

## Revista Oficial del Poder Judicial

ÓRGANO DE INVESTIGACIÓN DE LA CORTE SUPREMA DE JUSTICIA DE LA REPÚBLICA DEL PERÚ

Vol. 13, n.º 16, julio-diciembre, 2021, 375-403

ISSN: 1997-6682 (Impreso)

ISSN: 2663-9130 (En línea)

DOI: 10.35292/ropj.v13i16.452

# El derecho en el país de los espejos: bordes y desbordes

The law in the land of mirrors: edges and  
overflows



NORA WOLFZUN

Universidad de Buenos Aires

(Buenos Aires, Argentina)

Contacto: [norawolfzun@hotmail.com](mailto:norawolfzun@hotmail.com)

<https://orcid.org/0000-0001-7193-196X>

### RESUMEN

En el marco de una impiadosa pandemia, un virus nos interpela, en espejo, mostrándonos lo que somos, lo que protegemos y lo que abandonamos. Nuestra propuesta de «leer el derecho» en «La máscara de la Muerte Roja» de Edgar Allan Poe consiste en una interrogación en torno a las (im)posibilidades de la legalidad frente a una situación de excepcionalidad que plantea desafíos inéditos. El derecho se «muestra» a través del modo de organizarse para enfrentar al «virus» que lo amenaza (el virus, el extraño, el otro), poniendo en acto sus fantasías de protección y abandono preexistentes y ensayando otras posibles. Leer el derecho en la literatura significa ingresar a un campo de libertades inéditas. La

literatura, en tanto enigma, despoter y resistencia a lo canónico, produce un desbordamiento en el discurso jurídico, que permite subvertir críticamente sus fundamentos y ampliar sus horizontes de sentido. La literatura le «recuerda» al derecho la dimensión *poiética* y política del lenguaje.

**Palabras clave:** crítica jurídica; comunidad; inmunidad; derecho y vida.

### ABSTRACT

In the context of a merciless pandemic, a virus interpellates us, in a mirror, showing us what we are, what we protect, and what we abandon. Our proposal to «read the law» in Edgar Allan Poe's «The Masque of the Red Death» consists of an interrogation of the (im)possibilities of legality in the face of a situation of exceptionality that poses unprecedented challenges. The right «shows» itself through the way it organizes itself to confront the «virus» that threatens it (the virus, the stranger, the other). This is done by putting into action its pre-existing fantasies of protection and abandonment and rehearsing other possible ones. Reading law in literature means entering a field of unprecedented freedoms. The literature presents itself as an enigma, disempowerment, and resistance to the canonical. It will produce an overflow in the legal discourse. This approach allows it to critically subvert its foundations and broaden its horizons of meaning. Literature «reminds» law of the *poiética* and political dimension of language.

**Key words:** legal criticism; community; immunity; law and life.

Recibido: 13/09/2021 Aceptado: 08/10/2021

## 1. INTRODUCCIÓN

Las personas lectoras somos almas en marcha que rediseñamos sin pausa nuestra identidad narrativa. Cada lectura nos imprime una huella, pequeña o enorme; según los casos, a veces de manera consciente; otras veces, silenciosa e imperceptible. Pero siempre retenemos una marca textual que reconfigura nuestro horizonte de sentido y deja una pincelada de color en nuestra mirada. Por eso Barthes (2015) se refiere al texto (ficcional o no) como un volumen de huellas en trance de desplazamiento. Nosotrxs lxs lectorxs también nos desplazamos con ellas.

Cuando la aventura lectora tropieza con la presencia del derecho en la escena literaria, comprobamos que la luz de la ficción genera sobre la legalidad un efecto de inversión de sentido; es decir, nos habilita a indagar en el otro lado del derecho, el no dogmático, ese lado en el que se juegan sus mitos, fantasmas y ficciones. Se trata de una aventura semiológica, jusfilosófica, literaria, política, antropológica, con sed de desentrañar y conmover los fundamentos, los presupuestos y la legitimidad del fenómeno jurídico.

¿Cómo leemos el derecho en la literatura?, o, lo mismo, ¿cómo lee la literatura al derecho?, ¿cómo se leen derecho y literatura? Estas interrogaciones solo son posibles y formulables desde una matriz teórica que favorezca un espacio crítico de intercambio y diálogo virtuoso entre distintos campos del conocimiento. La interdisciplinariedad, marca registrada de las miradas críticas del derecho, pondera el fenómeno jurídico en sus dimensiones imaginarias, simbólicas y cognitivas, sin las cuales no puede emerger ninguna praxis<sup>1</sup>.

---

1 Julie Stone Peters (citada por Roggero, 2015, p. 251), profesora de la Universidad de Columbia, sostiene que la interdisciplinariedad es una suerte de «histeria» disciplinaria. Para ella, los estudios de derecho y literatura sintomatizan al interior de cada disciplina: por un lado, la literatura sintomatiza porque se reconoce incapaz de alcanzar una praxis; y, por otro lado, el derecho sintomatiza porque le

El poder es perpetuo, jamás parece y desde siempre ha fijado su residencia en el lenguaje. Sustraerse al poder implica «salirse» del lenguaje, pero lamentablemente el lenguaje no tiene exterior, está «a puertas cerradas». No vemos el poder que hay en la lengua porque olvidamos que toda lengua es clasificación y que toda clasificación es opresiva: *ordo* en latín quiere decir «repartición y conminación». Una lengua —dice Jakobson— se define menos por lo que permite decir que por lo que obliga a decir. Hablar, entonces, es comunicar y sujetar al mismo tiempo.

Y, sin embargo, leer el derecho en la literatura significa ingresar a un campo de libertades inéditas. Una manera de hacer trampas a la lengua, una saludable engañifa —en el decir de Barthes (2015)— que permite escuchar a la lengua fuera del poder: la literatura. Derrida (2006) dice que la literatura moderna es el derecho a decirlo todo. Sobre este piso de «decirlo todo», el fenómeno jurídico regula el «no debes». La literatura integra y a su vez desborda al derecho, con esa luz inédita que permite subvertir críticamente sus fundamentos. De esta manera, la indisciplina literaria interpela y sacude lo jurídico, en tanto saber instituido (Barthes, 2015, p. 45). La dogmática jurídica, formal, vinculante y normalizadora se ve conmovida en sus cimientos por la literatura, en tanto enigma y resistencia a lo canónico, que disuelve certezas, suspende evidencias y, al mismo tiempo, amplía sus horizontes de sentido.

