juan Pablo Calvache Sepúlveda – J. P. C. S.

J. P. C. S.: Previo a introducirnos a tu pensamiento, quisiera que nos hablaras un poco de tu formación y recorrido académico, y también de tu posición en la Universidad de Buenos Aires.

A. D.: Estudié Derecho cuando terminé la escuela secundaria, a partir de los 18 años, casi por descarte de otras carreras. Más o menos a mitad de la carrera descubrí que no me gustaba, pero por una razón u otra la terminé. Pensé que me interesaba la ciencia política, pero cuando hice los cursos superiores del Diplomado en Ciencia Política en FLACSO también descubrí que no me satisfacía del todo. Lo que me interesaba propiamente era la Filosofía Política; entonces hice la carrera de Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (UBA), que fue mi segunda carrera.

Antes de entrar en la carrera de Filosofía había obtenido por concurso un cargo de profesor adjunto en Teoría del Estado en la Facultad de Derecho. Así que mientras enseñaba en la Facultad de Derecho estudiaba en la Facultad de Filosofía. Después me doctoré en el 2004, casi al mismo tiempo que terminaba la carrera de Filosofía. No me acuerdo qué fue antes o qué fue después.

En la Facultad de Derecho tuve casi desde siempre una dedicación exclusiva a la docencia y la investigación. Nunca ejercí de abogado. Al momento de recibirme de abogado había en la Universidad un sistema de becas de investigación en el que uno podía iniciarse en la carrera de investigador científico, y tuve la suerte de ganar una de esas becas. Y así comencé como investigador gracias a esa primera beca de 1988 a 1990. Era una beca de iniciación en la investigación científica (creo que ahora ese programa es diferente). Mi tema de investigación era sobre cooperativismo y democracia, que fue lo primero que produje y que publiqué años después. Luego, de 1990 a 1993, tuve mi segunda beca de investigación. Esa era una beca de perfeccionamiento en la investigación científica, y mi tema fue el clientelismo político. De ahí salió mi primer libro, publicado en 1994.

Por otro lado, ya era profesor adjunto regular de Teoría del Estado desde 1992, creo, y con dedicación exclusiva en ese cargo desde 1995. Y así seguí hasta el 2014, año en que accedí por concurso al cargo de profesor regular titular de la misma materia, siempre en la UBA. Hice el posdoctorado en el 2015, cuyo resultado fue el libro *La crítica radical del derecho*.

En cuanto a las personas que influyeron más directamente en mi formación, digamos que tuve mucha relación personal y amistosa con Óscar Correas, un argentino exiliado en México y que desarrolló su carrera académica allá; con él mantuve durante mucho tiempo charlas interesantísimas sobre Kelsen, Marx, Kant y Hume, temas que a él le interesaban mucho. Por otro lado, localmente, mi mentor y amigo fue Mario H. Resnik, también profesor de Teoría del Estado, a quien conocí tempranamente en los ámbitos del cooperativismo.

J. P. C. S.: Sé que has escrito sobre muchos temas, tales como derecho y tango, metáforas y cultura política, Filosofía del Derecho, anarquismo, y derecho, Teoría del Estado, entre otros, ¿cuáles son esos grandes ejes introductorios al pensamiento de Aníbal D'Auria?

A. D.: Bueno, si lo decís así, queda la idea de que es todo junto y superpuesto, pero fue una sucesión de temas a través del tiempo, deslizamientos temáticos que se fueron dando en un proceso temporal más o menos prolongado. Como te decía, mi primer interés, mi primer trabajo académico, digamos, más o menos serio y responsable, fue sobre cooperativismo y democracia. El segundo fue sobre clientelismo político, un trabajo más bien de corte empírico, sobre las redes clientelares y el mecanismo circular que produce y reproduce dependencia entre caciques políticos y clientelas políticas; sobre cómo la pobreza y la ineficiencia administrativa realimentaban ese círculo de dependencia.

Después, ya dentro del programa oficial de UBACyT y como director de proyecto, el primer tema fueron las discursividades políticas, sobre todo sobre las fundamentaciones de las normas en el Parlamento. De ahí salió un libro que se llamó *Las razones de nuestros representantes*, un trabajo colectivo. Esa fue nuestra primera aproximación a los problemas del lenguaje político. Después hicimos un proyecto (digo hicimos porque yo era director de un grupo, que más o menos sigue hasta el día de hoy, con bajas, incorporaciones y salidas) sobre derecho y política. De allí salió un libro publicado por la editorial La Ley, donde analizábamos cómo diversos teóricos y pensadores abordaban en sus obras la zona gris donde la política se transforma en derecho y el derecho incide en la política; esa zona intermedia que, en la realidad, nunca es tan fácil de deslindar, como puede parecer desde la teoría. Y recuerdo que, como consecuencia de ese trabajo, iniciamos luego un proyecto al cual nos dedicamos ya mucho tiempo, mucho más tiempo; un tema que a mí me inquietaba desde la juventud, desde aquel primer trabajo de cooperativismo y democracia: el pensamiento anarquista.

Y descubrí, y descubrimos varios, un mundo filosóficamente fascinante, más allá de la simpatía o antipatía que cada cual podía sentir por el anarquismo como corriente de pensamiento político; una cantera de ideas interesantísimas, generalmente dejadas de lado en los ámbitos académicos, a lo mejor por prejuicios o por desconocimiento. En fin, nos dedicamos mucho tiempo al estudio del anarquismo, del pensamiento anarquista, lo que dio lugar a un libro que tuvo relativo éxito: *El anarquismo frente al derecho*, que es una publicación colectiva del año 2007. Después continuamos con ese tema varios años. Hemos publicado diversos textos sobre el anarquismo.

En los últimos tiempos, para mí fue todo un hallazgo estimulante la obra de Hans Blumenberg, filósofo alemán que murió hace algunos años y no muy difundido en nuestro medio. Su interés filosófico se focaliza en el papel de las metáforas en la estructuración de los sistemas teóricos, como un piso previo al discurso conceptual. Blumenberg se ha interesado más en la historia de la ciencia, pero a mí me pareció algo novedoso ensayar el mismo tipo de trabajo para aplicarlo a las discursividades políticas. Esto nos devolvió al tema del lenguaje en la construcción política, tema que ya nos había convocado en años tempranos y al que ahora retornábamos con nuevas herramientas conceptuales. Y de ahí salió el libro colectivo *Metáfora y política*, que contiene un trabajo mío, introductorio al pensamiento de Blumenberg, y después una serie de ensayos de otros investigadores del grupo. Y es este el tema con el que seguimos más o menos en la actualidad, abriéndonos más a pensadores poslacanianos, sobre todo los que se han centrado en la teorización del populismo, como Laclau, Žižek y Butler.

Claro que mi interés siempre fue más la Filosofía Política que lo que habitualmente se conoce como Filosofía del Derecho, en el sentido limitado en que se entiende el término en los departamentos académicos de hoy en día. Rousseau, Proudhon, Bakunin, Max Stirner son tal vez los pensadores que más me han despertado el interés; y en el campo estrictamente jurídico, Hans Kelsen, de quien me siento muy cercano (claro que con una lectura particular muy parecida o muy afín a la que hacía de él Óscar Correas).

J. P. C. S.: Al inicio mencionaste el libro *La crítica radical del derecho*, en el que logras hacer una distinción de tipo semántico muy interesante entre iusnaturalismo, iuspositivismo y crítica. Para empezar, quisiera que nos hables un poco sobre esa distinción.

A. D.: Esa distinción que vos mencionas da cuenta de mi formación analítica. Lo que es raro es que no se la haga habitualmente en los ámbitos

académicos. A veces, las discusiones entre los que se llaman iusnaturalistas, iuspositivistas y críticos parecen volverse más enfervorizadas debido a desacuerdos semánticos, a la polisemia de muchos de sus términos o a simples confusiones en el planteamiento del problema. Por ejemplo, la palabra iusnaturalismo se utiliza de maneras muy diversas (v. gr. como contractualismo político, como platonismo jurídico, como confusión entre uso normativo y uso informativo del lenguaje, etc.), y lo que yo propongo en ese libro es que limitemos su sentido a las corrientes que se preguntan acerca de cómo debería ser el derecho positivo; o sea, la cuestión ético-política del derecho justo, si se quiere, o de la sociedad justa. A mi entender, este es un tema más propio de la Filosofía Política que de la Teoría del Derecho.

