

HOMO SACER

*El poder soberano
y la nuda vida*

I

Giorgio Agamben

*Traducción y notas de
Antonio Gimeno Cuspinera*

PRE-TEXTOS

La reproducción total o parcial de este libro, no autorizada por los editores, viola derechos reservados. Cualquier utilización debe ser previamente solicitada.

Diseño cubierta: Pre-Textos (S. G. E.)

Título de la edición original en lengua italiana:

*Homo sacer.
Il potere sovrano e la nuda vita*

Primera edición: diciembre 1998

Primera reimpresión: noviembre 2003

Segunda reimpresión: septiembre 2006

© de la traducción y notas: Antonio Gimeno Cuspinera, 1998

© 1995 Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino

© de la presente edición:

PRE-TEXTOS, 1998

Luis Santángel, 10

46005 Valencia

IMPRESO EN ESPAÑA / PRINTED IN SPAIN

ISBN: 84-8191-206-9

DEPÓSITO LEGAL: 3451-2006

HOMO SACER

El poder soberano y la nuda vida

I

Das Recht hat kein Dasein für sich, sein Wesen vielmehr ist das Leben der Menschen selbst, von einer besonderen Seite angesehen.

SAVIGNY

Ita in iure civitatis, civiumque officiis investigandis opus est, non quidem ut dissolvatur civitas, sed tamen ut tanquam dissoluta consideretur, id est, ut qualis sit natura humana, quibus rebus ad civitatem compaginandam apta vel inepta sit, et quomodo homines inter se componi debeant, qui coalescere volunt, recte intelligatur.

HOBBS

INTRODUCCIÓN

Los griegos no disponían de un término único para expresar lo que nosotros entendemos con la palabra *vida*. Se servían de dos términos, semántica y morfológicamente distintos, aunque reconducibles a un étimo común: *zōē*, que expresaba el simple hecho de vivir, común a todos los seres vivos (animales, hombres o dioses) y *bíos*, que indicaba la forma o manera de vivir propia de un individuo o un grupo. Cuando Platón, en el *Filebo*, menciona tres géneros de vida y Aristóteles, en la *Ética Nicomáquea*, distingue la vida contemplativa del filósofo (*bíos theōretikós*) de la vida de placer (*bíos apolaustikós*) y de la vida política (*bíos politikós*), ninguno de los dos habría podido utilizar nunca el término *zōē* (que significativamente carece de plural en griego) por el simple hecho de que para ellos no se trataba en modo alguno de la simple vida natural, sino de una vida cualificada, un modo de vida particular. Aristóteles puede hablar, desde luego, con respecto a Dios, de una *zōē*

aríste kai aídios, vida más noble y eterna (Met.1072b, 28), mas sólo en cuanto pretende subrayar el hecho nada banal de que también Dios es un viviente (de la misma manera que, en el mismo contexto, recurre al término *zoé* para definir, de modo igualmente poco trivial, el acto del pensamiento); pero hablar de una *zōē politiké* de los ciudadanos de Atenas habría carecido de todo sentido. Y no es que el mundo clásico no estuviera familiarizado con la idea de que la vida natural, la simple *zōē* como tal, pudiera ser un bien en sí misma. En un párrafo de la *Política*, (1278b, 23-31), después de haber recordado que el fin de la ciudad es el vivir según el bien, Aristóteles expresa con insuperable lucidez esta consciencia:

Esto (el vivir según el bien) es principalmente su fin, tanto para todos los hombres en común, como para cada uno de ellos por separado. Pero también se unen y mantienen la comunidad política en vista simplemente de vivir, porque hay probablemente algo de bueno en el solo hecho de vivir (*katà tò zen autò mónon*); si no hay un exceso de adversidades en cuanto al modo de vivir (*katà tòn bíon*), es evidente que la mayoría de los hombres soporta muchos padecimientos y se aferra a la vida (*zōē*), como si hubiera en ella cierta serenidad (*euemería*, bello día) y una dulzura natural.

No obstante, en el mundo clásico, la simple vida natural es excluida del ámbito de la *polis* en sentido propio y queda confinada en exclusiva, como mera vida reproductiva, en el ámbito de la *oikos* (Pol.1252a, 26-35). En el inicio de la *Política*, Aristóteles pone el máximo cuidado en distinguir entre el *oikonomos* (el jefe de una empresa) y el *despotés* (el cabeza de familia), que se ocupan de la reproducción de la vida y de su mantenimiento, y el político, y se burla de los que imaginan que la diferencia entre ellos es de cantidad y no de especie. Y cuando, en un pasaje que se convertiría en canónico en la

tradición política de Occidente (1252b, 30), define el fin de la comunidad perfecta, lo hace precisamente oponiendo el simple hecho de vivir (*tò zēn*) a la vida políticamente cualificada (*tò eû zēn*): *ginoménē mèn oûn toû zēn hénéken, oûsa dē toû eû zēn*, «nacida con vistas al vivir, pero existente esencialmente con vistas al vivir bien» (en la traducción latina de Guillermo de Moerbeke, que tanto Sto.Tomás como Marsilio de Padua tenían a la vista: *facta quidem igitur vivendi gratia, existens autem gratia bene vivendi*).

Es cierto que en un celeberrimo pasaje de la misma obra se define al hombre como *politikon zoon* (1253a, 4); pero aquí (al margen del hecho de que en la prosa ática el verbo *bionai* no se utiliza prácticamente en presente), político no es un atributo del viviente como tal, sino una diferencia específica que determina el género *zoon* (inmediatamente después, por lo demás, la política humana es diferenciada de la del resto de los vivientes porque se funda, por medio de un suplemento de politicidad ligado al lenguaje, sobre una comunidad de bien y de mal, de justo y de injusto, y no simplemente de placentero y de doloroso).

Foucault se refiere a esta definición cuando, al final de la *Voluntad de saber*, sintetiza el proceso a través del cual, en los umbrales de la vida moderna, la vida natural empieza a ser incluida, por el contrario, en los mecanismos y los cálculos del poder estatal y la política se transforma en *bio-política*: «Durante milenios el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente» (Foucault I, p. 173).

Según Foucault, «el umbral de modernidad biológica» de una sociedad se sitúa en el punto en que la especie y el individuo, en cuanto simple cuerpo viviente, se convierten en el objetivo de sus estrategias políticas. A partir de 1977, los cursos en el

Collège de France comienzan a poner de manifiesto el paso del «Estado territorial» al «Estado de población» y el consiguiente aumento vertiginoso de la importancia de la vida biológica y de la salud de la nación como problema específico del poder soberano, que ahora se transforma de manera progresiva en «gobierno de los hombres» (Foucault 2, p. 719). «El resultado de ello es una suerte de animalización del hombre llevada a cabo por medio de las más refinadas técnicas políticas. Aparecen entonces en la historia tanto la multiplicación de las posibilidades de las ciencias humanas y sociales, como la simultánea posibilidad de proteger la vida y de autorizar su holocausto.» En particular, el desarrollo y el triunfo del capitalismo no habrían sido posibles, en esta perspectiva, sin el control disciplinario llevado a cabo por el nuevo bio-poder que ha creado, por así decirlo, a través de una serie de tecnologías adecuadas, los «cuerpos dóciles» que le eran necesarios.

Por otra parte, ya a finales de los años cincuenta (es decir casi veinte años antes de la *Volonté de savoir*) H. Arendt había analizado, en *The Human Condition*, el proceso que conduce al *homo laborans*, y con él a la vida biológica como tal, a ocupar progresivamente el centro de la escena política del mundo moderno. Arendt atribuía precisamente a este primado de la vida natural sobre la acción política la transformación y la decadencia del espacio público en las sociedades modernas. El hecho de que la investigación de Arendt no haya tenido prácticamente continuidad y el de que Foucault pudiera emprender sus trabajos sobre la biopolítica sin ninguna referencia a ella, constituye todo un testimonio de las dificultades y de las resistencias con que el pensamiento iba a tener que enfrentarse en este ámbito. Y a estas dificultades se deben, probablemente, tanto el hecho de que en *The Human Condition* la autora no establezca conexión alguna con los penetrantes análisis que había dedicado con anterioridad al poder totalitario (en los

que falta por completo la perspectiva biopolítica), como la circunstancia, no menos singular, de que Foucault no haya trasladado nunca su investigación a los lugares por excelencia de la biopolítica moderna: el campo de concentración y la estructura de los grandes Estados totalitarios del siglo XX.

La muerte impidió a Foucault desarrollar todas las implicaciones del concepto de bio-política y también mostrar en qué sentido habría podido profundizar posteriormente la investigación sobre ella; pero, en cualquier caso, el ingreso de la *zōē* en la esfera de la *polis*, la politización de la nuda vida como tal, constituye el acontecimiento decisivo de la modernidad, que marca una transformación radical de las categorías político-filosóficas del pensamiento clásico. Es probable, incluso, que, si la política parece sufrir hoy un eclipse duradero, este hecho se deba precisamente a que ha omitido medirse con ese acontecimiento fundacional de la modernidad. Los «enigmas» (Furet, p. 7) que nuestro siglo ha propuesto a la razón histórica y que siguen siendo actuales (el nazismo es sólo el más inquietante entre ellos) sólo podrán resolverse en el ámbito —la bio-política— en que se forjaron. Únicamente en un horizonte bio-político se podrá decidir, en rigor, si las categorías sobre las que se ha fundado la política moderna (derecha/izquierda; privado/público; absolutismo/democracia, etc.), y que se han ido difuminando progresivamente, hasta entrar en la actualidad en una auténtica zona de indiferenciación, habrán de ser abandonados definitivamente o tendrán la ocasión de volver a encontrar el significado que habían perdido precisamente en aquel horizonte. Y sólo una reflexión que, recogiendo las sugerencias de Benjamin y Foucault, se interrogue temáticamente sobre la relación entre la nuda vida y la política, que rige de forma encubierta las ideologías de la modernidad aparentemente más alejadas entre sí, podrá hacer salir a la política de su ocultación y, a la vez, restituir el pensamiento a su vocación práctica.

Una de las orientaciones más constantes de la obra de Foucault es el decidido abandono del enfoque tradicional del problema del poder, basado en modelos jurídico-institucionales (la definición de la soberanía, la teoría del Estado) en favor de un análisis no convencional de los modos concretos en que el poder penetra en el cuerpo mismo de los sujetos y en sus formas de vida. En sus últimos años, como pone de manifiesto un seminario de 1982 en la Universidad de Vermont, este análisis parece haberse orientado según dos directrices de investigación diferentes: por una parte, el estudio de las *técnicas políticas* (como la ciencia de la policía) por medio de las cuales el Estado asume e integra en su seno el cuidado de la vida natural de los individuos. Por otra, el de las *tecnologías del yo*, mediante las que se efectúa el proceso de subjetivación que lleva al individuo a vincularse a la propia identidad y a la propia conciencia y, al mismo tiempo, a un poder de control exterior. Es evidente que estas dos líneas (que prolongan, por lo demás, dos tendencias que están presentes desde el principio en la obra de Foucault) se entrelazan en muchos puntos y remiten a un centro común. En uno de sus últimos escritos, el autor afirma que el Estado occidental moderno ha integrado en una medida sin precedentes técnicas de individualización subjetivas y procedimientos de totalización objetivos, y habla de un auténtico «doble vínculo político, constituido por la individuación y por la simultánea totalización de las estructuras del poder moderno» (Foucault 3, pp. 229-32).