No podría ser de otra manera: el mundo jurídico se compone de palabras antes que de leyes. A las leyes las preceden los verbos, las construcciones sintácticas, la morfología, la semántica y, sobre todo, el sentido. Con Ost (2004) compartimos la idea de que ciertos

---

duele reconocer cierta carencia en su dimensión humana y crítica. Cada disciplina proyecta en la otra algo que imagina que posee; y esto, lejos de derribar fronteras, según Peters, las sobredimensiona. En sentido contrario, la crítica jurídica piensa que, lejos de ser una «histeria» disciplinaria, se trata de una indispensable «historia» interdisciplinaria.

temas jurídicos se encuentran mejor formulados y elucidados en grandes obras literarias que en tratados, manuales y compendios especializados (pp. 55-57). Ambos, literatura y derecho, están conectados en el imaginario colectivo, de forma que un cierto juego de espejos (tradiciones, interpretaciones, historias y políticas) hacen difícil distinguir entre ficción y realidad. Como bien expresa Roggero (2015), la literatura le «recuerda» al derecho la dimensión poética y política del lenguaje (p. 263).

## 2. LA «DEMONÍACA AMBIGÜEDAD» DEL DERECHO

*La «Muerte Roja» había devastado el país durante largo tiempo. Jamás una peste había sido tan fatal y tan espantosa.*

EDGAR ALLAN POE<sup>2</sup>

En el marco de una impiadosa pandemia, un virus nos interpela, en espejo, mostrándonos lo que somos, lo que protegemos y lo que abandonamos. Frente a este escenario, la cultura política, sedimentada en cada espacio social, está fuertemente marcada por sus condiciones de posibilidad preexistentes, que fijan sus límites en el manejo de la contingencia y, al mismo tiempo, sus capacidades de innovación social. La mejor y la peor gestión en épocas de excepcionalidad constituyen un espejo en el cual mirarnos.

---

2 Los epígrafes de cada apartado serán pasajes tomados del cuento «La máscara de la Muerte Roja» de Edgar Allan Poe, enmarcado en una pandemia que mató a una gran cantidad de personas en el reino del príncipe Próspero, quien frente a esta emergencia intentó, en vano, salvarse a él y a su corte al amurallararse en una abadía. Este príncipe organizó grandes fiestas y una mascarada, en un amplio recinto de siete salas, cada una de distinto color, donde la séptima sala era negra y tenía luces rojas color sangre. A pesar de las murallas, las fortificaciones, los cerrojos y las máscaras, la Muerte Roja finalmente los alcanzó sin piedad ni privilegio alguno.

Nuestra propuesta de «leer el derecho» en «La máscara de la Muerte Roja», de Edgar Allan Poe, consiste en una interrogación en torno a las (im)posibilidades de la legalidad frente a una situación de excepcionalidad que plantea desafíos inéditos.

Desde la crítica jurídica, el derecho como práctica social, deudora de una determinada configuración de relaciones de poder, redefine sus contornos político-legales, su adentro y su afuera, en cada época y en cada espacio, ecualizando —al mismo tiempo— hospitalidad y hostilidad en el decir derrideano<sup>3</sup> (Cárcova, 2019, p. 110). En este contexto catastrófico que ha puesto en brutal paréntesis nuestra cotidianidad, surgen algunas interrogantes en torno a la función protectora del derecho. Toda protección conlleva siempre algo del orden del abandono, diría Benjamin (2001). En esta sintonía, el derecho protege al mismo tiempo que abandona, mostrando su estructura irreductiblemente antinómica. Benjamin plantea un análisis preciso de la «demoníaca ambigüedad» del derecho: su crítica de la violencia es la crítica del derecho que se apropia de ella en un juego mimético<sup>4</sup>. Desde este núcleo de violencia enclavado, no solo en su propia génesis sino en el corazón mismo de su funcionamiento, el derecho se coloca en el punto de indistinción entre conservación y exclusión de la vida.

A partir de la articulación protección-abandono, nos preguntamos: ¿cómo interpela una pandemia (o un estado de excepción) a este derecho que incluye al mismo tiempo que excluye?, ¿quién

---

3 «Las leyes condicionales dejarían de ser leyes de la hospitalidad si no estuviesen guiadas, inspiradas, aspiradas incluso requeridas por la ley de la hospitalidad incondicional. Estos dos regímenes de ley, *de la ley* y *de las leyes* son, pues, a la vez, contradictorios, antinómicos e inseparables» (Derrida, 2006, p. 83).

4 «Toda violencia es, como medio, poder que funda o que conserva el derecho. Si no aspira a ninguno de estos dos atributos, renuncia por sí misma a toda validez. Pero de ello se desprende que toda violencia como medio, incluso en el caso más favorable, se halla sometida a la problematicidad del derecho en general» (Benjamin, 2001, p. 118).

protege qué?; y su correlato indispensable: ¿quién abandona qué? Resultan oportunas las palabras de Preciado (2020): «el virus actúa a nuestra imagen y semejanza, no hace más que replicar, materializar, intensificar y extender a toda la población las formas dominantes de gestión biopolítica y necropolítica que ya estaban trabajando sobre el territorio nacional» (p. 168)<sup>5</sup>.

En esta línea, podemos iniciar nuestro recorrido afirmando que el derecho «se muestra» a través del modo de organizarse para enfrentar el «virus» que lo amenaza (el virus, el extraño, el otro), poniendo en acto sus fantasías de protección y abandono preexistentes y ensayando otras posibles. Las epidemias, por su llamado al estado de excepción, y por la inflexible imposición de medidas extremas, pueden ser también grandes laboratorios de innovación social, con posibilidades de habilitar una reconfiguración a gran escala de las técnicas del cuerpo (Preciado, 2020, pp. 175-176).

Lo que está en juego es, una vez más, nuestra vida biológica, que siempre rompe sus límites y se vuelca fuera de sí. Y siempre hay un derecho que procura inmunizarla. El príncipe Próspero lo sabe bien.

---

5 «Las distintas epidemias materializan en el ámbito del cuerpo individual las obsesiones que dominan la gestión política de la vida y de la muerte de las poblaciones en un período determinado» (Preciado, 2020, p. 167), desplazando las técnicas biopolíticas que se aplican al territorio nacional hasta el nivel de la anatomía política (Foucault, 1996, pp. 193-202). Foucault analizó el paso de la gestión de la lepra a la gestión de la peste como el proceso a través del que se desplegaron las técnicas disciplinarias de espacialización del poder en la modernidad. Si la lepra fue confrontada a través de medidas estrictamente necropolíticas que excluían al leproso, condenándolo a la muerte o a la vida fuera de la comunidad, la reacción frente a la epidemia de la peste inventó la gestión disciplinaria y sus formas de inclusión excluyente: segmentación estricta de la ciudad y confinamiento de cada cuerpo en cada casa.