Por su parte, “positivismo” es una palabra que también tiene una considerable polisemia, no solo en el ámbito filosófico general, sino también en el más acotado ámbito jurídico. En el terreno de la Teoría del Derecho, el término, por lo general, se refiere simplemente al método y el objeto de estudio; esto es, si uno quiere constituir el estudio del derecho como una disciplina más o menos científica tiene que centrarse en el derecho positivo, lo que no significa que deba aprobarlo o no moralmente. La cuestión que motiva al jurista positivista es cuál es el derecho vigente, no cómo debería ser. Claro que esto no quiere decir que la del jurista positivista sea puramente una actividad constatativa (la dogmática del derecho) porque una ciencia dogmática del derecho, como toda ciencia, requiere también y previamente un aparato conceptual técnico y general, tarea que corresponde, precisamente, a la Teoría del Derecho, no a la Filosofía del Derecho, que podemos pensarla como algo más amplio.

Por último, “crítica” también es un término que puede dar lugar a malos entendidos, y este es el punto para mí más importante, porque veo que los que se llaman “críticos jurídicos” usan la palabra “crítica”, por lo general, de una manera muy vaga. Algunos, por ejemplo, la entienden como simple discurso alternativo, lo que no aporta mucho, ya que el iusnaturalismo y el iuspositivismo pueden ser discursos alternativos, también, según el contexto; cualquier discurso que no sea oficial o hegemónico es alternativo: el iuspositivismo puede ser un discurso alternativo en los ámbitos académicos donde prevalece el iusnaturalismo, y viceversa. Creo que cuando se asimila “crítica” a discurso alternativo se confunde el efecto posible, esperable y frecuente de la crítica, o en todo caso, una de sus características accesorias, con el concepto o las características definitorias. En otras palabras:

que todos los discursos críticos suelen ser alternativos no quiere decir que todo discurso alternativo sea crítico. Es como la falacia de inferir que “todo lo que brilla es oro” a partir de que “el oro brilla”.

Por mi parte, me aferro al concepto de crítica que la filosofía ha construido, por lo menos, desde Kant en adelante, que es un término filosófico técnico. No consiste en hablar mal de algo ni tampoco es analizar algo (como hace el llamado “crítico de arte”). En sentido técnico filosófico, la crítica es un modo de reflexión o indagación que se remite a una tradición filosófica que va, en líneas muy generales, de Kant, pasando por Marx, hasta la Escuela Crítica de Frankfurt. En esta tradición del pensamiento, la crítica es preguntarse acerca de las condiciones de posibilidad, de los presupuestos, de lo que está oculto o inadvertido implícitamente detrás de un discurso; de aquello que una teoría o postura da por supuesto, incluso de manera inconsciente; de aquello que, a lo mejor por parecer tan obvio, ni siquiera es cuestionado. Esto es la crítica. Obviamente en Kant la crítica está pensada en términos idealistas porque es un filósofo idealista; pero en Marx y en todo el socialismo y el anarquismo del siglo XIX ya no (tampoco lo es en otros cuantos pensadores, más allá de que sean o no anarquistas o socialistas, como Feuerbach, por ejemplo). De ahí, claro, surge la confusión entre la crítica y el discurso alternativo: como muchos de esos pensadores (especialmente los anarquistas y los socialistas) querían cambiar la sociedad con proyectos sociopolíticos “alternativos”, se terminan confundiendo semánticamente ambos términos. Pero aquellos no eran críticos por eso, sino porque primero cuestionaban, ponían en duda, precisamente los discursos dominantes naturalizados, tratando de sacar a la luz los presupuestos y prejuicios que se daban por asumidos como si fueran incuestionables, por ejemplo, el dogmatismo jurídico de la propiedad privada de los medios de producción, o el dogmatismo cultural de la religión, o el dogmatismo político de la legitimidad del Estado. Lo que hacen Marx y los pensadores críticos de los siglos XIX y XX es tratar de mostrar que estas discursividades, que se pasan por ser indubitables e incluso “científicas”, son meras “ideologías”, es decir, creencias sociales contingentes histórica y socialmente, que están condicionadas históricamente, por ejemplo, por factores de clases. El pensamiento de Freud también es crítico, y no se trata aquí de un hombre de izquierda; más bien era un hombre de centro un poquito conservador. Pero ¿por qué es crítico el psicoanálisis? Porque cuestiona lo que simplemente aparece a la vista (lo consciente) buscando aquello que lo condiciona subterráneamente

(el inconsciente): no somos seres puramente transparentes o racionales, ya que por debajo de nuestra consciencia operan factores que incluso desconocemos, y que el psicoanálisis trata de sacar a la luz. Esto también es crítica, en el sentido técnico del término.

Sin embargo, uno se encuentra que, lamentablemente, en el ámbito jurídico muchos dicen hacer crítica, pero entienden que crítica es simplemente dar su valoración personal, subjetiva, respecto de un derecho o institución; u ofrecer sin más un discurso alternativo. Por esta razón, es frecuente que el término “crítica” sirva solo para encubrir una especie de iusnaturalismo implícito. No es eso la crítica. Claro que cada cual puede hacer con las palabras lo que quiera, pero en este caso resulta bastante engañoso. Si un lector desprevenido, pero con cierta formación filosófica, se encuentra con un texto que dice ser de “crítica del derecho”, puede creer que va a leer un libro donde encontrará una crítica de instituciones jurídicas en el sentido técnico filosófico; pero se decepcionará si lo que encuentra es simplemente una especie de panfleto ético-político. No son todos los casos, claro. Hay muchos “críticos jurídicos” que, si bien no tienen claro el sentido específico del término, sin embargo, hacen “de hecho” crítica en el sentido técnico. Lo que pasa es que no definen la palabra crítica en el sentido que uno esperaría, pero lo que hacen es efectivamente crítica. Otros al revés: dan una definición técnica del término crítica, pero después lo que hacen no es crítica en sentido técnico, sino que simplemente proponen un programa moral o político.

Por último, para volver a mi querido amigo Óscar Correas, muerto hace unos años, digamos que es uno de los pocos que encontré que utiliza la palabra crítica en sentido técnicamente apropiado y que efectivamente hace crítica jurídica en ese mismo sentido filosófico.

En resumen: creo que presentar al iusnaturalismo, al iuspositivismo y a la crítica jurídica como tres escuelas alternativas o competidoras dentro de la disciplina Teoría del Derecho, como si trataran un mismo problema, pero con posturas divergentes, se basa (tal vez no siempre, pero sí generalmente) en una confusión entre tres cuestiones diferentes: el iusnaturalismo se plantea una pregunta axiológica: “¿cómo debería ser el derecho para ser considerado justo?”; el iuspositivismo se plantea una pregunta no axiológica, una cuestión informativa, digamos: “¿cuál es la normativa jurídica vigente y cómo pude conocerla?”, y la crítica jurídica se plantea una cuestión también informativa, no axiológica, pero en un plano diferente al del iuspositivismo: “¿cuáles son los presupuestos o prejuicios no explícitos, esto es, cuáles son

los condicionamientos sociales, políticos e ideológicos no inmediatamente visibles del derecho positivo y sus instituciones?”. Pero creo también que no se debe confundir esta distinción tripartita con el llamado “trialismo jurídico”, que pretende subsumirlas bajo una misma teoría jurídica; por eso yo sugiero, por el contrario, atribuir las a tres diferentes disciplinas: la Teoría de la Justicia (propia de la Filosofía Moral o de la Filosofía Política), la Ciencia del Derecho y la Crítica del Derecho, respectivamente.

J. P. C. S.: Diferencias en la crítica la indagación de las condiciones de posibilidad con la indagación de las condiciones materiales de posibilidad. ¿Nos podrías explicar un poco sobre esa diferenciación?