El punto de convergencia entre esos dos aspectos del poder ha permanecido, sin embargo, singularmente adumbrado en la investigación de Foucault, tanto que se ha podido afirmar que el autor rechazó en todo momento la elaboración de una teoría unitaria del poder. Si Foucault se opone al enfoque tradicional del problema del poder, basado exclusivamente en modelos jurídicos («¿qué es lo que legitima el poder?») o en modelos

institucionales («¿qué es el Estado?»), e invita a «liberarse del privilegio teórico de la soberanía» para construir una analítica del poder que no tome ya como modelo y como código el derecho, ¿dónde está entonces, en el cuerpo del poder, la zona de indiferencia (o, por lo menos, el punto de intersección) en que se tocan las técnicas de individualización y los procedimientos totalizantes? Y, más en general, ¿hay un centro unitario en que el «doble vínculo» político encuentre su razón de ser? Que haya un aspecto subjetivo en la génesis del poder es algo que estaba ya implícito en el concepto de *servitude volontaire* en La Boétie; pero ¿cuál es el punto en que la servidumbre voluntaria de los individuos comunica con el poder objetivo? ¿Es posible contentarse, en un ámbito tan decisivo, con explicaciones psicológicas, como la que, no carente desde luego de atractivo, establece un paralelismo entre neurosis externas y neurosis internas? Y ante fenómenos como el poder mediático espectacular —que hoy está transformando en todas partes el espacio político— ¿es legítimo o incluso simplemente posible mantener la separación entre tecnologías subjetivas y técnicas políticas?

Aunque la existencia de una orientación de este tipo parezca estar lógicamente implícita en las investigaciones de Foucault, sigue siendo un punto ciego en el campo visual que el ojo del investigador no puede percibir, o algo similar a un punto de fuga que se aleja al infinito, hacia el que convergen, sin poder alcanzarlo nunca, las diversas líneas de la perspectiva de su investigación (y, más en general, de toda la investigación occidental sobre el poder).

La presente investigación se refiere precisamente a ese punto oculto en que confluyen el modelo jurídico-institucional y el modelo biopolítico del poder. Uno de los posibles resultados que arroja es, precisamente, que esos dos análisis no pueden separarse y que las implicaciones de la nuda vida en la es-

fera política constituyen el núcleo originario —aunque oculto— del poder soberano. *Se puede decir, incluso, que la producción de un cuerpo biopolítico es la aportación original del poder soberano.* La biopolítica es, en este sentido, tan antigua al menos como la excepción soberana. Al situar la vida biológica en el centro de sus cálculos, el Estado moderno no hace, en consecuencia, otra cosa que volver a sacar a la luz el vínculo secreto que une el poder con la nuda vida, reanudando así (según una correspondencia tenaz entre moderno y arcaico que se puede encontrar en los ámbitos más diversos) el más inmemorial de los *arcana imperii*.

Si eso es cierto, será necesario considerar con atención renovada el sentido de la definición aristotélica de la *polis* como oposición entre el vivir (*zên*) y el vivir bien (*eû zên*). Tal oposición es, en efecto, en la misma medida, una implicación de lo primero en lo segundo, de la nuda vida en la vida políticamente cualificada. Lo que todavía debe ser objeto de interrogación en la definición aristotélica no son sólo, como se ha hecho hasta ahora, el sentido, los modos y las posibles articulaciones del «vivir bien» como *télos* de lo político; sino que, más bien, es necesario preguntarse por qué la política occidental se constituye sobre todo por medio de una exclusión (que es, en la misma medida, una implicación) de la nuda vida. ¿Cuál es la relación entre política y vida, si ésta se presenta como aquello que debe ser incluido por medio de una exclusión?

La estructura de la excepción, que hemos bosquejado en la primera parte de este libro, parece ser, dentro de esa perspectiva, consustancial con la política occidental, y la afirmación de Foucault, según la cual para Aristóteles el hombre era un «animal viviente y, además, capaz de una existencia política» debe ser completada de forma consecuente, en el sentido de que lo problemático es, precisamente, el significado de ese «además». La singular fórmula «generada con vistas al vivir, existente con

vistas al vivir bien» puede ser leída no sólo como una implicación de la generación (*ginoménê*) en el ser (*oûsa*), sino también como una exclusión inclusiva (una *exceptio*) de la *zôê* en la *polis*, como si la política fuera el lugar en que el vivir debe transformarse en vivir bien, y fuera la nuda vida lo que siempre debe ser politizado. La nuda vida tiene, en la política occidental, el singular privilegio de ser aquello sobre cuya exclusión se funda la ciudad de los hombres.

No es, pues, un azar que un pasaje de la *Política* sitúe el lugar propio de la *polis* en el paso de la voz al lenguaje. El nexo entre nuda vida y política es el mismo que la definición metafísica del hombre como «viviente que posee el lenguaje» busca en la articulación entre *phônê* y *lógos*:

Sólo el hombre, entre los vivientes, posee el lenguaje. La voz es signo del dolor y del placer, y, por eso, la tienen también el resto de los vivientes (su naturaleza ha llegado, en efecto, hasta la sensación del dolor y del placer y a transmitírsela unos a otros); pero el lenguaje existe para manifestar lo conveniente y lo inconveniente, así como lo justo y lo injusto. Y es propio de los hombres, con respecto a los demás vivientes, el tener sólo ellos el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto y de las demás cosas del mismo género, y la comunidad de estas cosas es la que constituye la casa y la ciudad. (1253a, 10-18)

La pregunta: «¿En qué forma posee el viviente el lenguaje?» corresponde exactamente a esta otra: «¿En qué forma habita la nuda vida en la *polis*?». El viviente posee el *logos* suprimiendo y conservando en él la propia voz, de la misma forma que habita en la *polis* dejando que en ella quede apartada su propia nuda vida. La política se presenta entonces como la estructura propiamente fundamental de la metafísica occidental, ya que ocupa el umbral en que se cumple la articulación entre el viviente y el *logos*. La «politización» de la nuda vida es la tarea

metafísica por excelencia en la cual se decide acerca de la humanidad del ser vivo hombre, y, al asumir esta tarea, la modernidad no hace otra cosa que declarar su propia fidelidad a la estructura esencial de la tradición metafísica. La pareja categorial fundamental de la política occidental no es la de amigo-enemigo, sino la de nuda vida-existencia política, *zōē-bíos*, exclusión-inclusión. Hay política porque el hombre es el ser vivo que, en el lenguaje, separa la propia nuda vida y la opone a sí mismo, y, al mismo tiempo, se mantiene en relación con ella en una exclusión inclusiva.

Protagonista de este libro es la nuda vida, es decir la vida *a quien cualquiera puede dar muerte pero que es a la vez insacrificable del homo sacer*,* cuya función esencial en la política moderna hemos pretendido reivindicar. Una oscura figura del derecho romano arcaico, en que la vida humana se incluye en el orden jurídico únicamente bajo la forma de su exclusión (es decir de la posibilidad absoluta de que cualquiera le mate), nos ha ofrecido la clave gracias a la cual no sólo los textos sagrados de la soberanía, sino, más en general, los propios códigos del poder político, pueden revelar sus arcanos. Pero, a la vez, esta acepción, que es quizás la más antigua del término *sacer*, nos ofrece el enigma de una figura de lo sagrado que está más acá y más allá de lo religioso y que constituye el primer paradigma del espacio político de Occidente. La tesis foucaultiana debe, pues, ser corregida o, cuando menos, completada, en el sentido de que lo que caracteriza a la política moderna no es la inclusión de la *zōē* en la *polis*, en sí misma antiquísima, ni el simple hecho de que la vida como tal se convierta en objeto eminente de los cálculos y de las previsiones del poder estatal: lo decisivo es, más bien, el hecho de que, en

* Véase nota I a la traducción, pág. 243.

paralelo al proceso en virtud del cual la excepción se convierte en regla, el espacio de la nuda vida que estaba situada originariamente al margen del orden jurídico, va coincidiendo de manera progresiva con el espacio político, de forma que exclusión e inclusión, externo e interno, *bíos* y *zōē*, derecho y hecho, entran en una zona de irreductible indiferenciación. El estado de excepción, en el que la nuda vida era, a la vez, excluida del orden jurídico y apresada en él, constituía en verdad, en su separación misma, el fundamento oculto sobre el que reposaba todo el sistema político. Cuando sus fronteras se desvanecen y se hacen indeterminadas, la nuda vida que allí habitaba queda liberada en la ciudad y pasa a ser a la vez el sujeto y el objeto del ordenamiento político y de sus conflictos, el lugar único tanto de la organización del poder estatal como de la emancipación de él. Todo sucede como si, al mismo tiempo que el proceso disciplinario por medio del cual el poder estatal hace del hombre en cuanto ser vivo el propio objeto específico, se hubiera puesto en marcha otro proceso que coincide *grosso modo* con el nacimiento de la democracia moderna, en el que el hombre en su condición de viviente ya no se presenta como *objeto*, sino como *sujeto* del poder político. Estos procesos, opuestos en muchos aspectos, y (por lo menos en apariencia) en acerbo conflicto entre ellos, convergen, sin embargo, en el hecho de que en los dos está en juego la nuda vida del ciudadano, el nuevo cuerpo biopolítico de la humanidad.

Así pues, si hay algo que caracterice a la democracia moderna con respecto a la clásica, es que se presenta desde el principio como una reivindicación y una liberación de la *zōē*, es que trata constantemente de transformar la nuda vida misma en una forma de vida y de encontrar, por así decirlo, el *bíos* de la *zōē*. De aquí también su aporía específica, que consiste en aventurar la libertad y la felicidad de los hombres en el lugar mismo —la «nuda vida»— que sellaba su servidumbre. Detrás del

largo proceso de antagonismo que conduce al reconocimiento de los derechos y de las libertades formales, se encuentra, una vez más, el cuerpo del hombre sagrado con su doble soberano, su vida insacristable y, sin embargo, expuesta a que cualquiera se la quite. Adquirir conciencia de esta aporía no significa desvalorizar las conquistas y los esfuerzos de la democracia, sino atreverse a comprender de una vez por todas por qué, en el momento mismo en que parecía haber vencido definitivamente a sus adversarios y haber llegado a su apogeo, se ha revelado de forma inesperada incapaz de salvar de una ruina sin precedentes a esa *zōē* a cuya liberación y a cuya felicidad había dedicado todos sus esfuerzos. La decadencia de la democracia moderna y su progresiva convergencia con los Estados totalitarios en las sociedades posdemocráticas y «espectaculares» (que empiezan a hacerse evidentes ya con Tocqueville y que han encontrado en los análisis de Debord su sanción final) tienen, quizás, su raíz en la aporía que marca su inicio y la ciñe en secreta complicidad con su enemigo más empedernido. Nuestra política no conoce hoy ningún otro valor (y, en consecuencia, ningún otro disvalor) que la vida, y hasta que las contradicciones que ello implica no se resuelvan, nazismo y fascismo, que habían hecho de la decisión sobre la nuda vida el criterio político supremo, seguirán siendo desgraciadamente actuales. Según el testimonio de Antelme, lo que los campos de concentración habían enseñado de verdad a sus moradores era precisamente que «el poner en entredicho la cualidad de hombre provoca una reacción cuasi biológica de pertenencia a la especie humana» (Antelme, p. II).

La tesis de una íntima solidaridad entre democracia y totalitarismo (que tenemos que anticipar aquí, aunque sea con toda prudencia) no es obviamente (como tampoco lo es la de Strauss sobre la convergencia secreta entre liberalismo y comunismo

en relación con la meta final) una tesis historiográfica que autorice la liquidación o la nivelación de las enormes diferencias que caracterizan su historia y sus antagonismos. Pero, a pesar de todo, en el plano histórico-filosófico que le es propio, debe ser mantenida con firmeza porque sólo ella puede permitir que nos orientemos frente a las nuevas realidades y las imprevisibles convergencias de este final de milenio, y desbrozar el terreno que conduce a esa nueva política que, en gran parte, está por inventar.