### 3. COMUNIDAD E INMUNIDAD EN DISPUTA

*Pero el príncipe Próspero era feliz, intrépido y sagaz. Cuando sus dominios quedaron semipoblados llamó a su lado a mil caballeros y damas de la corte y se retiró con ellos al seguro encierro de una de sus abadías fortificadas. Era esta de amplia y magnífica construcción y había sido creada por el excéntrico aunque majestuoso gusto del príncipe.*

EDGAR ALLAN POE

En tiempos de pandemia, la noción de inmunidad cobra protagonismo en busca de resignificaciones. La raíz latina de la palabra «inmunidad» implica, al menos, dos significados: «exento» o «libre de algún mal», y también «defender desde adentro». La inmunología, como rama de las ciencias biomédicas, estudia los mecanismos que defienden el cuerpo de elementos potencialmente dañinos o patógenos. El cuerpo, que cuenta con distintos sistemas inmunitarios, puede «defenderse desde adentro», a modo de ejemplo, mediante barreras naturales (la piel), reacciones (alérgicas e inflamaciones) o células específicas (las células NK, por ejemplo, son células asesinas naturales). Mediante estos mecanismos, supuestamente quedaríamos exentos de peligro y dolor, aunque, paradójicamente, buscamos defendernos y eliminar aquello mismo de lo que estamos hechos (Camauër, 2020, p. 13).

Desde esta matriz paradójica, afirmamos con Esposito que todo acto de protección implica una definición inmunitaria de la comunidad: el derecho protege la comunidad, inmunizándola. Cuánto de *munus* y cuánto de *immunitas* nos conduce a interrogarnos por las posibilidades de protección/abandono en la gestión del derecho durante la pospandemia. En *Communitas*, Esposito logra su primer corte de bisturí, sustrayéndose a la dialéctica que domina el debate actual, es decir, la coimplicancia entre la comunidad y su inflexión



subjetivista. Esta dialéctica, que Esposito (2003) combate, contempla una comunidad como cualidad o atributo que se añade al sujeto individual:

Lo que en verdad une a todas estas concepciones es el presupuesto no meditado de que la comunidad es una «propiedad» de los sujetos que une: un atributo, una determinación, un predicado que los califica como pertenecientes al mismo conjunto. O inclusive una «sustancia» producida por su unión. En todo caso, se concibe a la comunidad como una cualidad que se «agrega» a su naturaleza de sujetos, haciéndolos «también» sujetos de comunidad. «Más» sujetos (pp. 22-23).

Es decir, lo común implica una calificación de lo propio: se es propietario de algo común. En este sentido, Weil enfatiza el carácter de por sí privado, y privativo, de todo derecho (incluido el que se define como público) (Esposito, 2006, p. 20). En su forma históricamente constituida, el derecho es siempre de alguien, nunca de todos; en el orden jurídico moderno, solo es común la reivindicación de lo propio.

Partiendo de otra posibilidad etimológica del término *communitas*, y en un intento de rescatar sus huellas originales, Esposito (2003) focaliza el término *munus* de *cum-munus*<sup>6</sup>. *Munus* puede significar *onus* (obligación), *officium* (oficio, función) y *donum* (don). Las dos primeras acepciones son formas del deber, pero Esposito subraya que también lo es el don. El *munus* es un don obligatorio, aunque suene antitético. En el derecho romano, el *munus* era el tributo que alguien debía pagar por vivir o formar parte de la comunidad. Su forma aporética reside en que es un don que se da porque se debe dar y no puede no darse. La comunidad deja de ser entonces aquello que sus miembros tienen en común, para ser abordada

6 Es necesario tener presente que *munus* se dice tanto de lo público como de lo privado; por eso la oposición común/propio y público/privado queda fuera de su esfera semántica.

como el conjunto de personas unidas por un deber, una deuda. Esta común obligación de dar, a través de la cual un grupo se encuentra religado, «ley del don», es una forma que tiende a «expropiar» al sujeto individual en beneficio de la alteridad.

Por su parte, la figura del inmune no es simplemente distinta del «común», sino es su contrario<sup>7</sup>. Se trata, entonces, de un vocablo privativo que deriva de negar el *munus*. Señala Esposito (2003): «los individuos modernos llegan a ser tales, esto es, absolutos, rodeados por unos límites precisos que los aíslan y protegen, solo habiéndose liberado preventivamente de la “deuda” que los vincula mutuamente» (p. 40). La inmunidad se impone como huida de la obligación recíproca, de la prestación mutua.

En esta línea, toda biopolítica es inmunológica porque supone una definición de la comunidad y el establecimiento de una jerarquía entre aquellos cuerpos exentos de tributos (los considerados inmunes), y aquellos que la comunidad percibe como potencialmente peligrosos (los *demuni*) y que serán excluidos en un acto de protección inmunológica (Preciado, 2020, p. 166)<sup>8</sup>.

La paradojalidad de la biopolítica se reactiva en cada acto de protección comunitaria que implica una definición inmunitaria, según la cual esta se reserva la autoridad de sacrificar otras vidas. En nuestro cuento, el príncipe Próspero inmunizó a su corte y la exceptuó de la común obligación de dar, a partir de una drástica definición de cuerpos incluidos y cuerpos excluidos desde una impiadosa decisión biopolítica.

7 En *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Esposito (2005) plantea la posibilidad de leer toda la historia de la cultura a través de la dialéctica entre comunidad e inmunidad, desde la cual la sociedad es su resultante epocal.

8 En el derecho romano, la *immunitas* era una dispensa o un privilegio que exoneraba a alguien de los deberes societarios. Aquel que había sido exonerado era inmune, mientras que quien estaba desmunido había sido privado de todos los privilegios de la vida comunitaria.

#### 4. LA DOBLE VALENCIA DEL DERECHO

*Las puertas de la muralla eran de hierro. Una vez adentro, los cortesanos trajeron fraguas y pesados martillos y soldaron los cerrojos. Habían resuelto no dejar ninguna vía de ingreso o de salida a los súbditos impulsos de la desesperación o del frenesí.*

EDGAR ALLAN POE

Desde la dimensión aporética protección/abandono, el derecho gestiona en cada época su campo de relevancia en torno al *munus*.

Si comenzamos por el ámbito biomédico y epidemiológico, la inmunidad expresa la resistencia del organismo ante el peligro de contraer la enfermedad, concepto que sufrió una transformación en el siglo XIX debido a la práctica de la vacunación (y con la introducción de la noción de inmunidad adquirida). Una forma atenuada e inducida de infección puede prevenir, en efecto, una enfermedad. Es en este sentido primero y radical que debe entenderse el rol inmunizador del derecho moderno. Sin embargo, en la comparación con la semántica biomédica, la inmunidad jurídica recupera un significado más complejo e inquietante.

Como sucede con el cuerpo humano, la inmunidad producida por el derecho respecto de la comunidad no puede alcanzar su meta de modo directo ni afirmativo. Al contrario, está obligada a asumir una modalidad indirecta o negativa en lo que concierne a su propio objetivo. La inmunidad pretende resguardar a la comunidad, no de un riesgo externo, sino de algo que forma parte originariamente de ella y, es más, la constituye en cuanto tal. Lejos de ser una posibilidad patológica, existe una mutua coimplicancia original entre comunidad e inmunidad. Necesario para su supervivencia, el derecho se relaciona con la comunidad, inmunizándola, al mismo tiempo que la arranca de su posible clausura. Es decir, la dimensión inmunitaria, como parte estructural e interna de la comunidad, funciona,

en cada caso, a la manera de una valla que la preserva de su completitud totalizadora. El príncipe Próspero intentó, en vano, escindir comunidad e inmunidad: la violencia y la muerte se alojan desde siempre en las entrañas de nuestro orden social, administrando las pulsiones de vida y de muerte en dosis variables, a veces letales.