A. D.: En Kant, que inaugura el sentido técnico filosófico de crítica, la búsqueda de las condiciones de posibilidad del conocimiento (en su famosa *Crítica de la razón pura*) apunta a extraer los supuestos intelectuales, ideales, que posibilitan la experiencia empírica. Sus preguntas eran: ¿cómo es posible el conocimiento científico?, ¿cómo es posible la física de Newton?, ¿cómo es posible el conocimiento empírico? Estas cuestiones le surgieron a Kant después de leer a Hume, quien parecía haber demolido la solidez filosófica de categorías tradicionales como causa-efecto, sustancia-accidente, etc. Para Hume esas categorías eran, digamos, dogmáticas, arbitrarias, meros hábitos psicológicos, ya que no tenían fundamento empírico (por ejemplo, yo no veo la causalidad en sí misma; lo que veo son dos fenómenos diferentes que, por la costumbre de ver que uno suele aparecer antes que el otro, le atribuyo ser su “causa”). Es decir, el empirismo radical de Hume parecía conducir a un escepticismo epistemológico también radical. Ante esto, lo que hace Kant es decirnos que Hume tiene razón al sostener que las nociones de causalidad, sustancia, pluralidad, etc. no están en el mundo empírico... Pero, sin embargo, “son condiciones a priori, ideales, de posibilidad del conocimiento empírico”. Nuestro entendimiento viene ya programado con esas categorías; mejor dicho: nuestro entendimiento consiste precisamente en ese conjunto de categorías (serían doce en total, según la *Crítica de la razón pura*). Sin entendimiento, o sea, sin ese conjunto de conceptos *a priori*, no empíricos, no podríamos tener conocimiento de ningún objeto empírico. No surgen de la experiencia empírica como los conceptos ordinarios (por ejemplo “caballo”, “árbol”) pero son “condición de posibilidad” de su experiencia como objetos de conocimiento empírico.

Este es el idealismo de Kant, denominado idealismo subjetivo o trascendental (término técnico también que no hay que confundir con “tras-

cedente”). No voy a hacer ahora una historia de la filosofía, pero digamos rápida y groseramente que con Hegel se radicaliza el idealismo filosófico, pero luego de él la filosofía dará un importante giro hacia el materialismo filosófico. Y acá es donde aparece lo que podemos llamar una crítica en el sentido materialista, sociológico, digamos. Primero con Feuerbach, en su crítica de la teología y del cristianismo. Por ejemplo, no es Dios quien crea al hombre, nos dice Feuerbach, sino que son los hombres quienes crean a Dios. Es decir, Feuerbach no pretende explicar la existencia del hombre a través de la religión, sino la religión a partir de la existencia (material) del hombre: el paraíso y el infierno no son otra cosa que la proyección inconsciente de los deseos y miedos de un ser vivo sintiente. Acá las condiciones de posibilidad de la religión se buscan en factores muy palpables, como el temor o el deseo de los seres humanos concretos.

Esto que hace Feuerbach en el plano de la religión es lo que buscarán hacer en otros planos (las instituciones políticas, la economía) los grandes pensadores socialistas de la época, como Proudhon, Marx y Bakunin. Por ejemplo, la “crítica” de Marx a la economía política no es decir “qué fea”, “qué mala”. Marx se siente heredero y continuador de los clásicos como Adam Smith o Ricardo, y la idea del “valor-trabajo” la toma de ellos. Lo que Marx hace, en realidad, es mostrar que la Economía Política no es una disciplina como la matemática, no nos provee una verdad eterna y válida en cualquier tiempo y lugar, sino que es una “ciencia” históricamente condicionada por el capitalismo, es decir, por un modo de producción y de distribución clasista que surge en la Modernidad. Marx no está diciendo que el discurso de la Economía Política clásica sea intrínsecamente falso; está diciendo que no hubiera podido surgir un Adam Smith o un Ricardo en el siglo V antes de Cristo, y que tampoco hubiera podido escribirse *La riqueza de las naciones* en el siglo XII. El modo histórico de producción capitalista es condición (material) de posibilidad de la Economía Política como discurso teórico. Pretender, por el contrario, que nos ofrece una verdad inmóvil, inmutable, ya es “ideología”, falsa consciencia, diríamos.

Una crítica parecida al derecho de propiedad ya había hecho Proudhon antes que Marx. Es decir, estos “pensadores críticos” se preguntan por los condicionamientos sociales, económicos, clasistas, etc. de las instituciones y discursividades dominantes. Esta crítica es “materialista” en el sentido de que se pregunta por los factores sociales, históricos, clasistas, económicos —y hoy agregaríamos sexistas— que determinan o “condicionan” el pensamiento, las instituciones y los discursos.

J. P. C. S.: Siguiendo con la misma línea de la crítica, diferencias la crítica al derecho de la crítica a la ciencia jurídica, que muchas veces en el discurso tradicional, en el campo jurídico, se toman como conceptos indistintos. ¿Cómo opera esa relación entre derecho, crítica y ciencia jurídica?

A. D.: Esto es complejo, porque como decís vos, no solamente suelen confundirse derecho y ciencia del derecho, sino que esa confusión, en gran medida, incluso está justificada, pero no por las razones que se suelen creer habitualmente; y justo en este punto es donde la crítica jurídica puede hacer sus aportes. Así que, si me permitís, voy a tratar de ir por partes en esto.

Con la palabra “derecho” tenemos un inconveniente semántico que también presenta, por ejemplo, la palabra “historia”: en ambos terrenos se utiliza una misma palabra para referirse, por un lado, a una disciplina de estudio y, por otro lado, al objeto de esas disciplinas de estudio. Cosa que no pasa, por ejemplo, con la biología o con la matemática. Biología es el nombre de la disciplina y la vida es el objeto que estudia la biología. La matemática es el nombre de la disciplina y los números, podríamos decir, son el objeto de la matemática. En cambio, la palabra “historia” la solemos usar, al mismo tiempo, como el nombre de una disciplina (como sinónimo de historiografía) y como el tema u objeto de esa disciplina (como sinónimo del “pasado”). Con la palabra “derecho” pasa lo mismo: se emplea indistintamente para referirse a un objeto de estudio (el derecho) y a la disciplina que pretende estudiar ese objeto de estudio. Es decir, llamamos derecho al orden normativo jurídico y también llamamos derecho a la disciplina que pretende informar, dar cuenta de cómo es el orden normativo jurídico. Pero, al menos analítica y conceptualmente, ambas cosas son diferentes.

Ahora bien, esta distinción entre la disciplina de estudio y su objeto es necesaria y está muy bien, porque no se puede hacer una ciencia del derecho si no se distingue específicamente, y como paso previo, su objeto de estudio. Pero el problema adicional que parece presentar el derecho (que en general, aunque en diferente medida, lo tienen todas las denominadas ciencias sociales) es que no hay un punto de vista puramente externo, neutral, al fenómeno estudiado, o sea, respecto del objeto de estudio.

Esto es lo que remarcaba la Escuela Crítica de Frankfurt. Un psicólogo social, un sociólogo o un economista, por ejemplo, pueden dar muy buenas y válidas teorías, pero siempre estarán sesgadas, no de mala fe, claro, pero condicionadas por diversos factores históricos, sociales, preconceptuales, etc. Por eso, pensaba Horkheimer, es necesaria la interdisciplinariedad

como forma de control recíproco entre las diferentes ramas de las ciencias sociales; porque una disciplina, por ejemplo la sociología, puede ver precisamente los presupuestos que el economista no pone en duda, ni siquiera se cuestiona. Y el economista puede ver cosas que el sociólogo da por sentadas, y el psicólogo al revés. Por eso es que es necesaria esta interdisciplinariedad cruzada, porque no hay un observador externo a la sociedad y nadie puede verse a sí mismo. Por tal motivo, la crítica solo puede proceder de disciplinas diferentes a la disciplina criticada. Como señalaba Óscar Correas, la crítica del derecho debía fundarse en la semiología y la sociología, por ejemplo. Lo que no quiere decir, claro, que el crítico jurídico debe ser semiólogo o sociólogo diplomado; simplemente quiere decir que al hacer crítica del derecho el investigador ya no actúa como jurista propiamente dicho, sino que adopta el punto de vista de otras disciplinas.

Pero en el campo del derecho, creo que la cosa se complica aún más porque a su vez se trata de una práctica, una técnica, de un obrar que “se hace” al mismo tiempo que se “enuncia”. En principio, como en cualquier disciplina con pretensiones científicas, está bien y es necesaria, como dijimos, la distinción epistemológica entre punto de vista interno (del actor) y externo (del observador). El punto de vista totalmente externo (o marcadamente externo) podría ser, por caso, el de un extranjero que quiere conocer cuál es el ordenamiento jurídico argentino; lo ve desde afuera (literalmente en este ejemplo). Pero cuando uno ya está adentro de ese orden jurídico, cuando sus acciones están ya enmarcadas dentro de él, el derecho ya no se presenta como un simple dato de hecho externo, independiente de los actores. Mis acciones, como argentino que vivo y actúo dentro del ordenamiento jurídico argentino, de alguna manera contribuyen (o no) en la medida en que reproducen (o no) esa normativa jurídica vigente. Y ello es todavía mucho más acentuado en los operadores jurídicos, en los abogados y los jueces. Cuando un juez invoca o cita una norma diciendo: esta norma es válida y, por lo tanto, es una norma jurídica que debo aplicar, de alguna manera también la está convalidando, está haciendo que exista; lo que significa que contribuye performativamente a la existencia de la misma. Como diría Butler, la norma solo mantiene existencia en la medida en que se cite repetidamente. El juez da existencia efectiva a la norma al mismo tiempo que la asume como ya previamente existente, es decir, como válida.