Al contraponer en el pasaje citado más arriba la «bella jornada» (*euēmería*) de la simple vida a las «dificultades» del *bíos* político, Aristóteles había dado la formulación política probablemente más bella a la aporía que está en el fundamento de la política occidental. Los veinticuatro siglos transcurridos desde entonces no han aportado ninguna solución que no sea provisional o ineficaz. La política, en la ejecución de la tarea metafísica que la ha conducido a asumir cada vez más la forma de una biopolítica, no ha logrado construir la articulación entre *zōē* y *bíos*, entre voz y lenguaje, que habría debido soldar la fractura. La nuda vida queda apresada en tal fractura en la forma de la excepción, es decir de algo que sólo es incluido por medio de una exclusión. ¿Cómo es posible «politizar» la «dulzura natural» de la *zōē*? Y, sobre todo, ¿tiene ésta verdaderamente necesidad de ser politizada o bien lo político está ya contenido en ella como su núcleo más precioso? La biopolítica del totalitarismo moderno, por una parte, y la sociedad de consumo y del hedonismo de masas, por otra, constituyen ciertamente, cada una a su manera, una respuesta a esas preguntas. No obstante, hasta que no se haga presente una política completamente nueva —es decir que ya no esté fundada en la *exceptio* de la nuda vida—, toda teoría y toda praxis seguirán aprisionadas en ausencia de camino alguno, y la «bella jornada» de la vida sólo obtendrá la ciudadanía política por medio

de la sangre y la muerte o en la perfecta insensatez a que la condena la sociedad del espectáculo.

La definición schmittiana de la soberanía («soberano es el que decide sobre el estado de excepción») se ha convertido en un lugar común, antes incluso de que se haya comprendido qué es lo que en esa definición estaba verdaderamente en juego, o sea, nada menos que el concepto-límite de la doctrina del Estado y del derecho, en que ésta (puesto que todo concepto-límite es siempre límite entre dos conceptos) limita con la esfera de la vida y se confunde con ella. Mientras el horizonte de la estatalidad constituía todavía el círculo más amplio de toda vida comunitaria, y las doctrinas políticas, religiosas, jurídicas y económicas que lo sostenían eran todavía sólidas, «esa esfera más extrema» no podía salir a la luz verdaderamente. El problema de la soberanía se reducía entonces a identificar quién, en el interior del orden jurídico, estaba investido de unos poderes determinados, sin que eso supusiera que el propio umbral del ordenamiento fuera puesto en ningún momento en tela de juicio. Hoy, en un momento en que las grandes estructuras estatales han entrado en un proceso de disolución y la excepción, como Benjamin había presagiado, se ha convertido en regla, el tiempo está maduro para plantear desde el principio, en una nueva perspectiva, el problema de los límites y de la estructura originaria de la estatalidad. Porque la insuficiencia de la crítica anarquista y marxiana del Estado ha sido precisamente la de no haber ni siquiera entrevisto esa estructura y haber así omitido expeditivamente el *arcanum imperii*, como si éste no tuviera consistencia alguna fuera de los simulacros y de las ideologías que se habían alegado para justificarlo. Pero ante un enemigo cuya estructura se desconoce, siempre se acaba, antes o después, por identificarse con él, y la teoría del Estado (y en particular del estado de excepción, es decir, la dictadura del proletariado como fase de transición hacia la sociedad sin Es-

tado) es precisamente el escollo en que han naufragado las revoluciones de nuestro siglo.

Este libro, que había sido concebido inicialmente como una respuesta a la sangrienta mistificación de un nuevo orden planetario, se ha visto, pues, abocado a tener que medirse con algunos problemas —el primero entre todos el de la sacralidad de la vida— que no habían sido tenidos en cuenta en un primer momento. Pero, en el curso del estudio, se ha revelado con claridad que, en un ámbito de esta naturaleza, no era posible aceptar como garantizadas ninguna de las nociones que las ciencias humanas (de la jurisprudencia a la antropología) creían haber definido o habían propuesto como evidentes y que, muy al contrario, muchas de ellas exigían —en la urgencia de la catástrofe— una revisión sin reservas.

PARTE PRIMERA

LÓGICA DE LA SOBERANÍA

I. LA PARADOJA DE LA SOBERANÍA

I.1. La paradoja de la soberanía se enuncia así: «El soberano está, al mismo tiempo, fuera y dentro del ordenamiento jurídico». Si soberano es, en efecto, aquél a quien el orden jurídico reconoce el poder de proclamar el estado de excepción y de suspender, de este modo, la validez del orden jurídico mismo, entonces «cae, pues, fuera del orden jurídico normalmente vigente sin dejar por ello de pertenecer a él, puesto que tiene competencia para decidir si la Constitución puede ser suspendida «in toto» (Schmitt I, p. 37). La precisión «al mismo tiempo» no es trivial: el soberano, al tener el poder legal de suspender la validez de la ley, se sitúa legalmente fuera de ella. Y esto significa que la paradoja de la soberanía puede formularse también de esta forma: «La ley está fuera de sí misma», o bien: «Yo, el soberano, que estoy fuera de la ley, declaro que no hay un afuera de la ley».

Vale la pena reflexionar sobre la topología implícita en la paradoja, porque sólo una vez que se haya comprendido su estructura, quedará claro en qué medida la soberanía marca el límite (en el doble sentido de fin y de principio) del orden jurídico. Schmitt presenta esta estructura como la de la excepción (*Ausnahme*):

Lo excepcional es lo que no se puede subsumir; escapa a toda determinación general, pero, al mismo tiempo, pone al descubierto en toda su pureza un elemento específicamente jurídico, la «decisión». El caso excepcional reviste carácter absoluto cuando se impone como primera medida la necesidad de crear una situación dentro de la cual puedan tener validez los preceptos jurídicos. Toda norma general requiere que las condiciones de vida a las cuales ha de ser aplicada efectivamente y que han de quedar sometidas a su regulación normativa, tengan configuración normal. La norma exige un medio homogéneo. Esta normalidad fáctica no es un simple «supuesto externo» del que pueda el jurista prescindir; antes bien, es parte de su validez inmanente. No existe una sola norma que fuera aplicable a un caos. Menester es que el orden sea restablecido, si el orden jurídico ha de tener sentido. Es necesario de todo punto implantar una situación normal, y soberano es quien con carácter definitivo decide si la situación es, en efecto, normal. El derecho es siempre «derecho de una situación determinada». El soberano crea esa situación y la garantiza en su totalidad. Él asume el monopolio de la última decisión. En lo cual estriba precisamente la esencia de la soberanía del Estado, que más que monopolio de la coacción o del mando es monopolio de la decisión, dando al vocablo el sentido general que luego tendremos ocasión de precisar. El caso excepcional transparenta de la manera más luminosa la esencia de la autoridad del Estado. Vemos que en tal caso la decisión se separa de la norma jurídica y, si se nos permite la paradoja, la autoridad demuestra que para crear derecho no necesita tener derecho... La excepción es más interesante que el caso normal. Lo normal nada prueba, la excepción, todo;

no sólo confirma la regla, sino que ésta vive de aquélla... Un teólogo protestante, que con su ejemplo demuestra la intensidad vital que puede alcanzar la reflexión teológica aún en el siglo XIX, ha dicho una vez lo siguiente: «La excepción explica lo general y se explica a sí misma. Y si se quiere estudiar de verdad lo general, no hay sino que mirar a la excepción real. Más nos muestra en el fondo la excepción que lo general. Llega un momento en que la perpetua habladuría de lo general nos cansa; hay excepciones. Si no se acierta a explicarlas, tampoco se explica lo general. No se para mientes, de ordinario, en esta dificultad, porque ni siquiera sobre lo general se piensa con pasión, sino con fácil superficialidad. En cambio, la excepción piensa lo general con enérgica pasión» (*ibíd.*, pp. 44-48).

No es un azar que Schmitt, para su definición de la excepción, haga referencia a la obra de un teólogo (que no es otro que Kierkegaard). Si bien ya Vico había afirmado en términos no excesivamente dispares la superioridad de la excepción, como «configuración última de los hechos», sobre el derecho positivo («Indidem iurisprudencia non censetur, qui beata memoria ius theticum sive summum et generale regularum tenet; sed qui acri iudicio videt in causis ultimas factorum peristases seu circumstantias, quae aequitatem sive exceptionem, quibus lege universali eximantur, promereant»: *De antiquissima*, cap. II), no existe en el ámbito de las ciencias jurídicas una teoría de la excepción que reconozca a ésta un rango tan elevado. Porque lo que se cuestiona en la excepción soberana es, según Schmitt, la misma condición de posibilidad de la validez de la norma jurídica y, con ésta, el propio sentido de la autoridad estatal. El soberano, por medio del estado de excepción, «crea y garantiza la situación» de la que el derecho tiene necesidad para su propia vigencia. Pero ¿qué es esta «situación»? ¿Cuál es su estructura, desde el momento en que no consiste en otra cosa que en la suspensión de la norma?

⌘ La oposición de Vico entre derecho positivo (*ius theticum*) y excepción expresa bien el estatuto particular de la excepción. Ésta es, en el derecho, un elemento que trasciende el derecho positivo, en la forma de su suspensión. La excepción es al derecho positivo, lo que la teología negativa es a la positiva. Mientras ésta predica y afirma determinadas cualidades de Dios, la teología negativa (o mística), con su ni... ni..., niega y suspende la atribución de cualquier predicación. No está, sin embargo, fuera de la teología, sino que, bien visto, funciona como el principio que funda la posibilidad general de algo como una teología. Sólo porque la divinidad ha sido presupuesta negativamente como lo que subsiste fuera de cualquier predicado posible, puede convertirse en sujeto de una predicación. De modo análogo, sólo porque la validez del derecho positivo queda suspendida en el estado de excepción, puede éste definir el caso normal como el ámbito de la propia validez.

1.2. La excepción es una especie de la exclusión. Es un caso individual que es excluido de la norma general. Pero lo que caracteriza propiamente a la excepción es que lo excluido no queda por ello absolutamente privado de conexión con la norma; por el contrario, se mantiene en relación con ella en la forma de la suspensión. *La norma se aplica a la excepción des-aplicándose, retirándose de ella.* El estado de excepción no es, pues, el caos que precede al orden, sino la situación que resulta de la suspensión de éste. En este sentido la excepción es, verdaderamente, según su etimología, *sacada fuera (ex-capere)* y no simplemente excluida.

Se ha observado con frecuencia que el orden jurídico-político tiene la estructura de una inclusión de aquello que, a la vez, es rechazado hacia fuera. Deleuze ha podido así escribir que «la soberanía no reina más que sobre aquello que es capaz de interiorizar» (Deleuze, p. 445) y, a propósito del *grand enfermement* descrito por Foucault en su *Histoire de la folie à l'âge*

classique, Blanchot ha hablado del intento de la sociedad de «encerrar el afuera» (*enfermer le dehors*), es decir de constituirlo en una «interioridad de espera o de excepción». Frente a un exceso, el sistema interioriza aquello que le excede mediante una interdicción y, de este modo, «se designa como exterior a sí mismo» (Blanchot, p. 292). La excepción que define la estructura de la soberanía es, empero, todavía más compleja. Lo que está fuera queda aquí incluido no simplemente mediante una prohibición o un internamiento, sino por la suspensión de la validez del orden jurídico, dejando, pues, que éste se retire de la excepción, que la abandone. No es la excepción la que se sustrae a la regla, sino que es la regla la que, suspendiéndose, da lugar a la excepción y, sólo de este modo, se constituye como regla, manteniéndose en relación con aquélla. El particular «vigor» de la ley consiste en esta capacidad de mantenerse en relación con una exterioridad. Llamamos *relación de excepción* a esta forma extrema de la relación que sólo incluye algo a través de su exclusión.