## 5. LA INMUNIDAD COMO ENCRUCIJADA

*Al cumplirse el quinto o sexto mes de su reclusión y cuando la peste hacía los más terribles estragos, el príncipe Próspero ofreció a sus mil amigos un baile de máscaras de la más insólita magnificencia.*

EDGAR ALLAN POE

Frente a una peste devastadora, el príncipe inmuniza a su corte con una mascarada. Afuera, la muerte. ¿Afuera?

La gestión política de las epidemias (o de cualquier situación extraordinaria) y su traducción jurídica ponen en escena las fantasías comunitarias e inmunitarias de cada sociedad y de cada derecho. Próspero hace lo suyo. ¿Qué tienen en común el blindaje que lleva a cabo el príncipe de Edgar Allan Poe contra la aparición de la peste, el fortalecimiento de las barreras frente a la inmigración y el pedido de extradición de un jefe de Estado europeo acusado de violación de derechos humanos?, se pregunta Esposito. Nada, salvo que se vinculen estos casos con la categoría de inmunidad que los atraviesa. Desde cualquier perspectiva, sea individual, social, tecnológica, médica o política, la inmunidad aparece en la encrucijada de todos los lenguajes de la modernidad.

La preocupación autoprotectiva (impedir, prevenir y combatir) adquiere hoy dimensiones alarmantes, al punto que, como en las enfermedades autoinmunitarias, existe la posibilidad de que el sistema inmunitario se desencadene contra el mismo cuerpo que

debería proteger y termine destruyéndolo. El desafío actual para el derecho puede ser leído como la defensa (protección, recuperación) del *munus* frente a una terrible crisis inmunitaria. En línea con Weil, la inmunización jurídica se enfrenta con dos opciones: la que pondera al sujeto y sus derechos («dado que yo tengo derechos, los otros tendrán obligaciones»), o la que se centra en la obligación («dado que yo tengo obligaciones, los otros tendrán derechos») (Esposito, 2006, pp. 37-38). La primera enfatiza una individualidad cerrada y preeminente, en tanto la segunda diseña un sujeto impersonal (lo impersonal como lo común), que admite su descentramiento ante la presencia de la alteridad<sup>9</sup>.

El verdadero antónimo de *immunitas* no es el *munus* ausente, sino la *communitas* de aquellos que, por el contrario, se hacen sus portadores. Si, en definitiva, la privación concierne al *munus*, el punto de confrontación que da sentido a la inmunidad es el *cum* en el que aquel se generaliza con forma de *communitas*. La inmunidad es una condición de particularidad: ya se refiera a un individuo o a un colectivo, siempre es «propia», en el sentido específico de «perteneciente a alguien» y, por ende, de «no común» (Esposito, 2005, p. 15).

Una vez más, lo común (lo impersonal) y lo propio (lo personal) confrontan su protagonismo en la escena social, a sabiendas de que ninguno se conforma sin su «otro», que funciona como «exterioridad constitutiva», inexorable condición de posibilidad.

---

9 En su libro *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*, Esposito (2012) echa a andar la deconstrucción de la «persona» para llegar a una perspectiva derivada de su reverso, valorizando ese elemento «impersonal» (singular y común a la vez) que es parte integrante de todo ser vivo y de la vida en cuanto tal (pp. 21-32).

## 6. CONTAGIO Y DISTANCIA

*Las manchas escarlata en el cuerpo y la cara de la víctima eran el bando de la peste, que la aislaba de toda ayuda y de toda simpatía.*

EDGAR ALLAN POE

En *Masa y poder*, Elias Canetti (1981) expone magistralmente el temor al contacto, argamasa de todas las distancias que las personas han ido creando. Solo la inversión del temor a ser tocado (que la masa produce) genera alivio y certeza (p. 4).

Si la *immunitas* tiene un componente anticomunitario, el individualismo moderno, nacido de la ruptura con las anteriores formas comunitarias (Bobbio y Bovero, 2000, pp. 39 y ss.), entonces expresa por sí misma una fuerte tendencia inmunitaria. Se manifiesta como una exigencia individual de protección de la vida, exigencia que pervive en las miradas neoliberales y neocontractualistas de hoy.

Fue Hobbes quien por primera vez, y más radicalmente que otrxs, llevó esta lógica a sus consecuencias teóricas extremas. Si lo que los hombres y las mujeres tienen en común, lo que lxs hace semejantes más que cualquier otra propiedad, es el hecho de que cualquiera pueda dar muerte a cualquiera, entonces la *communitas* lleva dentro de sí un don de muerte, ante el cual la única alternativa es «inmunizarse» por anticipado. Aguda mirada y drástico remedio. Desde el momento en que el origen común amenaza con la muerte a todxs, la única posibilidad de salvación es romper con él: romper el vínculo con la dimensión originaria (Hobbes la llama natural), instituyendo otro origen artificial, que coincide con la figura jurídicamente «privatista» y lógicamente «privativa» del contrato. Hobbes muestra que comprende el poder inmunizante del contrato cuando define su estatus mediante su contraposición con la ley del don o la obligación recíproca: contrato es, ante todo, lo que «no» es don;

es ausencia de *cum-munus*; es neutralización de «sus frutos envenenados» (Esposito, 2003, pp. 40-41). A partir de Hobbes y del contractualismo moderno, la modernidad fue y es un ejercicio de neutralización del conflicto inherente de la vida en común, a través de la asignación de derechos y deberes contractuales que se establecen sin dejar espacio al *munus*, lo cual abona y fortalece una fuerte tendencia a la despolitización (Mouffe, 2014, pp. 16-26). La retórica inmunológica moderna ha presentado muy a menudo un discurso belicista (batalla, enemigo, defensa/ataque, conquista, derrota) con metáforas guerreras que preñan nuestro derecho en términos de una recíproca aniquilación, y hiere la construcción política de un «nosotros/ellos» adversarial y marca un inquietante deslizamiento hacia la lógica schmittiana amigo/enemigo.

## 7. DERECHO Y VIDA

*La abadía estaba ampliamente aprovisionada. Con precauciones semejantes, los cortesanos podían desafiar el contagio. Que el mundo exterior se las arreglara por su cuenta; entretanto era una locura afligirse.*

EDGAR ALLAN POE

El «mundo exterior» de Próspero se transformaba en la deriva natural hacia la muerte, mientras que el «mundo interior» se inmunizaba en el artificio del aislamiento, al mejor estilo hobbesiano, como si fuera posible contradecir a Benjamin e intentar escindir derecho y violencia, o a Freud intentando en vano separar a Eros de Tánatos.