Por eso, la crítica del derecho ha de apuntar tanto al derecho como a la ciencia del derecho. Es más, es acá donde la crítica hace su mayor aporte,

mostrando cómo la distinción entre derecho (objeto) y ciencia del derecho (disciplina de estudio) se desdibuja en la realidad efectiva de la práctica jurídica. Pero de este aporte de la crítica no ha de inferirse que esa distinción no sea correcta analíticamente. Es necesario primero saber distinguir la ciencia del derecho (disciplina de estudio) del derecho (objeto de estudio), para después poder demostrar que la distinción no es tan clara en la práctica. Se entiende que una cosa es la distinción analítica y otra cosa es demostrar cómo en la realidad esas distinciones se contaminan.

Lo que quiero decir es que siempre es necesario tener primero conceptos claros y distinciones analíticas apropiadas. Para comprender lo gris es necesario saber primero el significado de blanco y de negro; solo así puedo después entender las diversas gamas de gris. Invertir las cosas sería confundirlo todo: como partir de la noción de gris para luego decir que lo negro es un gris completamente oscuro, y que lo blanco es un gris completamente claro.

J. P. C. S.: Afirmas que la ciencia del derecho es un discurso informativo y constataivo acerca del derecho, o sea, del objeto de estudio; en ese sentido, ¿considerarías que la ciencia del derecho pudiese ser un metalenguaje?

A. D.: Bien, esas son preguntas muy profundas o complejas porque la distinción analítica entre lenguaje y metalenguaje no está libre de problemas y dificultades. Por un lado, le ha resultado muy útil a Russell para resolver famosas paradojas. Por ejemplo, cuando alguien dice “todo es relativo” parece incurrir en la paradoja de descalificar su propio enunciado (si todo es relativo, también lo es ese enunciado, y, por ende, no todo sería relativo); pero la distinción entre lenguaje y metalenguaje permite despejar esa paradoja: en ese ejemplo, el enunciado “todo es relativo” no puede nunca referirse a sí mismo (o sea, autoincluirse en lo que enuncia), pues para hacerlo ya debería salirse del metalenguaje e incurrir en la paradoja mencionada.

En principio, entonces, la distinción entre lenguaje y metalenguaje es clara y útil. Es evidente para cualquiera que el enunciado “casa es una palabra de cuatro letras” está en el plano del metalenguaje, porque no se refiere a ninguna casa (con techo, puertas y ventanas) sino a la palabra “casa”.

Para responder a tu pregunta, entonces, uno podría pensar, a primera vista, que la relación (o la diferencia) entre derecho y ciencia del derecho equivale a una relación (o diferencia) entre lenguaje y metalenguaje: el derecho hace un empleo normativo o prescriptivo del lenguaje (pues prohíbe, obliga o permite conductas) y la ciencia del derecho nos informa acerca de

esas prohibiciones, obligaciones, etc., del derecho; es decir, la ciencia del derecho tomaría como objeto de estudio al lenguaje del derecho.

Eso puede ser una introducción o presentación didáctica del asunto, pero luego habría que atenuarla o problematizarla; y es una vez más la crítica la que nos permite hacerlo. Primero, porque la distinción entre lenguaje y metalenguaje puede funcionar muy bien ante problemas o cuestiones específicas o particulares, como algunas paradojas clásicas; pero es insostenible a nivel de una concepción general del lenguaje, pues esa distinción se efectúa ya-siempre desde del propio lenguaje; no hay un “afuera” del lenguaje, con lo que la relación entre lenguaje y metalenguaje se invierte: el metalenguaje es ya-siempre lenguaje y toda filosofía general del lenguaje se vuelve autorreferencial, o sea, paradójica. Por otro lado, además, si uno entiende la realidad como una experiencia estructurada a través del lenguaje cualquier empleo del lenguaje ya es un metalenguaje.

Repito: la distinción es clara y útil, pero solo para solucionar algunos problemas concretos, particulares. Aunque en estos casos particulares tampoco es clara y útil siempre.

Hay un ejemplo que pone Zizek con un chiste acerca de un cuadro, que creo que no existe. Es un chiste que circulaba en Europa oriental en la época de la cortina de hierro, un cuadro que teóricamente se titulaba *Lenin en Varsovia*. Pero en el cuadro no aparecía Lenin, sino su esposa en la cama con un joven a su lado. Cuando la gente le preguntaba al guía: “¿Y dónde está Lenin?”, el guía respondía: “En Varsovia”. Este chiste brinda un ejemplo cómico de cómo la diferencia entre lenguaje (en este caso, el significado del cuadro) y metalenguaje (en este caso, el título del cuadro) se desdibuja, o, más bien, que es imposible.

Ese chiste que nos regala Zizek como ejemplo problematizador de la diferencia entre lenguaje y metalenguaje no es solo un caso imaginario; hay muchos ejemplos históricos reales. A Veronese, pintor manierista, le habían encargado pintar una versión de *La última cena de Cristo*. Y pintó una última cena donde todo es un caos, una especie de fiesta donde están Cristo y los apóstoles y un montón de gente y animales; todo como si fuera un gran aquelarre. El clérigo o el monasterio que se lo encargó se espantó al ver la obra: eso era una blasfemia. Al pobre Veronese le hicieron un juicio y las autoridades eclesiásticas lo llamaron a declarar. Por suerte, el problema para el pintor se solucionó, ¿sabes cómo? Simplemente le cambió el título al cuadro; ya no se trataría del relato de la última cena, sino del relato de la *Cena en casa de Leví*. Al cambiar el título del relato evangélico pintado

modificó el significado. Entonces, también hay casos concretos, particulares, específicos, donde la tajante distinción entre lenguaje y metalenguaje no es tan clara. Por supuesto que hay infinidad de casos donde sí parece funcionar sin problema; por ejemplo, uno puede leer *El Quijote* y a lo mejor si tuviera otro título el sentido de la novela no se vería alterado.

Para volver a la pregunta, yo diría que, desde un punto de vista filosóficamente ingenuo, un punto de vista que asume acríticamente la diferencia clara entre realidad, lenguaje y metalenguaje, no está mal presentar al derecho como simple uso del lenguaje y a la ciencia del derecho como metalenguaje del anterior. Pero desde un punto de vista, digamos, más complejo filosóficamente, y acaso más acertado como teoría general de la cultura, si asumimos que lo que llamamos “realidad” está ya-siempre estructurada simbólicamente, lingüísticamente, entonces la distinción entre lenguaje y metalenguaje no resulta tan sólida, aunque sea útil o inevitable trazarla para abordar problemas concretos. Por lo tanto, creo que lo mismo puede decirse sobre la distinción entre derecho y ciencia del derecho.

J. P. C. S.: Sospecho que existen dos posibilidades al momento de entender la crítica de la ciencia jurídica, bien sea como un metalenguaje o como un meta-metalenguaje; como un meta-metalenguaje siempre que entendamos la ciencia como un metalenguaje.

A. D.: Una vez más, por eso te digo, creo que la distinción entre lenguaje y metalenguaje es muy útil en muchos casos concretos, por ejemplo, para resolver algunas paradojas, pero también hay que preguntarse cuáles son los límites de la distinción, porque no siempre resulta tan útil o clara, o aporosa. Como toda estipulación lingüística (definiciones, clasificaciones), esa distinción es efectuada ya desde adentro mismo del lenguaje, porque ya nos movemos inexorablemente (al menos los seres humanos) en un universo simbólico, un mundo estructurado lingüísticamente. Pensemos en la famosa metáfora tan popular atribuida, creo, a San Agustín: “El mundo es como un libro”. ¿Qué quiere decir? Que uno experimenta la realidad con sentido, como leyéndola. Entonces, uno puede decir que el lenguaje estructura un mundo, antes incluso de la expresión verbal o de la escritura en sentido estricto.

Ahora bien, para responder a tu pregunta, pensemos brevemente de nuevo la distinción entre lenguaje y metalenguaje, en un ejemplo simple, antes de intentar llevarla al terreno del derecho, la ciencia del derecho y la crítica del derecho. Veamos si aporta mucho, algo, poco o nada.