La situación creada por la excepción tiene, por tanto, la particularidad de que no puede ser definida ni como una situación de hecho ni como una situación de derecho, sino que introduce entre ambas un paradójico umbral de indiferencia. No es un hecho, porque sólo se crea por la suspensión de la norma; pero, por la misma razón, no es tampoco una figura jurídica particular, aunque abra la posibilidad de vigencia de la ley. Es éste el sentido último de la paradoja formulada por Schmitt, cuando escribe que la decisión soberana «demuestra que no tiene necesidad del derecho para crear derecho». En la excepción soberana se trata, en efecto, no tanto de neutralizar o controlar un exceso, sino, sobre todo, de crear o definir el espacio mismo en que el orden jurídico-político puede tener valor. La excepción es, en este sentido, la localización (*Ortung*) fundamental, que no se limita a distinguir lo que está dentro y lo que está

fuera, la situación normal y el caos, sino que establece entre ellos un umbral (el estado de excepción) a partir del cual lo interior y lo exterior entran en esas complejas relaciones topológicas que hacen posible la validez del ordenamiento.

«El ordenamiento del espacio», en que consiste para Schmitt el Nomos soberano, no es, por tanto, sólo «ocupación de la tierra» (*Landnahme*), fijación de un orden jurídico (*Ordnung*) y territorial (*Ortung*), sino, sobre todo, «ocupación del afuera», excepción (*Ausnahme*).

✠ Puesto que «no existe ninguna norma que sea aplicable al caos», éste debe ser incluido primero en el orden jurídico mediante la creación de una zona de indiferencia entre exterior e interior, caos y situación normal: el estado de excepción. Para referirse a algo, una norma debe pues presuponer aquello que está fuera de la relación (lo irrelacionado) y, no obstante, establecer de esta forma una relación con ello. La relación de excepción expresa así sencillamente la estructura formal originaria de la relación jurídica. La decisión soberana sobre la excepción es, en este sentido, la estructura político-jurídica originaria, sólo a partir de la cual adquieren su sentido lo que está incluido en el orden jurídico y lo que está excluido de él. En su forma arquetípica, el estado de excepción es, pues, el principio de toda localización jurídica, porque solamente él abre el espacio en que la fijación de un cierto ordenamiento y de un determinado territorio se hace posible por primera vez. Pero, como tal, el orden jurídico mismo es esencialmente ilocalizable (incluso aunque se le puedan asignar según las ocasiones límites espacio-temporales definidos).

El nexo entre localización (*Ortung*) y ordenamiento (*Ordnung*), que constituye el «nomos de la tierra» (Schmitt 2, p. 70) es, pues, todavía más complejo de como lo describe Schmitt y contiene en su interior una ambigüedad fundamental, una zona ilocalizable de indiferencia o de excepción, que, en último análisis, acaba necesariamente por actuar contra él como un principio de infinita dislocación. Una de las tesis de la presente investigación es precisamente que el estado de excepción, como estruc-

tura política fundamental, ocupa cada vez más el primer plano en nuestro tiempo y tiende, en último término, a convertirse en la regla. Cuando nuestro tiempo ha tratado de dar una localización visible permanente a eso ilocalizable, el resultado ha sido el campo de concentración. No la cárcel sino el campo de concentración es, en rigor, el espacio que corresponde a esta estructura originaria del *nomos*. Esto se pone de manifiesto, entre otras cosas, en el hecho de que mientras el derecho penitenciario no está fuera del ordenamiento normal, sino que constituye sólo un ámbito particular del derecho penal, la constelación jurídica que preside el campo de concentración es, como veremos, la ley marcial o el estado de sitio. No es posible, por esto, inscribir el análisis del campo de concentración en la estela abierta por los trabajos de Foucault, desde la *Historia de la locura a Vigilar y castigar*. El campo, como espacio absoluto de excepción, es topológicamente diverso de un simple espacio de reclusión. Y es este espacio de excepción, en el que el nexo entre localización y orden jurídico se rompe definitivamente, el que ha determinado la crisis del viejo «nomos de la tierra».

I.3. La validez de una norma jurídica no coincide con su aplicación al caso particular, sea éste, por ejemplo, un proceso o un acto ejecutivo; por el contrario, la norma, justamente porque es general, debe valer con independencia del caso individual. En este punto la esfera del derecho muestra su esencial proximidad con la del lenguaje. Así como en una instancia de discurso en acto una palabra sólo adquiere el poder de denotar un segmento de realidad, en tanto que tiene igualmente un sentido en el propio no denotar (es decir, como *langue* distinta de la *parole*: el término en su pura consistencia léxica con independencia de su empleo concreto en el discurso), de la misma manera la norma sólo puede referirse al caso particular porque, en la excepción soberana, está vigente como pura potencia en la suspensión de toda referencia real. Y lo mismo que

el lenguaje presupone lo no lingüístico como aquello con lo que debe poder mantenerse en una relación virtual (en la forma de una *langue* o, más precisamente, de un juego gramatical, es decir, de un discurso cuya denotación actual se mantiene indefinidamente en suspenso) para poder después denotarlo en el discurso en acto. La ley presupone lo no jurídico (por ejemplo, la mera violencia en cuanto estado de naturaleza) como aquello con lo que se mantiene en relación potencial en el estado de excepción. *La excepción soberana (como zona de indiferencia entre naturaleza y derecho) es la presuposición de la referencia jurídica en la forma de su suspensión.* En toda norma que manda o prohíbe algo (por ejemplo, en la norma que prohíbe el homicidio) está inscrita, como excepción presupuesta, la figura pura y no sancionable del caso particular, mientras que en el caso normal se hace cierta la transgresión (en nuestro ejemplo, el matar a un hombre no como violencia natural, sino como violencia soberana en el estado de excepción).

✠ Hegel ha sido el primero en comprender hasta el fondo esta estructura presupositiva del lenguaje, gracias a la cual éste está simultáneamente dentro y fuera de sí mismo y lo inmediato (lo no lingüístico) revela no ser otra cosa que un presupuesto del lenguaje: «El elemento perfecto —escribe en la *Fenomenología del Espíritu*— en el que la interioridad es tan exterior cuanto interna es la exterioridad, es el lenguaje» (Hegel, pp. 527-529). De la misma manera que sólo la decisión soberana sobre el estado de excepción abre el espacio en que pueden establecerse límites entre lo interno y lo externo y en que es posible asignar normas determinadas a territorios determinados, sólo la lengua como pura potencia de significar, al quedar retirada de toda instancia concreta del discurso, separa lo lingüístico de lo no lingüístico y permite la apertura de ámbitos de discursos significantes en el interior de los cuales ciertos términos corresponden a ciertas denotaciones. El lenguaje es el soberano que, en un estado

de excepción permanente, declara que no hay un afuera de la lengua, que está, pues, siempre más allá de sí mismo. La estructura particular del derecho tiene su fundamento en esta estructura presupositiva del lenguaje humano. Tal estructura expresa el vínculo de exclusión inclusiva a que está sometida una cosa por el hecho mismo de estar en el lenguaje, de ser nombrada. Decir es siempre, en este sentido, *ius dicere*.

I.4. En esta perspectiva, la excepción se sitúa en una posición simétrica respecto del ejemplo, con el que forma sistema. Constituyen los dos modos por medio de los cuales un conjunto trata de fundar y mantener la propia coherencia. Pero mientras la excepción es, en el sentido que se ha visto, una *exclusión inclusiva* (es decir que sirve para incluir lo que es expulsado), el ejemplo funciona más bien como una *inclusión exclusiva*. Tómese el caso del ejemplo gramatical (Milner, p. 176): la paradoja es aquí que un enunciado singular, que no se distingue en nada de los otros casos del mismo género, es aislado de ellos precisamente en cuanto perteneciente a la misma categoría. Si, por ofrecer el ejemplo de un performativo, se pronuncia el sintagma «te amo», éste no puede, por una parte, ser entendido como en un contexto normal; pero, por otra, para poder servir de ejemplo, tiene que ser tratado como un enunciado real. Lo que el ejemplo muestra es su pertenencia a una clase, pero, precisamente por eso, en el momento mismo en que la exhibe y delimita, el caso ejemplar queda fuera de ella (así, en el caso de un sintagma lingüístico éste *muestra* el propio significar y, de esta manera, suspende su significación). Si se pregunta entonces si la regla se aplica al ejemplo, la respuesta no es fácil, porque se aplica al ejemplo sólo como caso normal y no, evidentemente, en cuanto ejemplo. El ejemplo está, pues, excluido del caso normal no porque no forme parte de él, sino, al contrario, porque exhibe su pertenencia a él. Es

verdaderamente un *paradigma* en sentido etimológico: lo que «se muestra al lado», y una clase puede contenerlo todo pero no el propio paradigma.

Diverso es el mecanismo de la excepción. Mientras el ejemplo queda excluido del conjunto en cuanto perteneciente a él, la excepción está incluida en el caso normal precisamente porque no forma parte de él. Y así como la pertenencia a una clase sólo puede mostrarse con un ejemplo, es decir fuera de ella, la no pertenencia sólo puede mostrarse en su interior, es decir con una excepción. En todo caso (como muestra la disputa de los anomalistas y los analogistas entre los gramáticos antiguos), excepción y ejemplo son conceptos correlacionados que tienden, en último término, a confundirse, y entran en juego cada vez que se trata de definir el sentido mismo de la pertenencia de los individuos, del hecho de que formen comunidad. Así de compleja es, en todo sistema lógico como en todo sistema social, la relación entre el dentro y el fuera, la ajenidad y la intimidad.

✠ La *exceptio* del derecho procesal romano muestra bien esta particular estructura de la excepción. Es un instrumento de defensa del demandado en un juicio, encaminado a neutralizar el carácter probatorio de las razones alegadas por el actor, en el caso de que la aplicación normal del *ius civile* resultara contraria a la equidad. Los romanos veían en ella una forma de exclusión dirigida contra la aplicación del *ius civile* (Dig. 44, I, 2, Ulp. 74: «Exceptio dicta est quasi quaedam exclusio, quae opponi actioni solet ad excludendum id, quod in intentionem condemnationemve deductum est»). En este sentido, la *exceptio* no está totalmente fuera del derecho, sino que manifiesta más bien un contraste entre dos exigencias jurídicas, que en el derecho remite a la contraposición entre *ius civile* y *ius honorarium*, es decir el derecho introducido por el pretor para atemperar la excesiva generalidad de las normas del derecho civil.

En su expresión técnica, la *exceptio* toma así el aspecto de una cláusula condicional negativa inserta en la fórmula procesal entre la *intentio* y la

condemnatio, en virtud de la cual la condena del demandado queda subordinada a la carencia de entidad de los hechos que haya alegado en su defensa (por ejemplo: *si in ea re nihil malo A. Agerii factum sit neque fiat*, es decir, si no ha habido dolo). El caso excepcional queda así excluido de la aplicación del *ius civile*, sin que ello suponga, empero, poner en entredicho la pertenencia del caso particular a la previsión normativa. La excepción soberana representa un umbral ulterior: desplaza el contraste entre dos exigencias jurídicas a una relación límite entre lo que está dentro y lo que está fuera del derecho.