Ejemplo paradigmático de esta forma extrema de la biopolítica y de los peligros de la gestión inmunitaria fue la manera en que la Alemania nazi caracterizó a una parte de su propia población (los judíos, los gitanos, los homosexuales, las personas con discapacidad) como cuerpos que amenazaban la soberanía de la comunidad

aria, dispositivo inmunitario que señaló una absoluta coincidencia entre protección y negación de la vida (Esposito, 2006, p. 11). La defensa de la vida y la producción de muerte, como sigue ocurriendo en muchas partes del mundo, tocan un nivel de absoluta indistinción. El «mundo interior» de Próspero depende, con letalidad matemática, de la producción de muerte del «mundo exterior».

Para un derecho crítico, en tanto discurso del poder que da letra a las decisiones políticas, enfatizar la «ley del don», reforzar los lazos de responsabilidad mutua y sortear la lógica amigo/enemigo son tareas imprescindibles. Ninguna crisis pandémica podría solventarse ni dar respuestas satisfactorias si abandonamos el *munus*, con su lógica de donación recíproca, para ceñirnos a términos contractuales tanto en su forma agregativa como deliberativa (Mouffe, 2014, p. 25). La agregación individualista deja fuera a toda otredad, que, por cierto, siempre es prefabricada: racial, migrante, esclava y refugiada (Manrique, 2020, p. 154).

Podríamos pensar en una línea de continuidad entre la «Muerte Roja» y lo que Achille Mbembe (2011) llama «población superflua», en un mundo altamente digitalizado y mercantilizado, donde la violencia económica ya no se expresa en la explotación del trabajador, sino en hacer superflua una parte importante de la población mundial<sup>10</sup>. La «necroeconomía» es una de las funciones del capitalismo actual: producir a gran escala una población que el

---

10 Mbembe (2016) hace converger dos tradiciones del pensamiento crítico: por un lado, la tradición del pensamiento concerniente a la formación y la lucha de clases; por otro lado, la que intenta comprender la formación de las razas. Sobre la historia del capitalismo, el autor enfatiza que para funcionar tuvo, desde sus inicios, la necesidad de producir lo que llama «subsídios raciales». El capitalismo tiene como función «genética» la producción de razas, que son clases al mismo tiempo. La raza no es solamente un suplemento del capitalismo, sino algo inscripto en su desarrollo genético. En el período primitivo del capitalismo, que va desde el siglo XV hasta la Revolución Industrial, la esclavización de negros constituyó el mayor ejemplo de trabazón entre la clase y la raza.



capitalismo ya no tiene necesidad de explotar, pero que hay que gestionar de algún modo<sup>11</sup>. Una manera de disponer de estos excedentes de población es exponerlos a todo tipo de peligros y riesgos, también aislarlos y encerrarlos en zonas de control (práctica de la «zonificación»).

La necropolítica es la otra cara de esta forma de violencia del capitalismo contemporáneo.

La teoría de Mbembe (2011, pp. 14-15) está profundamente inspirada en el biopoder foucaultiano, el poder de hacer vivir y dejar morir que se presenta como el antecedente del necropoder<sup>12</sup> (Foucault, 1996, p. 194). La noción de biopoder, sin embargo, es insuficiente para reflejar las formas contemporáneas de sumisión de la vida al poder de la muerte. Mbembe (2011) sugiere que los regímenes políticos actuales obedecen al esquema de «hacer morir y dejar vivir», que explora las formas mediante las cuales las fuerzas económicas e ideológicas del mundo moderno mercantilizan y reifican el

---

11 Mbembe (2016) visualiza un cambio de época: el mundo ha empequeñecido, tocando, de algún modo, sus límites físicos, hasta el punto de que probablemente ningún rincón de la tierra sea desconocido ni esté deshabitado o sin explotar. Al mismo tiempo, la historia humana atraviesa una fase caracterizada por lo que el autor llama la «*repoblación del planeta*», que demográficamente se traduce en un envejecimiento de las sociedades del norte y un rejuvenecimiento del continente africano y asiático en particular. En cuanto a la estructura de las poblaciones, se evidencia el crecimiento de una gran segregación social, una suerte de gigantesco *apartheid*, junto a enormes olas migratorias a escala planetaria que recuerdan a los primeros tiempos de la colonización. Con respecto a las transformaciones tecnológicas, una de sus principales consecuencias es la transformación exponencial de nuestras antiguas nociones de tiempo y de velocidad.

12 La necropolítica, como envés de la noción foucaultiana de biopoder, devela nuevas formas de dominación, sumisión y tributo, en particular, en el continente africano poscolonial. No obstante, este análisis se hace extensivo a aquella población mundial que vive (tanto en Estados desarrollados como emergentes) en situación de precariedad y vulnerabilidad.

cuerpo, susceptible de ser silenciado y desechado<sup>13</sup>. Por lo tanto, la necropolítica podría definirse como una suerte de contrabiopoder (pp. 15-24).

Próspero decide «dejar morir» a gran parte del pueblo y «hacer vivir» a su corte. Una vez más, la vida necesita de su producción de muerte como condición de posibilidad.

## 8. TOPOGRAFÍAS DE LA DESIGUALDAD

*Todo eso y la seguridad estaban del lado de adentro.  
Afuera estaba la Muerte Roja.*

EDGAR ALLAN POE

Vivir en comunidad es vivir expuestos. De cómo fuimos gestionando nuestra idea e implementación de comunidad/inmunidad dependerá en parte cómo se irán articulando estas dos instancias en el ámbito de nuestra juridicidad pospandémica y más allá. Entre las estrategias repetitivas y las innovadoras, las posibilidades de ponderar el *munus* son siempre una tarea pendiente.

Un análisis retrospectivo y prospectivo crítico podrá dar cuenta de posibles escenarios alternativos. Por un lado, cabe la posibilidad

---

13 El autor sitúa la aparición de esta nueva forma de control durante el período colonial, momento de gran desestructuración de los límites entre la vida y la muerte, que propició el silenciamiento del cuerpo. Examina las trayectorias a través de las cuales el estado de excepción y la relación de enemistad se han convertido en la base normativa del derecho de matar. En estas situaciones, el poder (no necesariamente un poder estatal) hace referencia continua a la excepción, a la urgencia y a una noción «ficcionalizada» del enemigo. Las nociones de política de la muerte y de poder de la muerte reflejan los diversos medios por los cuales, en nuestro mundo contemporáneo, las armas se despliegan con el objetivo de generar una destrucción máxima de las personas y de crear mundos de muerte, formas únicas y nuevas de existencia social en las que numerosas poblaciones se ven sometidas a condiciones de existencia que les confieren el estatus de muertos vivientes (Mbembe, 2011, pp. 74-75).

de una gestión más igualitaria e incluyente que sostenga una inmunidad virtuosa. En el otro extremo, existe el peligro de exponer nuestra obligación de dar a los riesgos un exceso inmunitario, con las consecuencias indeseadas que esto conlleva, como un marcado individualismo, un clima de despolitización que derive hacia un eje de contenido moral (bien versus mal), la reintensificación de las asimetrías sociales con sesgos necropolíticos, entre otras.