Tomemos los siguientes enunciados: 1) Esto es una casa; 2) “Casa” significa: lugar donde habita regularmente una familia; 3) “Casa” en inglés se escribe ““house””; 4) “Casa”, que en inglés se escribe ““house””, en alemán se escribe ““haus””; y así hasta que nos cansemos de distinguir metalenguaje y meta-metalenguajes sucesivos. ¿Tiene algún sentido práctico, útil, en este caso, seguir agregando comillas cada vez que introduzco una nueva referencia al significante (casa, *house*, *haus*)? ¿No alcanza con no usarlas en el primer enunciado (1) y poner luego un par de comillas en cada uno de los siguientes enunciados (2, 3, 4, etc.)? Yo creo que alcanza solo con ponerlas una sola vez en cada uno de los casos ulteriores al primero (que es lo que razonablemente haría cualquier filósofo analítico, pues en general son gente muy práctica y buscan solucionar problemas filosóficos en lugar de crearlos). Sería casi ridículo, e innecesario, hablar de lenguaje, metalenguaje, meta-metalenguaje, meta-meta-metalenguaje y así hasta el infinito. Al menos, eso me parece.

En última instancia, como te dije antes, creo que la distinción entre lo que simplemente se “dice” (lenguaje) y lo que “se dice acerca de lo que se dice” (metalenguaje) es una distinción efectuada ya, inevitablemente, desde un adentro del mismo lenguaje, y puede ser muy útil en muchísimos casos (como cualquier otra distinción, definición o clasificación); pero no siempre puede ser clara o válida, como vimos en los ejemplos de mi respuesta anterior, ni siempre, aunque sea clara, será útil o práctica, como vemos en este ejemplo. Son distinciones útiles que siempre se pueden hacer para abordar problemas o temas muy concretos, para aclararlos o plantearlos más adecuadamente. Pero cuando uno la piensa a nivel de una teoría del lenguaje general, no hay forma de sostenerla como un *a priori* epistemológico inatacable. A nivel general, o bien solo hay ya siempre lenguaje o bien solo hay ya siempre metalenguaje (que vendrían a ser lo mismo). En resumen, creo que, aunque sea un recurso útil para solucionar problemas específicos, eso no quiere decir que sea una distinción que se pueda generalizar para todo análisis discursivo.

En fin, para responder concretamente a tu pregunta, pienso que alcanza con decir que el derecho se ubica en el plano del lenguaje, y que la ciencia del derecho puede ser didácticamente presentada como metalenguaje respecto del primero. En cuanto a la crítica del derecho, si didácticamente te parece útil presentarla como meta-metalenguaje de la ciencia del derecho, está bien; pero yo creo que acá ya es innecesariamente manierista hacer eso;

creo que alcanza con decir que la crítica del derecho, en todo caso, se ubica en un nivel de metalenguaje tanto respecto del derecho como de la ciencia del derecho (mostrando, por lo demás, que la distinción entre ellos, aunque clara y útil en muchos casos, también se desdibuja en muchos otros casos).

Ahora bien, la crítica del derecho, para usar esa distinción analítica, puede ser vista como un metalenguaje del derecho y de la ciencia del derecho. Pero lo importante, me parece, es resaltar que ese metalenguaje desde el cual habla la crítica del derecho no puede ser propiamente jurídico. Yo sé que esto molesta a muchos juristas que se asumen "críticos", porque quieren sentir que lo que hacen es ciencia del derecho. Claro que es posible que sean juristas y críticos al mismo tiempo, porque una cosa no quita a la otra; del mismo modo que se puede ser religioso, teólogo y crítico de la teología al mismo tiempo, aunque son tres cosas diferentes. De igual modo, el metalenguaje desde el que habla la crítica del derecho, en todo caso, no es propiamente el del derecho ni el de la ciencia del derecho, sino el de disciplinas externas tanto al uno como a la otra. Este lenguaje puede ser el de la sociología, la semiótica, el psicoanálisis, pero no el del jurista propiamente dicho.

Esto no quiere decir que solo puedan hacer crítica del derecho los sociólogos, psicólogos, etc. con títulos oficiales. Quiere decir, simplemente, por ejemplo, que cuando se pretenden sacar a la luz los condicionamientos subyacentes de clase, sexuales, racistas, ideológicos, etc. de una determinada institución o discursividad jurídicos, uno ya se está moviendo, bien o mal, dentro de un discurso de tipo sociológico, psicoanalítico, etnográfico. Por ejemplo, hoy en día, algunos críticos del derecho se nutren de la sociología marxista y otros lo hacen de la teoría psicoanalítica lacaniana y posestructuralista francesa.

En ese sentido, es metalenguaje, pero bajo la consideración de que es un lenguaje de otra disciplina que merece ser diferenciado del de su objeto de estudio. Uno podría pensar que la sociedad es una sola y que, para intentar conocerla, es decir, para tomarla como objeto de conocimiento, es necesario que haya distintas especializaciones que puedan aportar sus diversos y recíprocos puntos de vista. En este sentido, todas las disciplinas sociales serían metalenguajes unas de otras, en la medida en que actúan interdisciplinariamente.

J. P. C. S.: Cuando Mario Bunge habla de metaciencia como lo que se pregunta por el discurso científico en el sentido más epistemológico, ¿consideras algo al respecto?

A. D.: Ese era (o es) el sueño de los epistemólogos positivistas duros como Bunge: la epistemología como una ciencia de la ciencia. Pero creo que ese proyecto ha fracasado. Por más éxito o popularidad que tengan los libros de Bunge, me parece que sus ideas epistemológicas, y más sus ideas filosóficas en general, son insostenibles y dogmáticas. Si uno las tomara al pie de la letra se quedaría prácticamente solo con la física... Y tampoco sé hasta qué punto, porque gran parte de la física contemporánea ha sido especulativa. Pienso en el momento en que Einstein o Max Planck, por ejemplo, lanzaron sus teorías; no conozco mucho de física y no quiero hablar sin saber, pero hasta donde he leído, muchas de esas hipótesis se han podido validar empíricamente mucho tiempo después. Lo mismo ha ocurrido con el desarrollo de otras ciencias supuestamente “duras” como las que parece tomar de modelo siempre Bunge.

Reitero que no quiero hablar de temas que no manejo y que Bunge seguro conocía más que yo, como son ese tipo de disciplinas tradicionalmente denominadas “duras”. Pero en cuanto a las ciencias sociales y las humanidades, creo que Bunge tiene una concepción sesgada, limitada y muy pobre. Y más pobre y limitada en lo referido a la filosofía en general.

Más allá de los méritos y defectos que puedan tener las ideas epistemológicas de Bunge (con cuyo materialismo puedo coincidir bastante), me resulta muy difícil considerar seriamente como filósofo a alguien que dice que hay que tirar a la basura la obra de pensadores como Hegel, Heidegger y otros por considerarlas disparates o sin-sentido. El hecho de no entender un texto difícil no me habilita para despreciarlo; en todo caso, el problema de comprensión estaría en mí como lector. Esto no quiere decir que yo deba estar de acuerdo con la filosofía de Hegel o de Heidegger; pero para poder estarlo o no, primero debo hacer el esfuerzo por entender lo que dicen. La prosa y el estilo de un autor no tienen por qué ser cómo a mí me gustaría que fuesen; además, en la filosofía, como en las ciencias, es inevitable que todo autor resigne semánticamente determinados términos para dotarlos de un sentido técnico específico dentro de su sistema. Está en el lector tomarse el tiempo y el trabajo de estudiarlo y comprenderlo, si es que le interesa.

Recuerdo mi primera clase de Filosofía Medieval cuando estudiaba la carrera de Filosofía en la UBA. La profesora, seguramente adivinando los prejuicios contra esa materia que teníamos la mayoría de los estudiantes, nos dijo más o menos lo siguiente: “Yo sé que a muchos les parecerá una pérdida de tiempo estudiar textos de san Agustín, de san Anselmo o de san-

to Tomás, pero les quiero dar un consejo; cada uno de ustedes tendrá sus preferencias filosóficas, por Platón, Aristóteles, Hegel, Marx, Wittgenstein, Heidegger o quien fuere, y está muy bien. Pero les puedo asegurar que ninguno de los grandes pensadores que estudian en esta carrera, sean de la Antigüedad, de la Edad Media, de la Modernidad o de la época contemporánea, son estúpidos ni tontos. Si alguno cree que Platón, o Descartes, o Hegel, o cualquiera de ellos es estúpido o dicen tonterías, entonces deberían pensar seriamente si eligieron la carrera adecuada para ustedes. Tal vez la filosofía no sea lo suyo”.