Puede parecer desproporcionado definir la estructura del poder soberano, con todas sus crueles consecuencias reales, por medio de dos categorías gramaticales inocuas. Hay, no obstante, un caso en que el carácter decisivo del ejemplo lingüístico y su confusión, en el límite, con la excepción, muestran una evidente implicación con el poder de vida y de muerte. Se trata del episodio de Jueces 12.6 en el que los galaaditas reconocen a los efraimitas fugitivos que tratan de ponerse a salvo cruzando el Jordán pidiéndoles que pronuncien la palabra Šibbólet, que ellos pronuncian Sibbólet («Dicebant ei Galaaditae: numquid Ephrataeus es? Quo dicente: non sum, interrogabant eum: dic ergo Scibbólet, quod interpretatur spica. Qui respondebat: sibbolet, eadem littera spicam exprimere non valens. Statimque apprehensum iugulabant in ipso Jordanis transitu»). En el Šibbólet, ejemplo y excepción se confunden: es una excepción ejemplar o un ejemplo que actúa como excepción. (En este sentido, no sorprende en absoluto que, en el estado de excepción, predomine el recurso a los castigos ejemplares.)

I.5. En la teoría de los conjuntos se distingue entre pertenencia e inclusión. Hay inclusión cuando un término es parte de un conjunto, en el sentido de que todos sus elementos son elementos de ese conjunto (se dice entonces que *b* es un subconjunto de *a*, y se escribe: $b \subset a$). Pero un término puede pertenecer a un conjunto sin estar incluido en él (siendo la perte-

nencia la noción primitiva de la teoría que se escribe: $b \in a$) o, viceversa, estar incluido sin pertenecer a él. En un libro reciente, Alain Badiou ha desarrollado esta distinción con el propósito de traducirla en términos políticos. En él hace corresponder la pertenencia a la presentación y la inclusión a la representación (re-presentación). Se dirá así que un término *pertenece* a una situación si es presentado y contado como uno en esa situación (en términos políticos, los individuos singulares en cuanto pertenecen a una sociedad). Se dirá, por el contrario, que un término está *incluido* en una situación si está representado en la metaestructura (el Estado) en la que la estructura de la situación se cuenta a su vez como uno (los individuos en cuanto recodificados por el Estado en clases, por ejemplo como «electores»). Badiou define como *normal* un término que al mismo tiempo es presentado y representado (es decir que pertenece y está incluido), *excrecencia*, un término que está representado pero no es presentado (es decir que está incluido en una situación sin pertenecer a ella), y *singular*, un término que es presentado pero no representado (que pertenece sin estar incluido) (Badiou, pp. 95-115).

¿Qué ocurre con la excepción soberana en este esquema? Se podría pensar, a primera vista, que ésta se encuadra en el tercer caso, es decir que la excepción configura una forma de pertenencia sin inclusión, y así es, ciertamente, desde el punto de vista de Badiou. Pero lo que define el carácter de la pretensión soberana es precisamente que se aplica a la excepción des-aplicándose, que incluye lo que está fuera de ella. La excepción soberana es, pues, la figura en que la singularidad está representada como tal, es decir, en cuanto irrepresentable. Lo que no puede ser incluido en caso alguno, se incluye en la forma de la excepción. Si se aplica el esquema de Badiou, la excepción introduce una cuarta figura, un umbral de indiferencia entre excrecencia (representación sin presentación) y

singularidad (presentación sin representación), algo así como una paradójica inclusión de la pertenencia misma. *La excepción es lo que no puede ser incluido en el todo al que pertenece y que no puede pertenecer al conjunto en el que está ya siempre incluida*. Lo que emerge en esta figura –límite– es la crisis radical de toda posibilidad de distinguir entre pertenencia y exclusión, entre lo que está fuera y lo que está dentro, entre excepción y norma.

✱ El pensamiento de Badiou es, en esta perspectiva, un pensamiento riguroso de la excepción. Su categoría central, la de acontecimiento, corresponde en rigor a la estructura de la excepción. El autor define el acontecimiento como el elemento de una situación, cuya pertenencia a ésta es desde el punto de vista de la situación misma algo indecidible. Por eso mismo, en relación con el Estado, aparece necesariamente como excrecencia. La relación entre pertenencia e inclusión se caracteriza, además, según Badiou, por una inadecuación fundamental, en virtud de la cual la inclusión excede siempre a la pertenencia (teoría del punto de exceso). La excepción expresa precisamente esta imposibilidad de un sistema de hacer coincidir la inclusión con la pertenencia, de reducir a unidad todas sus partes.

Desde el punto de vista del lenguaje, es posible asimilar la inclusión al sentido y la pertenencia a la denotación. Al teorema del punto de exceso corresponderá entonces el hecho de que una palabra tiene siempre más sentido del que puede denotar en acto y que entre sentido y denotación hay una diversidad insalvable. Ésta es precisamente la diferencia de la que se trata tanto en la teoría de Lévi-Strauss sobre la excedencia constitutiva del significante con respecto al significado («il y a toujours une inadéquation entre les deux, résorbable pour l'entendement divin seul, et qui résulte dans l'existence d'une surabondance de signifiant par rapport aux signifiés sur lesquels elle peut se poser»: Lévi-Strauss, p. XLIX), como en la doctrina de Benveniste de la oposición irreductible entre semiótico y semántico. En todos los ámbitos el pensamiento de nuestro tiempo se en-

cuentra confrontado a la estructura de la excepción. La pretensión de soberanía del lenguaje consistirá entonces en el intento de hacer coincidir el sentido con la denotación, de establecer entre ellos una zona de indistinción, en la que la lengua se mantiene en relación con sus *denotata* abandonándolos, retirándose de ellos a una pura *langue* (el «estado de excepción» lingüístico). Esto es lo que hace la desconstrucción, presentando un exceso infinito de indecibles sobre cada posibilidad efectiva de significado.

I.6. Por eso en Schmitt la soberanía se presenta en la forma de una decisión sobre la excepción. La decisión no es aquí la expresión de la voluntad de un sujeto jerárquicamente superior a cualquier otro, sino que representa la inscripción, en el cuerpo del *nomos*, de la exterioridad que anima y da sentido a éste. El soberano no decide sobre lo lícito y lo ilícito, sino sobre la implicación originaria de la vida en la esfera del derecho, o, en las palabras mismas de Schmitt, sobre «la estructuración normal de las relaciones de vida», de que la ley tiene necesidad. La decisión no se refiere ni a una *quaestio iuris* ni a una *quaestio facti* sino a la propia relación entre el derecho y el hecho. No se trata aquí solamente, como Schmitt parece sugerir, de la irrupción de la «vida efectiva» que en la excepción «rompe la costra de un mecanismo anquilosado en pura repetición», sino de algo que concierne a la naturaleza más íntima de la ley. El derecho tiene carácter normativo, es «norma» (en el sentido propio de «escuadra») no porque ordene y prescriba, sino en cuanto debe, sobre todo, crear el ámbito de la propia referencia en la vida real, *normalizarla*. Por esto —es decir, en cuanto establece las condiciones de esta referencia y, a la vez, las presupone— la estructura originaria de la norma es siempre del tipo: «Si (caso real, e.g.: *si membrum rupsit*), entonces (consecuencia jurídica, e.g.: *talio esto*): un hecho es in-

cluido aquí en el orden jurídico por medio de su exclusión y la transgresión parece preceder y determinar el caso lícito. Que la ley tenga inicialmente la forma de una *lex talionis* (*talio*, quizás procede de *talis*, es decir: la misma cosa), significa que el orden jurídico no se presenta en su origen simplemente como sanción de un hecho transgresivo, sino que se constituye, más bien, a través de la repetición del mismo acto sin sanción alguna, es decir como caso de excepción. No se trata del castigo del primer acto, sino de su inclusión en el orden jurídico de la violencia como hecho jurídico primordial (*permittit enim lex parem vindictam*, Festo 496, 15). En este sentido, la excepción es la forma originaria del derecho. El emblema de esta aprehensión de la vida por el derecho no es la sanción (que no es en absoluto característica exclusiva de la norma jurídica), sino la culpa (no en el sentido técnico que este concepto tiene en el derecho penal, sino en el originario que indica un estado, un estar-en-deuda —*in culpa esse*—: o sea, precisamente el ser incluido a través de una exclusión, el estar en relación con algo de lo que se está excluido o que no se puede asumir íntegramente). *La culpa no se refiere a la transgresión, es decir a la determinación de lo lícito y de lo ilícito, sino a la pura vigencia de la ley, a su simple referirse a algo*. Ésta es la razón última de la máxima jurídica —extraña a toda moral— según la cual la ignorancia de la norma no elimina la culpa. En esta imposibilidad de decidir si es la culpa lo que funda la norma o la norma lo que establece la culpa, surge claramente a la luz la indistinción entre externo e interno, entre vida y derecho, que caracteriza la decisión soberana sobre la excepción. La estructura «soberana» de la ley, su particular y original «vigor», reviste la forma de un estado de excepción en el que hecho y derecho son indistinguibles (y deben, no obstante, ser especificados). La vida, que es así obligada, implicada en la esfera del derecho, puede serlo, en última instancia, sólo a través de la pre-

suposición de su exclusión inclusiva, sólo en una *exceptio*. Hay aquí una figura límite de la vida, un umbral en el que ésta está, a la vez, dentro y fuera del ordenamiento jurídico, y este umbral es el lugar de la soberanía.

La afirmación según la cual «la regla vive sólo de la excepción» debe ser tomada pues literalmente. El derecho no tiene otra vida que la que consigue integrar dentro de sí a través de la exclusión inclusiva de la *exceptio*: se nutre de ésta y sin ella es letra muerta. En este sentido realmente el derecho «no tiene por sí mismo ninguna existencia pero su ser es la vida misma de los hombres». La decisión soberana traza y renueva cada vez este umbral de indiferencia entre lo externo y lo interno, la exclusión y la inclusión, *nómos* y *phýsis*, en el que la vida está originariamente situada como una excepción en el derecho. Su decisión nos sitúa ante un indecible.

✠ No es un azar que la primera obra de Schmitt esté enteramente dedicada a la definición del concepto jurídico de culpa. Lo que llama inmediatamente la atención en este estudio es la decisión con que el autor rechaza cualquier definición técnico-formal del concepto de culpa, y lo caracteriza, por el contrario, en términos que, a primera vista, más parecen morales que jurídicos. La culpa es, en efecto, aquí (contra el antiguo adagio jurídico que afirma irónicamente que «no hay culpa sin norma») antes que nada un «proceso de la vida interior» (*Vorgang des Innerlebens*), es decir algo esencialmente «intersubjetivo» (*Innersubjektives*), calificable como una auténtica «mala voluntad» (*bösen Willen*), que consiste en la «posición consciente de fines contrarios a los del ordenamiento jurídico» (*ibíd.*, p. 92).

No es posible decir si Benjamín tenía conocimiento de este texto en el momento de escribir *Destino y carácter* y *Para una crítica de la violencia*; pero es un hecho que su definición de la culpa como concepto jurídico originario indebidamente transferido a la esfera ético-religiosa concuerda perfectamente con la tesis de Schmitt, aunque en una dirección

decididamente opuesta. Porque mientras para Benjamín se trata precisamente de superar el estado de existencia demoníaca, del que el derecho es un residuo y de liberar al hombre de la culpa (que no es otra cosa que la inscripción de la vida natural en el orden del derecho y del destino), lo que está al frente de la reivindicación schmittiana del carácter jurídico y de la centralidad de la noción de culpa no es la libertad del hombre ético sino sólo la fuerza de freno de un poder soberano (*katéchon*) que, en el mejor de los casos, no puede hacer otra cosa que retrasar el reino del Anticristo.