Cualquier cuarentena (o cualquier estado de contingencia radical) es siempre discriminatoria, y lo que a todas luces ha revelado la actual situación pandémica son las condiciones preexistentes de profunda desigualdad, desplegada en distintos grados de vulnerabilidad social que no solo expone sino que agrava. Lo que De Sousa Santos (2020) llama «el Sur» constituye la metáfora del sufrimiento humano injusto por parte de quienes más han sufrido y sufren distintas formas de dominación, para quienes su condición de vida ya implicaba un confinamiento: mujeres, trabajadores precarizados, vendedores ambulantes, gente sin casa, habitantes de asentamientos, villas miseria, campos de refugiados, inmigrantes indocumentados, discapacitados, ancianos y otros (pp. 245-59). El «Sur» no es un espacio geográfico, sino un espacio-tiempo político, social y cultural. Muchas de estas subjetividades liminares carecen de una plataforma legitimizada para poder articular una demanda de derechos frente a un interlocutor institucional claro. Estas figuras, con distintos nombres, según las coyunturas históricas particulares, no solo están en los márgenes de la sociedad y de la ley, sino también en sus intersticios (Bhabha, 2013, pp. 202-203).

En otros términos, la situación de cuarentena generalizada desnuda la permanente condición de excepción en la que se encuentran los soslayados de la lógica del mercado y no solo hace más visible, sino que refuerza la injusticia y la exclusión social<sup>14</sup>. La peste que

---

14 Para De Sousa Santos, el contexto histórico en que tiene lugar la pandemia se remonta a la imposición del neoliberalismo de los años ochenta: la lógica del

azota al reino del príncipe Próspero nos permite reflexionar, como alegoría (*allo agorein*, lo que dice algo de otra cosa), en torno a un virus antidemocrático y un derecho que puede o no serlo.

## 9. ROSTROS ESPECTRALES DEL DERECHO

*Cuando los ojos del príncipe Próspero cayeron sobre la espectral imagen (que ahora, con un movimiento lento y solemne como para dar relieve a su papel, se paseaba entre los bailarines), convulsionó en el primer momento con un estremecimiento de terror o de disgusto; pero inmediatamente su frente enrojeció de rabia. ¿Quién se atreve —preguntó, con voz ronca, a los cortesanos que lo rodeaban—, quién se atreve a insultarnos con esta burla blasfematoria? ¡Apodérense de él y desenmáscárenlo para que sepamos a quién vamos a ahorcar al alba en las almenas!*

EDGAR ALLAN POE

Habiendo renunciado a la búsqueda de un fundamento único, cerrado y fijista, todo abordaje crítico de la juridicidad implica e implicará, en cada época y en cada espacio, decisiones contingentes acerca de quiénes formamos parte de ese «nosotros». Un horizonte igualitario es condición ineludible e inerradicable para conformar un *munus* virtuoso y una inmunidad comunitaria incluyente, en el entendimiento de que lo que definimos como inmunidad se construye colectivamente a través de criterios sociales y políticos que pueden producir protección o estigma, vida o muerte.

Siempre hay algo de lo personal que es impersonal. En este sentido, deconstruir «lo propio» pone el foco analítico en algo que la

---

capital financiero provocó un estado de crisis permanente. Al nombrado capitalismo, se suman el colonialismo y el patriarcado, indisolublemente relacionados.

inmunización de la comunidad soslaya: la impropiedad de nuestras personas, la búsqueda por la alteridad que nos habita. De cara a un horizonte de igualdad, una de las dimensiones constitutivas del *munus* es el carácter «impropio» de nuestro ser-en-común: «No es lo propio, sino lo impropio —o, más drásticamente, lo otro— lo que caracteriza a lo común» (Esposito, 2003, p. 30).

Los aparatos institucionales y las formas jurídicas que sigan una inmunidad viciosa tenderán a cerrarse respecto del exterior, en una remisión a «lo propio», postulada como forma de asegurar el dominio sobre la alteridad. La ley del don, en cambio, enfatiza la desapropiación que inviste y a su vez descentra al sujeto propietario, y lo fuerza a salir de sí mismo. Por eso, la comunidad no puede pensarse como un cuerpo sino como una exposición que interrumpe la clausura individual y la vuelca hacia el afuera, empujándola a tomar contacto con lo que no es, con su «impropiedad» (recordemos la formidable duplicidad semántica del término francés *personne*, que significa a la vez «persona» y «nadie», o «no persona»).

Por el contrario, la opción inmunitaria hobbesiana, y en general la moderna, llena la dimensión estructuralmente incompleta del *munus*, pero con un vacío totalizador. El Estado-Leviatán coincide con la abolición de toda relación social extraña al intercambio vertical protección-obediencia. Lo que se sacrifica es precisamente el *cum*, que es la relación entre lxs humanxs, sacrificando de alguna manera a lxs humanxs mismxs<sup>15</sup>. El príncipe Próspero teme y se defiende de la acechanza de la Muerte Roja: muy pronto ella los declarará cuerpos desechables. La Muerte Roja bien sabe que no

---

15 Imposible no reconocer el residuo de irracionalidad que se insinúa en los pliegues del más racional de los sistemas: la vida es conservada y presupone su sacrificio. La vida es sacrificada a su conservación. En esta coincidencia de conservación y sacrificabilidad de la vida, la inmunización moderna alcanza el ápice de su potencia destructiva (Esposito, 2003, p. 42).

es el afuera, como pretendía Próspero, sino el adentro que siempre amenaza, exigiendo una ineludible negociación entre la vida y la muerte.

## 10. BORDES Y DESBORDES DEL DERECHO

*Con un grupo de pálidos cortesanos a su lado, hallábase el príncipe en el aposento azul. Apenas hubo hablado, los presentes hicieron un movimiento en dirección al intruso [...]. Mientras la vasta concurrencia retrocedía en un solo impulso hasta pegarse a las paredes, siguió andando ininterrumpidamente pero con el mismo y solemne paso que desde el principio lo había distinguido. Y de la cámara azul pasó a la púrpura, de la púrpura a la verde, de la verde a la anaranjada, desde esta a la blanca y de allí, a la violeta antes de que nadie se hubiera decidido a detenerlo. Mas entonces el príncipe Próspero, enloquecido por la ira y la vergüenza de su momentánea cobardía, se lanzó a la carrera a través de los seis aposentos, sin que nadie lo siguiera por el mortal terror que a todos paralizaba. [...] se volvió de golpe y enfrentó a su perseguidor. Oyose un agudo grito [...] y el príncipe Próspero se desplomaba muerto.*

*Y uno por uno cayeron los convidados en las salas de orgía manchadas de sangre y cada uno murió en la desesperada actitud de su caída. [...] Y las tinieblas, y la corrupción, y la Muerte Roja lo dominaron todo.*

EDGAR ALLAN POE

¿Cómo pensar la inmunización de la vida sin traducirla en obra de muerte? ¿Cómo pensar la protección inmunitaria de Próspero sin que ello implique un fatal abandono?