Fue una de las mejoras lecciones de filosofía que recibí en mi vida.

J. P. C. S.: Dices que hay tres niveles en la crítica al derecho, o tres tipos de crítica del derecho, que son: parcial, general y radical. ¿Nos podrías hablar un poco al respecto de esos tres tipos de crítica del derecho?

A. D.: Sí, yo diferencio esos tres niveles o esferas de crítica del derecho. Me parece que la mayoría de los que hacen actualmente crítica del derecho (en el sentido técnico de la palabra) lo hacen, por decirlo de alguna manera, por debajo de lo que hacían algunos discursos críticos del siglo XIX, tanto por el alcance de su objeto como por la solidez teórica y los instrumentos metodológicos que emplean.

En primer lugar, podemos hablar de crítica “parcial” del derecho cuando se toma solo un aspecto particular del fenómeno jurídico; por ejemplo, los trabajos de Duncan Kennedy en Estados Unidos, que toman aspectos parciales del mundo jurídico (como su enseñanza universitaria o la práctica de la actividad judicial) para mostrar cómo están determinados o marcados con factores ideológicos o económicos naturalizados. A este tipo de crítica del derecho le llamo “parcial”, porque toma como objeto un aspecto muy específico y particular. Podríamos pensar que cuando uno hace la crítica de la propiedad, por ejemplo, está haciendo una crítica parcial del derecho: toma una institución jurídica particular y trata de desenterrar los presupuestos ideológicos o de clase, o psicológicos que la sostienen; aspectos que, obviamente, no son de interés (ni deben serlo) para la ciencia o dogmática del derecho.

En segundo lugar, le llamo crítica “general” del derecho a los trabajos que dirigen la mirada crítica hacia aspectos generales, comunes a todas o casi todas las instituciones jurídicas. Un ejemplo es el estudio de Carlos Cárcova sobre la opacidad del derecho. El carácter opaco del derecho, por lo menos del derecho en las sociedades modernas actuales, es una caracte-

rística general de los ordenamientos jurídicos. Se supone que el derecho es conocido por todos, pero todos sabemos que ese supuesto es falso. Es más, ni los mismos jueces conocen todo el derecho vigente, ni siquiera el de la rama en que puedan estar especializados. El derecho es opaco en general, ya solo por eso, y sin agregar su enorme cantidad de lagunas y contradicciones internas. Si no fuera “opaco” desde su origen, no harían falta facultades ni casas de estudio del derecho. Otro ejemplo de crítica “general” del derecho, acaso más claro aún, es la obra de Óscar Correas, que gira casi íntegramente en torno a la idea crítica de “por qué el Derecho dice eso que dice y no otra cosa”, para luego tratar de sacar a la luz los intereses de clase que subyacen al orden jurídico vigente.

Y en tercer lugar estaría lo que llamo crítica “radical” del derecho, que es precisamente la que me parece a mí que se echa en falta hoy en día; y es donde aparece mi simpatía anarquista (aunque no hace falta ser anarquista para dedicarse a ello). Esta crítica “radical” no consiste en otra cosa que tomar por objeto de interés de la crítica la nota definitoria formal básica del derecho, esto es, su carácter coactivo. Por eso es que me gusta Kelsen, porque con su *Teoría pura del derecho* abre el camino ulterior a este tipo de crítica, ya que conduce el concepto de derecho a su expresión mínima, la coacción, que es lo que hace, específicamente, que una norma particular sea jurídica y que un ordenamiento normativo en general sea jurídico. Es la coacción específicamente determinada por un órgano ejecutor lo que marca la diferencia entre un ordenamiento moral o religioso y un ordenamiento jurídico. Entonces, a partir de esto, a mí me parece que las variadas tendencias de crítica jurídica actual están por debajo, por ejemplo, de lo que hacían algunos grandes pensadores anarquistas del siglo XIX (que no hacían profesionalmente Filosofía del Derecho como se la entiende hoy en día, sino Filosofía Política en sentido amplio). En sus escritos es posible encontrar una crítica “radical” del derecho, o sea, una problematización cuestionadora de la organización social con base en la coacción centralizada; una crítica que apunta a poner en evidencia, a sacar a la luz los presupuestos, las condiciones que hacen posible que exista la coacción, o que la naturalizan como herramienta para la solución de conflictos y de problemas de convivencia.

La crítica “radical” del derecho, entonces, sería la que se pregunta por los supuestos no explicitados, naturalizados, de por qué hay coacción. ¿Por qué creemos que es necesaria o conveniente la coacción? ¿O en qué ámbitos se presenta como necesaria o conveniente? ¿Es realmente necesaria

o conveniente en todos los ámbitos en que se presenta? ¿Hasta qué punto lo logra? ¿Qué clase de coacción puede o no servir para evitar o solucionar conflictos de convivencia? ¿Vale igual hablar de “coacción física” que de “coacción económica” que de “coacción mediante el mero reproche moral público”? ¿Tiene sentido la expresión “coacción de un argumento”? ¿El término “coacción” tiene realmente un mismo significado en todos los casos mencionados en las dos preguntas anteriores? En resumen: ¿existe lo que podemos llamar una “ideología de la coacción”? ¿Cómo opera?

Creo que sí, que esa ideología de la coacción existe. Por ejemplo, cuando se cree que el mero hecho de aumentar exageradamente las penas puede disminuir el índice de comisión de determinados delitos (puede que eso dependa del tipo de delito, pero no de todas las conductas así consideradas). Y en la medida en que no se estudie críticamente esa “ideología de la coacción”, o sea, que no se la explicita en sus formas, sus prejuicios y presupuestos, puede ocasionarnos más problemas que soluciones.

En fin, yo diría que la “crítica radical” del derecho apuntaría a esto, no a aspectos parciales del derecho ni a su contenido general. En un sentido, no es una crítica ni parcial ni general del derecho; pero en otro sentido es ambas cosas en una, pues la coacción es una institución jurídica, la institución jurídica por definición, el criterio formal del derecho según Kelsen, común a todas las demás instituciones jurídicas y a todo orden jurídico en su conjunto.

J. P. C. S.: Ahora que mencionas a Kelsen, ¿cuál es la relación que planteas entre esa crítica radical del derecho y crítica del Estado?

A. D.: Bueno, no creo que Kelsen haya tenido personalmente interés en desarrollar una crítica radical del derecho en el sentido que le doy a esa idea, que coincidiría, obviamente, con una crítica del Estado como aparato coactivo. Pero sí estoy convencido de que roza el tema y despeja conceptualmente el camino para ello.

Kelsen obviamente no era un anarquista, sino un liberal; un liberal de centro con leve tendencia a la centro-izquierda, no de afiliación socialdemócrata, pero, digamos, con alguna conciencia socialdemócrata, demócrata e ideológicamente tolerante y pluralista. Pero tanto en su *Teoría pura del derecho* como, especialmente, en algunos textos anteriores, muestra tener cierto interés (no necesariamente simpatía ni antipatía) por el anarquismo, seguramente muy presente en aquellos años. Aunque no parece haber hecho un estudio detenido y profundo de sus principales teóricos, sí parece haberse interesado por algunas de sus consignas e ideas generales. Sin embargo, esa

tibia aproximación, por moderada que sea, se deja ver en escritos tempranos de Kelsen, como por ejemplo en su propuesta del “anarquismo como crítica del conocimiento”, que aparece en su artículo *Dios y Estado*, de 1922.