Una convergencia análoga se da con respecto al concepto de carácter. También Schmitt, como Benjamín, distingue netamente entre carácter y culpa («el concepto de culpa —escribe— está en relación con un *operari*, no con un *esse*: *ibíd.*, p. 46). En Benjamín, sin embargo, es precisamente este elemento (el carácter en cuanto escapa a toda voluntad consciente) el que se presenta como principio capaz de desligar al hombre de la culpa y de afirmar la inocencia natural.

I.7. Si la excepción es la estructura de la soberanía, ésta no es, entonces, ni un concepto exclusivamente político, ni una categoría exclusivamente jurídica, ni una potencia exterior al derecho (Schmitt), ni la norma suprema del orden jurídico (Kelsen): es la estructura originaria en que el derecho se refiere a la vida y la incluye en él por medio de la propia suspensión. Sirviéndonos de una indicación de J.-L. Nancy, llamamos *bando** (del antiguo término germánico que designa tanto la exclusión de la comunidad como el mandato y la enseña del soberano) a esa potencia (en el sentido propio de la *dynamis* aristotélica, que es también siempre *dýnamis mē energeîn*, potencia de no pasar al acto) de la ley de mantenerse en la propia privación, de aplicarse desaplicándose. La relación de ex-

* Para lo referente a *bando* y su familia léxica véase nota II a la trad., pág. 245.

cepción es una relación de bando. El que ha sido puesto en bando no queda sencillamente fuera de la ley ni es indiferente a ésta, sino que es *abandonado* por ella, es decir que queda expuesto y en peligro en el umbral en que vida y derecho, exterior e interior se confunden. De él no puede decirse literalmente si está fuera o dentro del orden jurídico, por esto originariamente las locuciones italianas «in bando», «a bandono» significan tanto a la merced de («a la mercé di») como a voluntad propia, a discreción, libremente («a propio talento, liberamente»), como en la expresión «corriere a bandono»; y *bandido* («bandito») tiene a la vez el valor de excluido, puesto en bando («escluido, messo al bando») y el de abierto a todos, libre («aperto a tutti, libero», como en mesa libre —«mensa bandita»— o a rienda suelta —«a redida bandita»—). Es en este sentido en el que la paradoja de la soberanía puede revestir la forma: «No hay un afuera de la ley». *La relación originaria de la ley con la vida no es la aplicación, sino el Abandono*. La potencia insuperable del *nomos*, su *originaria fuerza de ley*, es que mantiene a la vida en su bando abandonándola. Y es precisamente esta estructura de bando lo que aquí se tratará de comprender para poder, eventualmente, ponerla en tela de juicio.

✠ El bando es una forma de la relación. ¿Pero de qué relación se trata propiamente desde el momento en que éste carece de contenido positivo alguno y en que los términos que están en relación parecen excluirse (y a la vez incluirse) mutuamente? ¿Cuál es la forma de la ley que en él se expresa? El bando es la pura forma de referirse a algo en general, es decir el simple acto de establecer una relación con lo que está fuera de relación. En este sentido, el bando se identifica con la forma límite de la relación. Una crítica del bando tendrá entonces necesariamente que poner en duda la forma misma de la relación y preguntarse si el hecho político no resulta quizás pensable más allá de la relación, es decir ya no en la forma de una conexión.

2. NOMOS BASILEÛS

2.1. El principio según el cual la soberanía pertenece a la ley, que parece hoy inseparable de nuestra concepción de la democracia y del Estado de derecho, no elimina en modo alguno la paradoja de la soberanía, sino que, muy al contrario, la impulsa al extremo. Desde la más antigua formulación conservada de este principio, el fragmento 169 de Píndaro, la soberanía de la ley se sitúa en una dimensión tan oscura y ambigua, que precisamente en relación con él se ha podido hablar con razón de un «enigma» (Ehrenberg, p. 119). He aquí el texto del fragmento, cuya reconstrucción se debe a Boeck:

*Nómos ho pántōn basileüs
thnatōn te kai athanátōn
ágei dikaiōn tò biaiótaton*

hypertáta cheirí: tekmaíromai
érgoisin Herakléos¹

El enigma en este caso no consiste tanto en el hecho de que el fragmento admita muchas interpretaciones, sino que lo decisivo es más bien que, como la referencia al robo de Hércules deja ver sin sombra de duda, el poeta define la soberanía del *nómos* por medio de una justificación de la violencia. El significado del fragmento sólo se aclara, pues, si se comprende que tiene su centro en una escandalosa articulación de esos principios, *Bía* y *Dikē*, violencia y justicia, antitéticos por excelencia para los griegos. El *nómos* es 'el poder que opera «con una mano poderosa entre todas» la paradójica unión de estos dos opuestos (en este sentido, si se entiende por enigma, según la definición aristotélica, la «conjunción de los opuestos», el fragmento contiene verdaderamente un enigma).

Si en el fragmento 24 de Solón se debe leer (como hacen la mayoría de los estudiosos) *krátei nóμου*, ya en el siglo VI la «fuerza» específica de la ley era identificada precisamente en una «conexión» de violencia y justicia (*krátei / nóμου bían te kai dikēn synarmósas*, «con la fuerza del *nómos* he reunido violencia y justicia»; pero incluso si se lee *homou* en vez de *nóμου*, la idea central sigue siendo la misma, desde el momento en que Solón está hablando de su actividad de legislador: cfr. De Romilly, p. 15). También un pasaje de los *Erga* de Hesiodo —que Píndaro pudo haber tenido en mientes— asigna al *nómos* una posición decisiva en la relación entre violencia y derecho:

¡Oh Perses! Grábate tú esto en el corazón; escucha ahora la voz de la justicia (*Diké*) y olvídate por completo de la violencia (*Bíaia*). Pues es-

¹ El *nomos* de todos soberano / de los mortales y de los inmortales / dirige con una mano poderosa entre todas / justificando al más violento. / Lo juzgo así por las obras de Hércules.

ta ley impuso a los hombres el Cronión: a los peces, fieras y aves voladoras, comerse los unos a los otros, ya que no existe justicia entre ellos; a los hombres, en cambio, les dio la justicia que es mucho mejor.

No obstante, mientras en Hesiodo el *nómos* es el poder que separa violencia y derecho, mundo animal y mundo humano, y en Solón, la «conexión» de *Bía* y *Diké* no contiene ambigüedad ni ironía, en Píndaro —y éste es el nudo que ha dejado en herencia al pensamiento político occidental, y que le hace, en cierto sentido, el primer gran pensador de la soberanía— el *nómos soberano es el principio que, reuniendo derecho y violencia, los hace caer en el riesgo de la indistinción*. En este sentido, el fragmento pindárico sobre el *nómos basileús* contiene el paradigma oculto que orienta todas las definiciones sucesivas de la soberanía: el soberano es el punto de indiferencia entre violencia y derecho, el umbral en que la violencia se hace derecho y el derecho se hace violencia.

¶ En su versión comentada de los fragmentos de Píndaro (que Beissner fecha en 1803), Hölderlin (que, con toda verosimilitud, tenía a la vista un texto enmendado en el sentido de la cita platónica en el *Gorgias*: *biaiōn tō dikaiōtaton*) traduce el fragmento de esta manera:

Das Höchste

Das Gesetz,

Von allen der König, Sterblichen und

Unsterblichen: das führt eben

Darum gewaltig

Das gerechteste Recht mit allerhöchster Hand²

² Lo más alto La ley, / de todos el soberano, mortales e / inmortales: conduce precisamente / por esa violencia / el derecho más justo con mano suprema.

En nombre de su teoría de la superioridad constitutiva del *nómos* sobre la ley (*Gesetz*, en el sentido de posición convencional), Schmitt critica la interpretación que Hölderlin lleva a cabo del fragmento. «También Hölderlin –escribe– equivoca su traducción del fragmento (Hellgrath, v, p. 277) vertiendo al alemán el término *nómos* como *Gesetz* y se deja extraviar por esta palabra desdichada, aunque sepa que la ley es pura mediación. El *nómos* en sentido originario es, por el contrario, la pura inmediatez de una fuerza jurídica (*Rechtskraft*) no mediada por la ley; es un acontecimiento histórico constituyente, un acto de la legitimidad, y sólo ésta hace razonable en general la aplicación de la nueva ley» (Schmitt 2, p. 63).

Schmitt malinterpreta aquí por completo la intención del poeta, que está dirigida precisamente contra todo principio inmediato. En su comentario, Hölderlin define, en efecto, el *nómos* (que distingue del derecho) como mediación rigurosa (*strenge Mittelbarkeit*): «Lo inmediato –escribeto– tomado en sentido riguroso es imposible tanto para los mortales como para los inmortales; el dios debe distinguir diversos mundos, según su naturaleza, porque los bienes celestes deben ser sagrados por sí mismos, sin mezcla. El hombre, en cuanto ser cognoscente, debe él también distinguir diversos mundos, ya que el conocimiento sólo es posible mediante la oposición» (Hölderlin, p. 309). Si, por una parte, Hölderlin (como Schmitt) ve en el *nómos basileús* un principio más alto que el simple derecho, por otra, tiene buen cuidado de precisar que el término «soberano» no se refiere aquí a un «poder supremo» (*höchste Macht*), sino al más alto fundamento cognoscitivo» (*ibid.*). Con una de esas correcciones que son tan características de sus últimas traducciones, Hölderlin traslada así un problema jurídico-político (la soberanía de la ley como indistinción de derecho y violencia) a la esfera de la teoría del conocimiento (la mediación como poder de distinguir). Lo que es más original y fuerte que el derecho no es (como en Schmitt) el *nómos* en cuanto principio soberano, sino la mediación que funda el conocimiento.

2.2. Es a esta luz como debe ser leída la cita platónica del *Gorgias* (484 b, l-10) que, fingiendo una vacilación de la memoria, altera a sabiendas el texto pindárico:

Me parece que también Píndaro sostiene lo mismo que yo
en el canto en que dice:
el nomos de todos soberano
de los mortales y de los inmortales

y después prosigue así:

conduce con su mano omnipotente
haciendo violencia a lo más justo.

Sólo una aguda *coniunctivitis profesoria* ha podido inducir a los filólogos (en particular al responsable de la ya anticuada edición crítica oxoniense de Platón) a corregir el *biaiōn tō dikaiōtaton* de los códices más autorizados para reintegrar el texto de Píndaro (*dikaiōn tō biaiōtaton*). Como ha observado justamente Wilamowitz (Wilamowitz, pp. 95-97), *biaiōn* es demasiado raro en griego para poder explicar lo anterior por un *lapsus* de memoria (y todavía menos por un *lapsus calami*) y el sentido del juego de palabras platónico está perfectamente claro: «la justificación de la violencia» es también aquí, en la misma medida, un «hacer violencia a lo más justo» y en esto, y en nada más, consiste la «soberanía» del *nómos* de que habla Píndaro.