El *munus* es intotalidad, pero, a pesar de todas las precauciones teóricas, tiende irresistiblemente a proponerse como un lleno, como

un todo. Una vez que se le identifica con un pueblo, una tierra o una esencia, la comunidad queda amurallada dentro de sí misma, como el *munus* de nuestro cuento. Esto se produce cada vez que en la «impropiedad» de lo común vuelve a asomar el llamado de lo propio y la voz de lo auténtico, de lo puro, de lo esencial. Un antídoto analítico y conceptual lo constituye la aceptación dialéctica de la pérdida y el reencuentro, la alienación y la reapropiación, la fuga y el retorno, tensión que nos vincula con un mito de origen: si la comunidad nos perteneció como nuestra más propia raíz, podemos y debemos reencontrarla, a sabiendas de que carga con un sesgo inmunitario también de origen.

Desde la impropiedad implicada en la ley de donación recíproca, una común inmunidad virtuosa deberá alojar formas contemporáneas de resistencia a la necropolítica y a la necroeconomía en el ámbito jurídico, formas que serán variadas, como lo son sus marcos contextuales. Un derecho crítico deberá repolitizar su campo en términos adversariales, y visibilizar formas de resistencia nacionales e internacionales que fomenten la lucha de los cuerpos por hacerse presentes frente a la producción de ausencia y silencio del poder. El poder omnímodo de Próspero se construyó a partir de una alteridad anulada, excluida, silenciada y «muerta».

«Yo es otro», dice Paul Ricoeur (2009): «sí mismo como otro» (pp. 50-51). No es el «como» de la simple comparación, sino el «como» en el sentido fuerte de implicación: implica la alteridad en un grado tan íntimo que uno no se deja pensar sin el otro. Este sentimiento de extranjería, como dimensión constitutiva de lo humano, avala lo impropio del *munus*; no nos plantea únicamente un trabajo intelectual, sino que nos enfrenta, de manera estructural y constituyente, con un profundo problema ético para especular sobre la ley del don y sus obstáculos: discriminación, exclusión, homogeneización, despolitización y necropoder (Wolfzun, 2021, p. 188).

El trabajo del derecho, en su doble operación de duelo y de recuperación, signa una plusvalía que nos aleja de la neutralización de las diferencias y nos permite «repolitizar» la palabra jurídica (Derrida, 2006, p. 104) en el entendimiento de que, entre la comunidad y la inmunidad, siempre hay algo de una en la otra.

## 11. UN DERECHO EN ESPEJO

*Numerosas máscaras se lanzaron al aposento negro, pero al apoderarse del desconocido, cuya alta figura permanecía erecta e inmóvil a la sombra del reloj de ébano, retrocedieron con inexpresable horror al descubrir que el sudario y la máscara cadavérica, que con tanta rudeza habían aferrado, no contenían ninguna figura tangible. Y entonces reconocieron la presencia de la Muerte Roja.*

EDGAR ALLAN POE

El virus (la peste del cuento) no es un ejército ordenado con planes estratégicos para matarnos, sino materia orgánica (ni siquiera puede ser considerado completamente vivo) que vive a expensas de un huésped. Los virus no se oponen a lo humano, sino que son otra forma «espectral» de vida. Lo que nos horroriza es que pone en jaque nuestra autopercepción de excepcionalidad respecto del resto de los seres<sup>16</sup>.

---

16 La clásica tesis de la excepcionalidad humana afirma de manera contundente que hombre y mujer se encuentran exentos del orden natural. El humano es un ser no natural, irreductible a lo estrictamente biológico, con base en algunas afirmaciones: a) existe una ruptura óptica que muestra dos clases de entes: el humano/a y el resto; b) hay dos modalidades del ser, la material y la espiritual, y ambas pertenecen a la condición humana; y c) hay características individuales que definen la excepcionalidad, como la sintiencia, el lenguaje, la libertad y la agencia moral. Desde Aristóteles, el lenguaje es privativo de la especie humana (la voz es signo del dolor y del placer, la palabra expresa lo justo o injusto). Para Descartes, la posibilidad de sentir depende del pensamiento y no del cuerpo (máquina). Los



La condición humana es desvalida por constitución. Esto significa que no cuenta, por ejemplo, con sistemas naturales de adaptación al ambiente (garras para la defensa, pelaje para el frío, velocidad para la huida). Para aumentar su inmunidad y sus chances de supervivencia, nos cuenta el filósofo alemán Peter Sloterdijk<sup>17</sup>, se crea una segunda naturaleza mediante sistemas artificiales como, por ejemplo, construcciones climatizadas con las que domina el entorno, o sistemas simbólicos (narraciones, teorías) para optimizar sus características psicofísicas y, al mismo tiempo, graduar sus impulsos agresivos. La cultura forma una especie de invernadero técnico y semiótico, que pretende controlar el exterior humanizándolo. De esta ilusión, la actual pandemia y otras situaciones de contingencia radical nos han frustrado con creces. Como animales humanos, conformamos una especie «excesiva» en relación con nuestro grado de vulnerabilidad: una responsable y recíproca obligación de dar nos protegería

---

animales no humanos carecen de alma racional, no tienen pensamiento y son asimilados a las máquinas insensibles. La sintiencia y el lenguaje están acompañados por la libertad, es decir, la capacidad de poder decidir, y por la agencia moral, que conjuga reflexiones éticas y la toma de decisiones a raíz de ellas, asumiendo responsabilidades. Solo el ser humano es, para Kant, capaz de obligación. También existen características relacionales que abonan la excepcionalidad humana: biológicas (la pertenencia a la misma especie); emocionales (la existencia de un lazo emocional entre todos los humanos); y epistémicas (el *Homo sapiens* no puede escapar de su propia perspectiva, no puede evitar ser humano) (Perez, 2019, pp. 89-129).