Me parece que el principal aporte teórico de Kelsen en este sentido es haber mostrado la identidad conceptual entre Estado y orden jurídico; o, mejor dicho, haber mostrado que el Estado no es más que una personificación metafórica del ordenamiento jurídico; que considerar que existe por sí mismo, como entidad diferente del derecho en su conjunto, no es más que fantasmagoría, un resabio atávico del pensamiento primitivo. Para Kelsen, Estado y orden jurídico son lo mismo, solo que el término “Estado” alude al orden jurídico entendido como una gran “persona jurídica”; pero igual que en cualquier persona jurídica (por ejemplo, una sociedad comercial) no hay diferencia real entre sus estatutos normativos y su “personalidad jurídica”. Es decir, así como no existe una entidad persona jurídica Coca-Cola diferente de los estatutos de la empresa Coca-Cola, tampoco existe el Estado como entidad diferente del orden jurídico en su conjunto. Solo se trata de “personificaciones” metafóricas. Pero de hecho son lo mismo: decir que el Estado aumentó los impuestos quiere decir que ahora el ordenamiento jurídico prevé impuestos más altos; decir que el Estado viola los derechos humanos es lo mismo que decir que el ordenamiento jurídico no garantiza o no resguarda los derechos humanos; etc. “Estado” es simplemente es una expresión abreviada para referirse al mismo orden normativo en su totalidad como una “persona jurídica”. Considerarlo como se hace habitualmente, esto es, como si el Estado fuera una entidad diferente del orden jurídico, como un gran sujeto previo y creador del orden jurídico, es caer en una suerte de dualismo animista primitivo, dice Kelsen; una duplicación metafísica de la realidad, como quien postula, por ejemplo, que detrás del rayo está el sujeto Júpiter que lo lanza, o que detrás del Mundo está el sujeto Dios que lo crea.

Es fácil ver que, en su crítica de las fantasmagorías religiosas y políticas, Kelsen coincide punto por punto con los grandes pensadores clásicos del anarquismo. Y que, al mostrar la identidad conceptual entre Estado y orden jurídico, está abriendo el camino a una crítica radical de derecho que al mismo tiempo es una crítica radical del Estado. Pero acá hay que tener presente una distinción que traza Kelsen entre “anarquismo como crítica del conocimiento” y “anarquismo ético-político”. Lo primero es lo que promueve Kelsen, pero toma distancia de lo segundo. El anarquismo ético-político del que toma distancia es una corriente de pensamiento y acción social que

promueve la abolición efectiva del Estado en pos de alguna forma de orden social libre de coacción, o cuando menos, de coacción mínima y no física; Kelsen parece creer eso posible (es un liberal, como dijimos, no un anarquista). Lo que él llama “anarquismo como crítica del conocimiento” es simplemente el cuestionamiento de los condicionamientos ideológicos, de las fantasmagorías dualistas que signan la teoría del Estado y el derecho. O sea, Kelsen pretende hacer “crítica” de esas disciplinas en el sentido técnico que ya le hemos dado al término. Pero la crítica que postula Kelsen sería “general”, no “radical”, en el sentido que yo le doy a esos términos. Porque Kelsen deja expresamente fuera de su mirada crítica al elemento definitorio del derecho, esto es, la coacción, que justamente es lo que una mirada crítica “radical” debería tematizar. Es como si Kelsen presumiera como naturalizada la necesidad de coacción.

De cualquier modo, me parece importante la distinción de Kelsen entre anarquismo como crítica del conocimiento (aunque en su caso no sea “radical”) y anarquismo como postura ético-política, porque muestra que se podría hacer una crítica radical del derecho sin ser necesariamente un anarquista en el sentido político del término.

J. P. C. S.: Considero que algunos de los llamados lectores de Kelsen no lo leen por completo o no lo hacen directamente, sino a través de otras lecturas. En el campo de la Filosofía del Derecho, ¿en qué aspectos fundamentales difiere la lectura kelseniana de D'Auria respecto a los postulados originales de Kelsen?

A. A. D.: Coincido bastante con lo que decís acerca de los lectores de Kelsen. Además, creo que, en muchos casos, su lectura está sesgada por dos razones. Una, muy entendible, es que la mayoría de los juristas (que son prácticamente sus lectores casi exclusivos) lo leen solo como teóricos del derecho. Se fijan exclusivamente en los conceptos kelsenianos que les pueden servir o no para la comprensión y el estudio del derecho positivo, para aplicarlo o para sistematizarlo. Lo ven, digamos, desde un punto de vista interno a la práctica del derecho y lo evalúan desde la perspectiva de operadores del orden jurídico. Lo que no está mal, claro, pero creo que Kelsen también fue un gran filósofo social y político, y esto es lo que me parece que a veces se pierde de vista cuando sus lectores se centran solo en la *Teoría pura del derecho*. Es obvio que esa es la obra más importante de Kelsen, pero entiendo que para comprender cabalmente su pensamiento hay que enmarcarla dentro de su producción teórica más general, que abarca textos sobre Dios y el Estado, sobre Freud,

sobre la idea de justicia, sobre la democracia, sobre las religiones políticas, sobre la sociedad y la naturaleza. Es un pensador de gran calibre que, lamentablemente, parece haber quedado reducido a los ámbitos especializados, casi parroquianos, de la teoría del derecho.

Creo que hay que ubicar a Kelsen en la gran tradición de crítica de las ideologías desarrollada a partir de mediados del siglo XIX como reacción al idealismo absoluto hegeliano. En esa tradición crítica se encuentran no solo el marxismo y el anarquismo, sino también escuelas más académicas como el neokantismo, y ya en el siglo XX el Círculo de Viena. En mi opinión, se pueden hallar fácilmente influencias de esas tres corrientes de pensamiento en la obra de Kelsen; y más allá de las diferencias que pudieran existir en todas ellas, tenían en común el propósito de despejar todo elemento “ideológico”, es decir, falso, místico o metafísico, de los discursos científicos.

Hay otro factor circunstancial que hace que muchos críticos jurídicos actuales parezcan tenerle algún resquemor a Kelsen. Como la mayoría de los actuales kelsenianos de la academia parecen cultivar lo que se llama “filosofía analítica” y, además, parecen ser políticamente liberales (como lo era Kelsen personalmente), pareciera que todo aquel que valore intelectualmente el pensamiento filosófico de Kelsen tiene que ser también analítico y liberal. Por otro lado, como la mayoría de los llamados juristas críticos actuales se autodefinen políticamente como marxistas o posmarxistas o “de izquierda”, pareciera que deben ser antikelsenianos o no kelsenianos. Pero la verdad es que no hay conexión lógica necesaria entre la obra teórica de Kelsen, el modo analítico de abordar problemas filosóficos y ser liberal o conformista con el estado social de cosas.

Ha sido un gran mérito de Óscar Correas haber publicado *El otro Kelsen*, donde se pueden encontrar una serie de textos kelsenianos tan importantes como poco citados o conocidos en las facultades de derecho. Y también es una gran suerte que se sigan dando a conocer regularmente cada vez más textos inéditos del gran pensador austríaco.

J. P. C. S.: Pasando al anarquismo, ¿cuál es el núcleo duro del pensamiento anarquista?, ¿y cómo defines el pensamiento anarquista desde tu pensamiento?

A. D.: Desde mi punto de vista, entiendo que desde el siglo XIX, al menos desde Proudhon en adelante, uno puede llamar “anarquismo” a tres cosas distintas que pueden estar asociadas o no. A mí me gustaría que fueran siempre juntas, como tres aspectos del anarquismo, pero como esa conexión

no se ha dado siempre en la práctica, creo que es útil diferenciarlos con alguna claridad.

Primero tenemos al anarquismo entendido como una filosofía de la existencia. Podemos asociar esta filosofía de la existencia al pensamiento de Max Stirner. La idea es que cada uno puede ser su propia obra; que no tiene por qué seguir los libretos sociales prescritos, como, por ejemplo, subordinarse a alguna “idea fija” (Dios, la Patria, Boca Juniors, etc.) que nos prescriba un rol, que nos determine incondicionalmente en nuestra vida. Uno puede ser obra de sí mismo, no apegarse a un rótulo, no ser un “poseoso”, como dice Stirner. Yo debo ser dueño de mis ideas, mis pensamientos y mis acciones, y no ellos dueños de mí. No he de permitir ser definido en mí por factores extraños a mí mismo.

En segundo lugar, tenemos al anarquismo entendido como una ética, una moral; por ejemplo, la que se resume en el título de un ensayo que Camus dedica a los anarquistas franceses: “ni víctimas ni verdugos”. Una ética, un modo de relacionarse con los demás aquí y ahora (no en un futuro o bajo condición resolutoria), ni por arriba ni por abajo, sino en términos igualitarios, como la resume Kropotkin en la idea de esfuerzo propio y ayuda mutua. Esto no es abnegación cristiana, no hay renuncia a uno mismo, no hay autosacrificio, sino potenciación de unos juntos a otros en la ayuda recíproca. No es incompatible con lo anterior (anarquismo como filosofía de la existencia); es más, creo que deberían ir de la mano ambas dentro de una concepción general del anarquismo: se trata de comprender que el bien individual se incrementa por medio de la ayuda y la cooperación recíproca. La solución colaborativa de problemas es más útil y efectiva para todos y cada uno. Esta ética tampoco es una moral hacia el futuro o pendiente de alguna condición resolutoria; es algo que puede y conviene practicar también aquí y ahora. Al igual que lo anterior, tiene que ver con la cotidianidad actual.