Una intención análoga guía tanto la cita implícita que Platón, en el *Protágoras*, pone en boca de Hippias («Amigos presentes, dijo, considero yo que vosotros sois parientes, familiares y ciudadanos, todos, por naturaleza, no por ley. Pues lo semejante es pariente de su semejante por naturaleza. Pero el nomos que es el tirano de los hombres (*týrannos*, no *basileús*)

les fuerza a muchas cosas en contra de lo natural»: 337c), como la cita, explícita, en las *Leyes* (690d sg.):

[El axioma según el cual es el más fuerte el que manda] es el que está más extendido entre todos los seres vivos y se da conforme a naturaleza, según dijo en otro tiempo el tebano Píndaro. Pero el mayor de todos los axiomas será a lo que parece el sexto, que ordena al ignorante ir detrás y al prudente guiar y mandar. Y esto, ¡oh Píndaro sapientísimo!, no me atrevería yo a decir que va contra naturaleza, sino que es conforme a ella; es el mando de la ley sobre los que la aceptan, mando de por sí exento de violencia.

En ambos casos, lo que interesa a Platón no es tanto la oposición entre *physis* y *nómos*, que estaba en el centro del debate sofístico (Stier, pp. 245-46), como la coincidencia de violencia y derecho que constituye la soberanía. En el pasaje citado de las *Leyes*, el poder de la ley se define como conforme a la naturaleza (*katà phýsin*) y esencialmente no violento, porque lo que en verdad le importa a Platón es precisamente neutralizar la oposición que, tanto para los sofistas como (de manera diversa) para Píndaro, justificaba la oposición soberana de *Bía* y *Diké*.

Todo el tratamiento del problema de la relación entre *physis* y *nómos* del libro X de las *Leyes* está dirigido a desmontar la construcción sofística de la oposición y asimismo la tesis de la anterioridad de la naturaleza con respecto a la ley. Platón neutraliza ambas afirmando el carácter originario del alma y de «todo lo que pertenece al género del alma» (intelecto, *techné* y *nómos*) respecto a los cuerpos y a los elementos «que erróneamente decimos que son por naturaleza» (892b). Cuando Platón (y con él todos los representantes de lo que Leo Strauss llama «derecho natural clásico») dice que «la ley debe reinar sobre los hombres y no los hombres sobre la ley», no pretende, en conse-

cuencia, afirmar la soberanía de la ley sobre la naturaleza, sino simplemente sólo su carácter «natural», es decir no violento. Mientras en Platón la «ley de naturaleza» nace, pues, para eliminar la contraposición sofística entre *phýsis* y *nómos* y excluir la confusión soberana de violencia y derecho, en los sofistas la oposición sirve precisamente para fundar el principio de soberanía, la unión de *Bía* y *Diké*.

2.3. Es el sentido mismo de esta contraposición, que habría de tener una descendencia tan tenaz en la cultura política de Occidente, el que hay que considerar de un modo nuevo. La polémica sofística contra el *nómos* a favor de la naturaleza (que se desarrolla en tonos cada vez más encendidos en el curso del siglo IV) puede ser considerada como la premisa necesaria de la oposición entre estado de naturaleza y *commonwealth*, que Hobbes sitúa como fundamento de su concepción de la soberanía. Si, para los sofistas, la anterioridad de la *physis* justifica, en último término, la violencia del más fuerte, para Hobbes es precisamente esta misma identidad de estado de naturaleza y violencia (*homo homini lupus*) lo que justifica el poder absoluto del soberano. En ambos casos, si bien en un sentido aparentemente opuesto, la antinomia *physis/nómos* constituye el presupuesto que legitima el principio de soberanía, la indistinción de derecho y violencia (en el hombre fuerte de los sofistas o en el soberano hobbesiano). Es importante señalar, en efecto, que en Hobbes el estado de naturaleza sobrevive en la persona del soberano, que es el único que conserva su *ius contra omnes* natural. La soberanía se presenta, pues, como una incorporación del estado de naturaleza en la sociedad o, si se prefiere, como un umbral de indiferencia entre naturaleza y cultura, entre violencia y ley, y es propiamente esta indistinción la que constituye la violencia soberana específica. El es-

tado de naturaleza, por eso mismo, no es auténticamente exterior al *nómos*, sino que lo contiene en la virtualidad de éste. El estado de naturaleza (con certeza en la Edad Moderna, pero probablemente ya en el mundo de la sofisticada) es el ser-impotencia del derecho, su autopresuposición como «derecho natural». Por lo demás, como ha subrayado Strauss, Hobbes era perfectamente consciente de que el estado de naturaleza no debía ser considerado necesariamente como una época real, sino más bien como un principio interno al Estado, que se revela en el momento en que se le considera como «si estuviera disuelto» («ut tamquam dissoluta consideretur, id est, ut qualis sit natura humana... recte intelligatur»: Hobbes I, pp. 79-80). La exterioridad —el derecho de naturaleza y el principio de conservación de la vida propia— es en verdad el núcleo más íntimo del sistema político, del que éste vive, en el mismo sentido en que, según Schmitt, la regla vive de la excepción.

2.4. Dentro de esa perspectiva, no sorprenderá demasiado que Schmitt funde precisamente sobre el fragmento de Píndaro su teoría sobre el carácter originario del «*nómos* de la tierra» sin hacer, empero, alusión alguna a su tesis de la soberanía como decisión sobre el estado de excepción. Lo que Schmitt pretende asegurar a toda costa en este punto es la superioridad del *nómos* soberano como acontecimiento constitutivo del derecho frente a cualquier concepción positivista de la ley en términos de simple posición y convención (*Gesetz*). Por ello, aun hablando de «*nómos* soberano», Schmitt debe dejar en la sombra la proximidad esencial entre *nómos* y estado de excepción. Una lectura más atenta revela, sin embargo, que esta proximidad está presente de forma clara. Poco más adelante, en el capítulo sobre las *Primeras líneas globales*, el autor muestra cómo, en efecto, el nexo entre localización y ordenamiento jurídico

en que consiste el *nómos* de la tierra, implica siempre una zona excluida del derecho, que configura un «espacio libre y jurídicamente vacío», en que el poder soberano no conoce ya los límites fijados por el *nómos* como orden territorial. Esta zona, en la época clásica del *ius publicum Europaeum*, corresponde al Nuevo Mundo, identificado con el estado de naturaleza, en el cual todo es lícito (Locke: *In the beginning, all world was America*). El propio Schmitt asimila esta zona *beyond the line* al estado de excepción, que «se basa de manera evidentemente análoga sobre la idea de un espacio delimitado, libre y vacío», entendido como «ámbito temporal y espacial de la suspensión de todo derecho»:

Éste estaba, no obstante, delimitado con respecto al orden jurídico normal: en el tiempo, por medio de la proclamación al principio del estado de guerra, y al final a través de un acto de restitución; en el espacio, por una precisa indicación de su ámbito de validez. En el interior de este ámbito espacial y temporal, podía suceder todo aquello que se considerara necesario según las circunstancias. Para indicar esta situación, había un símbolo antiguo y evidente, al que también se refiere Montesquieu: la estatua de la libertad o la de la justicia eran veladas por un determinado periodo de tiempo (Schmitt 2, p. 100).

En cuanto soberano, el *nómos* está ligado necesariamente tanto al estado de naturaleza como al estado de excepción. Este último (con su necesaria indiferenciación de *Bía* y *Diké*) no le es simplemente exterior, sino que, a pesar de su precisa delimitación, está implicado en él como un momento que es fundamental desde cualquier punto de vista. El nexo localización-ordenamiento contiene, pues, siempre en su interior la propia ruptura virtual en forma de una «suspensión de todo derecho». Pero lo que aparece entonces (en el punto en que se considera la sociedad *tanquam dissoluta*) es, en ver-

dad, no el estado de naturaleza (como estadio anterior en el que los hombres volverían a caer), sino el estado de excepción. Estado de naturaleza y estado de excepción son sólo las dos caras de un único proceso topológico en que, como en una cinta de Moebius o una botella de Leyden, aquello que se presuponeía como exterior (el estado de naturaleza) reaparece ahora en el interior (como estado de excepción), y el poder soberano es propiamente esta imposibilidad de discernir entre exterior e interior, naturaleza y excepción, *physis* y *nómos*. El estado de excepción no es, pues, tanto una suspensión espacio-temporal, cuanto una figura topológica compleja, en que no sólo la excepción es la regla, sino en que también el estado de naturaleza y el derecho, el fuera y el dentro, transitan entre ellos. Y es precisamente en esta región topológica de indistinción, que debía permanecer oculta ante los ojos de la justicia, donde tenemos que tratar de fijar la mirada. El proceso (que Schmitt ha descrito cuidadosamente y que todavía estamos viviendo) en virtud del cual, y ya de una forma clara a partir de la Primera Guerra Mundial, el nexo entre localización y ordenamiento constitutivo del antiguo *nómos* de la tierra se rompe, arrastrando a la ruina todo el sistema de las limitaciones recíprocas y de las reglas del *ius publicum Europaeum*, tiene su fundamento oculto en la excepción soberana. Lo que ha sucedido y lo que todavía sigue sucediendo ante nuestros ojos es que el espacio «jurídicamente vacío» del estado de excepción (en el que la ley está vigente en la figura —es decir, etimológicamente, en la *ficción*— de su disolución, y en el que podía suceder todo lo que el soberano considerara de hecho necesario) ha roto sus confines espacio-temporales y al irrumpir en el exterior de ellos, tiende ya a coincidir en todas partes con el ordenamiento normal, en el cual todo se hace así posible de nuevo.

Si se quisiera representar de manera esquemática la relación entre estado de naturaleza y Estado de derecho tal como se configura en el estado de excepción, se podría recurrir a dos círculos, que, al principio, se presentan como distintos (fig. 1) y que después, en el estado de excepción, muestran estar, en realidad, uno dentro del otro (fig. 2). Cuando la excepción tiende a convertirse en regla, los dos círculos coinciden sin ningún tipo de distinción (fig. 3):

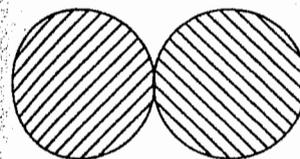


Figura 1

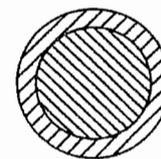


Figura 2

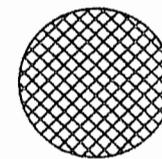


Figura 3

En esta perspectiva, lo que está sucediendo en la antigua Yugoslavia y, más en general, los procesos de disolución de los organismos estatales tradicionales en Europa oriental, no es algo que deba ser considerado como una reaparición del estado natural de lucha de todos contra todos, que preludie la constitución de nuevos pactos sociales y de nuevas localizaciones nacional-estatales, sino más bien como el aflorar a la luz del estado de excepción en tanto que estructura permanente de des-localización y dis-localización jurídico-política. No se trata, pues, de un regreso de la organización política hacia formas superadas, sino de acontecimientos premonitorios que anuncian, como heraldos sangrientos, el nuevo *nómos* de la tierra, que (si no se pone radicalmente en entredicho el principio en que se funda) tenderá a extenderse por todo el planeta.

3. POTENCIA Y DERECHO

3.1. La paradoja de la soberanía no se muestra quizás en ninguna parte con tanta claridad como en el problema del poder constituyente y de su relación con el poder constituido. Tanto la doctrina como las legislaciones positivas han encontrado siempre dificultades en el momento de formular y mantener esta distinción en todo su alcance. «La razón de esto —se lee en un tratado de ciencia política— es que, si se pretende dar su verdadero sentido a la distinción entre poder constituyente y poder constituido, es necesario situarlos en dos planos diversos. Los poderes constituyentes existen sólo *en el Estado*: inseparables de un orden constitucional preestablecido, tienen necesidad de un marco estatal cuya realidad manifiestan. El poder constituyente, por el contrario, se sitúa fuera del Estado;

no le debe nada, existe sin él, es la fuente en la que no puede agotarse nunca el uso que se hace de su corriente» (Burdeau, p. 173).