17 *Temblores de aire: en las fuentes del terror*, de Sloterdijk (2003), es una inquietante exploración de las fuentes del terror que se erigen hoy en horizonte último, explícito o latente, de nuestro ser-en-el-mundo. La integridad, escribe Sloterdijk, ya no se puede pensar más como un valor obtenido en virtud de una actitud de entrega a un entorno benéfico, sino que nos lleva a redefinir la vida como algo que se sustenta y se estabiliza mediante la clausura en torno a sí misma y la negativa selectiva a participar. El punto de inflexión, o el arranque de la actual situación, es situado por nuestro autor en los cambios a que se han visto y se ven sometidos nuestros presupuestos vitales medioambientales, a consecuencia de la universalización de un terror que los ha escogido como blanco principal y recurrente de ataque.

de nuestra debilidad estructural, preservándonos de un individualismo inmunitario. Un derecho crítico nos ofrece el marco analítico para pensar en torno a un *munus* multiespecie y una noción de sujeto de derecho fuera de la tesis de la excepcionalidad humana. La humanidad pasa por ser ella misma una forma de vida biológica a la que le agregamos una vida biológica sintiente, entre otras muchas. Sujeto es quien posee intereses básicos (gozar y sufrir) que no emanan de la condición humana ni de ciertos atributos individuales, sino de la sintiencia, es decir, de la capacidad de tener experiencias subjetivas. Esta se erige como presupuesto para hablar de intereses, de subjetividad y, por lo tanto, de derechos legales, como remedio para proteger nuestra común vulnerabilidad. En línea con nuestra donación recíproca, un derecho crítico deberá contemplar y corregir el trato letal que infligimos al medio ambiente y los animales no humanos<sup>18</sup>, frente a un escenario pandémico que desnudó, desde su aparente origen zoónico, la impostergable necesidad de pensar y actuar en torno a una justicia multiespecie.

## 12. LA HUELLA ÍNTIMA Y ÚLTIMA DEL DERECHO

*Y entonces reconocieron la presencia de la Muerte Roja.  
Había venido como un ladrón en la noche.*

EDGAR ALLAN POE

Benjamin (2001) siempre nos recuerda que el fenómeno de la juridicidad tiene una relación íntima y estructural con la violencia: es parte constitutiva de su origen y su práctica. El príncipe Próspero, por un momento, tuvo la ilusión de eliminar el elemento tanático

---

18 Son muy oportunos los desarrollos de Haraway (2019) en torno a los bichos humanos y no humanos (pp. 19-22). En tiempos perturbadores y problemáticos, la tarea es poder dar respuestas de manera recíproca a través del cuidado justo y la protección mutua, en alianzas respetuosas con la diversidad de lo viviente.

de la comunidad, preservando su vida y la de los cortesanos con su autoclausura, creando esa «segunda naturaleza» a la que refiere Sloterdijk. Una vez más, la Muerte Roja nos confirma que la inmunidad introduce el sesgo violento de exención de la obligación recíproca, al mismo tiempo que preserva a la comunidad de su clausura: logra, paradójicamente, que no se cierre sobre sí misma, alojándola de manera estructural como su negativo necesario.

Desconocer el fenómeno jurídico como instancia social de producción de sentido es pensarlo como el lugar del no conflicto, del orden y de los consensos (Ruiz, 2014, p. 205). En cambio, pensar el derecho como situación estratégica significa lidiar con sus paradojas: la ley incorpora la violencia y al mismo tiempo la reduce. La ambivalencia permanece pero doblegada, gestionada y contenida.

Desde una mirada crítica, el problema crucial reside en la dosificación virtuosa de comunidad e inmunidad, replanteada cada vez, en cada lugar, a partir de las necesidades sociales, que determinarán su propio y particular diseño del adentro y del afuera, en el entendimiento de que la igualdad es su impostergable horizonte de sentido, deseado y deseable.

La tarea de un *munus* virtuoso está siempre pendiente, siempre recomenzada, como sugiere la frase final de Esposito (2003): «la lejanía del horizonte nunca fue un buen motivo para bajar la mirada» (p. 207).

## REFERENCIAS

- Barthes, R. (2015). *El placer del texto y lección inaugural*. Siglo XXI Editores.
- Benjamin, W. (2001). *Ensayos escogidos*. Coyoacán.
- Bhabha, H. (2013). *Nuevas minorías, nuevos derechos. Notas sobre cosmopolitismos vernáculos*. Siglo XXI Editores.

- Bobbio, N. y Bovero, M. (2000). *Sociedad y Estado en la filosofía moderna. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano*. Fondo de Cultura Económica.
- Camauër, S. (2020, 22 de julio). En busca de la inmunidad de los cuerpos (y las cabezas). *Revista Ñ*. [https://www.clarin.com/revista-enie/ideas/busca-inmunidad-cuerpos-cabezas-\\_0\\_DYyDjuq2\\_.html](https://www.clarin.com/revista-enie/ideas/busca-inmunidad-cuerpos-cabezas-_0_DYyDjuq2_.html)
- Canetti, E. (1981). *Masa y poder*. Muchnik Editores.
- Cárcova, C. M. (2019). *Entre normas, principios, razonamiento, tolerancia y verdad*. Olejnik.
- Derrida, J. (2006). *El monolingüismo del otro*. Manantial.
- De Sousa, B. (2020). *La cruel pedagogía del virus*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Esposito, R. (2003). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Amorrortu.
- Esposito, R. (2005). *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Amorrortu.
- Esposito, R. (2006). *Biopolítica y filosofía*. Grama Ediciones.
- Esposito, R. (2012). *Diez pensamientos acerca de la política*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (1996). *Genealogía del racismo*. Caronte Ensayos.
- Haraway, D. (2019). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Consonni.
- Manrique, P. (2020). Hospitalidad e inmunidad virtuosa. En Agamben, G. et al., *Sopa de Wuhan* (pp. 145-161). ASPO.
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*. Melusina.

- Mbembe, A. (2016a, 17 de junio ). Achille Mbembe: «Cuando el poder brutaliza el cuerpo, la resistencia asume una forma visceral». *ElDiario.es*. [https://www.eldiario.es/interferencias/Achille-Mbembe-brutaliza-resistencia-visceral\\_6\\_527807255.html](https://www.eldiario.es/interferencias/Achille-Mbembe-brutaliza-resistencia-visceral_6_527807255.html)
- Mbembe, A. (2016b). *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*. NED Ediciones.
- Mouffe, C. (2014). *Agonística*. Fondo de Cultura Económica.
- Ost, F. (2004). *Contar a lei. As fontes do imaginário jurídico*. Unisinos.
- Perez, G. (2019). *Crítica al trato legal que reciben los demás animales* [Tesis de maestría]. Universidad de Buenos Aires.
- Preciado, P. B. (2020). Aprendiendo del virus. En Agamben, G. et al., *Sopa de Wuhan* (pp. 163-185). ASPO.
- Ricoeur, P. (2009). *Sobre la traducción*. Paidós.
- Roggero, J. (2015). *Derecho y literatura. Textos y contextos*. Eudeba.
- Ruiz, A. (2014). Jueces y memoria. En Cárcova, C. M. (coord.), *Los derechos fundamentales en la Constitución: interpretación y lenguaje* (pp. 72-75). Abeledo Perrot.
- Sloterdijk, P. (2003). *Temblores de aire: en las fuentes del terror*. Pre-Textos.
- Wolfzun, N. (2021). Derecho y traducción: una batalla íntima. En Cárcova, C. M. (dir.) y Goralí, M. (coord.), *Semiosis y derecho* (pp. 157-192). Astrea.