En tanto filosofía de la existencia y en tanto ética, el anarquismo se refiere a un actuar actual, no diferido ni condicionado; como dijimos, se refiere “al aquí y ahora”. Creo que este es el sentido preciso y apropiado en que debe entenderse la noción anarquista de acción directa. No hay nada utópico en esto; simplemente se trata de maximizar recurrentemente y sin dilaciones la autorrealización individual y la solidaridad mutua.

Y en tercer lugar está el anarquismo entendido como un deseo o un sueño sociopolítico, que es el sentido en que se lo reduce habitualmente. Se trata de la aspiración a una organización social no fundada en el gobierno de

unos sobre otros. Esa sociedad de anarquistas sería una sociedad obviamente organizada en términos de pequeñas comunidades, libres y de ahí para arriba confederadas. Pero esto es un sueño para realizar que se puede postular como un horizonte-guía hacia el cual avanzar, una referencia para el futuro, sea o no alcanzable (cosa que no se puede saber, como decía Martin Buber, si no se lo intenta caminando hacia ella). Incluso, personalmente entiendo que esa referencia para el futuro no debe plantearse como algo preciso, como una imagen clara, acabada y detallada, que es lo que han hecho siempre los pensadores de utopías, sino más bien por la vía de la negación recurrente. Lo que quiero decir es que no se puede saber cómo sería positivamente una sociedad anarquista; pero sí se sabe (o al menos los anarquistas saben) qué es lo que No desea, esto es, el dominio y la explotación de unos sobre otros. Creo que, entonces, para considerarse anarquista en este tercer sentido o aspecto sociopolítico alcanza con oponerse, nuevamente “aquí y ahora” (aunque se mire hacia un futuro deseado), a todo lo que represente superstición, explotación y autoritarismo. Este anarquismo sociopolítico se resume bien, me parece, en el famoso eslogan “Ni dios, ni patrón, ni Estado”.

J. P. C. S.: ¿Cuáles son esos puntos más pertinentes y relevantes de la relación entre derecho y anarquismo?

A. D.: Volvemos un poco al principio de la entrevista, porque acá entra en juego no solo la idea que nos hagamos del anarquismo, sino de la noción que tengamos del derecho. Si se entiende al anarquismo sociopolítico (como se hace frecuentemente de buena o de mala fe) como si pretendiera la aniquilación de toda normatividad, de toda forma de convivencia de acuerdo a reglas, entonces parece que anarquismo y derecho fueran incompatibles. Por otro lado, si entendemos por anarquismo la búsqueda de un orden social, no exento de reglas, pero no coactivo, esto es, libre de dominación y explotación de unos sobre otros, pero entendemos al derecho como sistema centralizado de normas coactivas sobre enormes unidades territoriales y poblacionales, entonces acá tampoco serían compatibles.

El anarquismo sociopolítico no sueña con una sociedad libre de conflictos y, por ende, tampoco aspira a eliminar todo tipo de normatividad que regule la convivencia; simplemente aspira a un orden social donde los conflictos busquen resolverse por vías discursivas o de arbitraje, evitando las formas más duras de coacción, y en el marco de una normatividad no centralizada en grandes unidades poblacionales y territoriales. En pocas palabras: el anarquismo y el derecho son compatibles según qué consideremos

precisamente “coacción” y el papel que le reconozcamos a esta en la definición del derecho.

J. P. C. S.: ¿Qué textos recomiendas de Aníbal D'Auria para una persona que quiere abordar tu pensamiento e introducirse a tus ideas?

A. D.: Resulta medio incómodo recomendar mis propios libros, pero igual te voy a responder brevemente con cuáles al menos yo quedé más conforme.

Me gusta mucho mi último libro, que es *Crítica y genealogía del lenguaje político argentino*, de la Editorial Universitaria de Buenos Aires (Eudeba). No es específicamente sobre derecho ni sobre anarquismo, y tal vez no sea de gran interés para nadie que no sea argentino, pero lo menciono porque estoy muy contento con ese libro. De la misma editorial, ya en términos de teoría del derecho, creo que tal vez el más decoroso sea *La crítica radical del derecho*. Es un texto relativamente breve, producto de mi trabajo de posdoctorado.

Respecto del anarquismo, estoy muy conforme con *El hombre, Dios y el Estado*, de Ediciones Anarres, Colección de Utopía Libertaria. Este es un libro de teoría y filosofía políticas. De esa misma editorial está el libro colectivo *El anarquismo frente al derecho*, que publicamos bajo autoría colectiva bajo el nombre Grupo de Estudios sobre el Anarquismo. Este volumen contiene una introducción mía y varios otros artículos, de otros varios participantes, sobre el anarquismo y el derecho. También, ya más en concreto, otro libro mío que puede ser interesante acaso para los criminólogos es *Contra los jueces. El discurso anarquista en sede judicial*, que analiza el discurso de famosos anarquistas en procesos penales.

J. P. C. S.: Para finalizar, ¿te consideras como un académico analítico o crítico?

A. D.: No me agradan mucho esas etiquetas cuando funcionan como productos de góndola de un supermercado; esto es, como si uno tuviera que decidir: “¿voy a ser analítico o crítico?”, “¿compro esta marca de leche o compro esta otra?”. Entiendo que esos rótulos puedan ser a veces útiles o incluso necesarios pedagógica o didácticamente, pero creo que a quien le interesa honestamente la Filosofía del Derecho o la filosofía en general, no tiene que predeterminarse o enrolarse así en ese tipo de “integristas” filosóficos (análogos a los integristas religiosos). Lo fecundo, en todo caso, es tratar de tender puentes y comunicaciones entre diversas tradiciones o corrientes de pensamiento.

Yo tengo una formación analítica de base que me viene de la Facultad de Derecho, en la que hice mi primera carrera y donde predominaba en mi tiempo la impronta analítica. Y la valoro mucho. Creo que la filosofía analítica es importantísima como herramienta para escribir claro y para pensar claro. Como diría Freud, es como limpiarse los lentes, pero para volver luego a ponérselos. El problema que me parece ver en muchos filósofos analíticos actuales (no en todos, claro) es que siguen limpiándose los lentes todo el tiempo sin volver a colocárselos; o si lo hacen, es solo para decir cosas triviales. Como si se quedaran en los prolegómenos del metalenguaje o de la lógica formal y renunciaran a pensar los temas perennes de la filosofía: la existencia, el paso del tiempo, la muerte, la justicia, etc.

Lo que valoro de otras tradiciones o corrientes de la Filosofía del Derecho, por ejemplo, los llamados “críticos” o, incluso, también los llamados “iusnaturalistas”, es que al menos tratan de abordar esos temas, o sea, de hacer filosofía. Claro que tampoco todos ellos lo hacen. Hay iusnaturalistas que siguen leyendo solo a Santo Tomás o a sus comentaristas, como si no hubiera habido nada nuevo desde el siglo XIII. Y, por otra parte, hay “críticos” (no todos, insisto) que solo parecen seguir las modas intelectuales del momento, especialmente venidas de Francia, y paradójicamente lo hacen de manera muy poco crítica, casi dogmáticamente.

Creo que es bueno, fértil filosóficamente digamos, tratar de leer de todas las corrientes, en la medida de lo posible, sin autolimitarse tomando como autoridad filosófica *a priori* al tomismo o a la academia anglosajona o a la academia francesa, ni a nadie. Es importante, pienso, leer de todo lo que se pueda, pero con los menos preconceptos y prejuicios posibles; siempre críticamente. Por eso, tampoco tenemos que autoposicionarnos como meros lectores pasivos a la espera de lo que se produce en otros lugares. Para mí vale la pena ver también los clásicos argentinos o latinoamericanos, aún de los que no gozan de validación académica internacional. O los grandes pensadores marginados del anarquismo y del pensamiento político en general.

Tiendo a creer que, más allá de las corrientes de pensamiento que pretenden designar etiquetas como “analíticos” o “críticos”, en la práctica, muchas veces, dichas etiquetas terminan sirviendo simplemente para designar agrupaciones o camarillas que compiten por reconocimiento y espacios de poder académicos, en lugar de escuelas que dialogan y debaten honesta e intelectualmente.