De aquí la imposibilidad de construir de manera armónica la relación entre los dos poderes, lo que se manifiesta, en particular, no sólo cuando se trata de entender la naturaleza jurídica de la dictadura y del estado de excepción, sino también a propósito del poder de revisión, previsto con frecuencia en el propio texto de las constituciones. Frente a la tesis que afirma el carácter originario e irreductible del poder constituyente, es decir que éste no puede en modo alguno ser condicionado y constreñido por un ordenamiento jurídico determinado y se mantiene necesariamente en una posición externa a cualquier poder constituido, hoy encuentra cada vez mayores apoyos (en el ámbito de la tendencia contemporánea más general a regular todo mediante normas) la tesis contraria que pretende reducir el poder constituyente al poder de revisión previsto en la constitución y deja de lado, como prejurídico o meramente formal, el poder del que ha nacido la constitución misma.

Ya inmediatamente después de la Primera Guerra Mundial, Benjamin, con palabras que no han perdido nada de su actualidad, critica esta tendencia y presenta la relación entre poder constituyente y poder constituido como la existente entre la violencia que establece el derecho y la violencia que lo conserva: «Si desaparece la conciencia de la presencia latente de la violencia en una institución jurídica, ésta decae. Un ejemplo de este proceso nos lo proporcionan en este período los parlamentos. Éstos ofrecen el deplorable espectáculo que nos es notorio, porque han dejado de ser conscientes de las fuerzas revolucionarias a las que deben su existencia... Les falta el sentido de la violencia creadora del derecho que en ellos está representada; no tiene pues nada de extraño el que en lugar de llegar a decisiones dignas de tal violencia, traten de lograr, me-

diante el compromiso, una solución de los asuntos públicos que quisiera evitar la violencia» (Benjamin 1, p. 144). Pero la otra tesis (la de la tradición democrático-revolucionaria) que pretende mantener el poder constituyente en su transcendencia soberana con respecto a cualquier orden constituido, corre igualmente el peligro de quedar apresada en la paradoja que hasta aquí hemos tratado de describir. Porque si el poder constituyente, como violencia que establece el derecho, es ciertamente más noble que la violencia que lo conserva, no posee, sin embargo, en sí mismo título alguno que pueda legitimar su alteridad y mantiene, pues, con el poder constituido una relación tan ambigua como insustituible.

En esta perspectiva, la célebre tesis de Sieyès, según la cual «la constitución supone sobre todo un poder constituyente», no es, como se ha hecho notar, un simple truísmo; sino que debe ser entendida más bien en el sentido de que *la constitución se presupone como poder constituyente* y, de esta forma, expresa del modo más pregnante la paradoja de la soberanía. Así como el poder soberano se presupone como estado de naturaleza, que se mantiene, en consecuencia, en relación de bando con el Estado de derecho, de la misma manera dicho poder se escinde en poder constituyente y poder constituido y se mantiene en relación con ambos, situándose en su punto de indiferencia. Sieyès, por su parte, era tan consciente de esta implicación que sitúa el poder constituyente (identificado en la «nación») en un estado de naturaleza que está fuera del vínculo social: «On doit concevoir —escribe (Sieyès 1, p. 83)— les nations sur la terre comme des individus, hors du lien social... dans l'état de nature».

3.2. H. Arendt, que cita ese pasaje en su *On revolution*, describe la aparición de una instancia de soberanía en los proce-

sos revolucionarios como exigencia de un principio absoluto capaz de fundar el acto legislativo del poder constituyente y muestra bien cómo esta exigencia (que está presente también en la idea del Ser Supremo de Robespierre) acaba por desembocar en un círculo vicioso: «Lo que necesitaba (Robespierre) no era en modo alguno, un "Ser Supremo" —un término que no era suyo— sino más bien lo que el llamó un "Legislador Inmortal" al que, en un contexto diferente, denominó también una "apelación continuada a la Justicia". Desde la perspectiva de la Revolución francesa, necesitaba una fuente siempre viva y trascendente de autoridad que no pudiera ser identificada con la voluntad general de la nación o de la revolución, de tal modo que una soberanía absoluta —el "poder despótico" de Blackstone— pudiera conferir soberanía a la nación, y que una inmortalidad absoluta pudiera garantizar, si no la inmortalidad, al menos cierta permanencia y estabilidad a la república» (Arendt 1, p. 197).

El problema fundamental en este punto no es tanto el de cómo concebir un poder constituyente que no se agote nunca en poder constituido (problema no fácil, pero teóricamente resoluble), sino, más bien, el de distinguir —lo que es bastante más arduo— claramente el poder constituyente del poder soberano. No faltan, desde luego, en nuestro tiempo los intentos de pensar la conservación del poder soberano, que incluso se nos han hecho familiares a través del concepto trotskista de «revolución permanente» y el maoísta de «revolución ininterrumpida». También el poder de los consejos (que nada impide considerar como estable, aunque de hecho los poderes revolucionarios constituidos han intentado todo para eliminarlo) puede ser considerado en esta perspectiva como una supervivencia del poder constituyente en el poder constituido. Pero también los dos grandes liquidadores de los consejos espontáneos, el partido leninista y el nazi, se presentan de algún modo como la conservación

de una instancia constituyente junto al poder constituido. La característica estructura «dual» de los dos grandes Estados totalitarios de nuestro siglo (Unión Soviética y Alemania nazi), que ha dado tanta tela que cortar a los historiadores del derecho público porque en ella el Estado-partido se presenta como un duplicado de la organización estatal, aparece, desde este punto de vista, como una interesante aunque paradójica solución técnico-jurídica al problema del mantenimiento del poder constituyente. No obstante, es igualmente cierto que en ambos casos este poder se presenta como expresión de un poder soberano o, en cualquier caso, no se deja aislar fácilmente de él. La analogía es todavía más estrecha ya que en uno y otro caso es esencial la pregunta ¿dónde?, desde el momento en que ni las instancias constituyentes ni el soberano pueden ser situadas completamente fuera o completamente dentro del orden constituido.

✠ Schmitt considera el poder constituyente como una «voluntad política» que está en condiciones de «tomar la decisión concreta fundamental sobre el modo y la forma de su propia existencia política». Como tal, ese poder está «antes y por encima de cualquier procedimiento legislativo constitucional» y es irreductible al plano de las normas y teóricamente distinto del poder soberano (Schmitt 4, p. 120). Pero si, como sucede (según el mismo Schmitt ya a partir de Sieyès), el poder constituyente se identifica con la voluntad constituyente del pueblo de la nación, no está claro entonces el criterio que permite distinguirlo de la soberanía popular o nacional, y sujeto constituyente y sujeto constituido tienden a confundirse. Schmitt critica el intento liberal de «contener y delimitar completamente por medio de leyes escritas el ejercicio del poder estatal», afirmando la soberanía de la constitución o de la *charte* fundamental: las instancias competentes para la revisión de la constitución «no se convierten como consecuencia de esta competencia en soberanas ni en titulares de un poder constituyente» y el resultado inevitable es la producción de «actos

apócrifos de soberanía» (*ibid.*, pp. 151-152). Poder constituyente y poder soberano exceden ambos, en esta perspectiva, el plano de la norma (aunque sea la norma fundamental), pero la simetría de este exceso da testimonio de una proximidad que se difumina hasta la coincidencia.

Toni Negri, en un libro reciente, ha pretendido buscar la irreductibilidad del poder constituyente (definido como «praxis de un acto constitutivo renovado en la libertad, organizado en la continuidad de una praxis libre») a cualquier forma de ordenamiento constituido y, a la vez, negar que sea reconducible al principio de soberanía. «La verdad del poder constituyente no es la que (cualquiera que sea el modo) puede serfe atribuída por el concepto de soberanía. No es ésta porque el poder constituyente no solamente no es (como es obvio) una emanación del constituido, sino ni siquiera la institución del poder constituido: es el acto de la elección, la determinación puntual que abre un horizonte, el dispositivo radical de algo que no existe todavía y cuyas condiciones de existencia prevén que el acto creativo no pierda en la creación sus características. Cuando el poder constituyente pone en acto el proceso constituyente, toda determinación es libre y permanece libre. La soberanía, por el contrario, se presenta como fijación del poder constituyente y, en consecuencia, como término de él, como agotamiento de la libertad de que es portador» (Negri, p. 42). El problema de la distinción entre poder constituyente y poder soberano es, ciertamente, esencial; pero que el poder constituyente no emane del orden constituido ni se limite a instituirlo, y que sea, por otra parte, praxis libre, no significa nada en cuanto a su alteridad con respecto al poder soberano. Si nuestro análisis de la estructura original de la soberanía como bando y abandono es exacto, esos atributos pertenecen también al poder soberano, y Negri, en su amplio análisis de la fenomenología histórica del poder constituyente, no puede encontrar en ninguna parte el criterio que permita diferenciarlo del poder soberano.

El interés del libro de Negri reside más bien en la perspectiva última que abre, en la medida en que muestra cómo el poder constituyente, una vez pensado en toda su radicalidad, deja de ser un concepto político en sentido estricto y se presenta necesariamente como una categoría de la

ontología. El problema del poder constituyente pasa a ser, pues, el de la «constitución de la potencia» y la dialéctica no resuelta entre poder constituyente y poder constituido deja lugar a una nueva articulación de la relación entre potencia y acto, lo que exige nada menos que repensar las categorías ontológicas de la modalidad en su conjunto. El problema se desplaza así de la filosofía política a la filosofía primera (o, si se prefiere, la política es restituida a su rango ontológico). Sólo una conjugación enteramente nueva de posibilidad y realidad, de contingencia y de necesidad y de los otros *páthē tou óntos*, permitirá, en efecto, cortar el nudo que une soberanía y poder constituyente: sólo si se logra pensar de otra forma la relación entre potencia y acto e incluso ir más allá de ella, será posible pensar un poder constituyente que esté enteramente desligado del bando soberano. Hasta que una nueva y coherente ontología de la potencia (más allá de los pasos que han dado en este sentido Spinoza, Schelling, Nietzsche y Heidegger) no sustituya la ontología fundada sobre el principio del acto y su relación con la potencia, seguirá siendo impensable una teoría política sustraída a las aporías de la soberanía.

3.3. La relación entre poder constituyente y poder constituido es tan compleja como la que establece Aristóteles entre la potencia y el acto, la *dýnamis* y la *enérgeia* y, en última instancia, depende (como quizás toda auténtica comprensión del problema de la soberanía) de cómo se piensen la existencia y la autonomía de la potencia. En el pensamiento de Aristóteles, en efecto, por una parte la potencia precede al acto y lo condiciona y, por otra, parece quedar esencialmente subordinada a él. Contra los megáricos, que (como esos políticos de hoy que quieren reducir todo el poder constituyente a poder constituido) afirman que la potencia existe sólo en el acto (*energē mónon dýnasthai*), Aristóteles se preocupa, sin embargo, de resaltar en todo momento la existencia autónoma de la potencia, el hecho para él evidente de que el citarista mantiene in-

tacta su potencia de tocar incluso cuando no toca, y el arquitecto su potencia de construir aunque no construya. Lo que pretende pensar en el libro *Tbeta* de la *Metafísica* no es, en otras palabras, la potencia como mera posibilidad lógica, sino los modos efectivos de su existencia. Para esto, es decir para que la potencia no se desvanezca una y otra vez de forma inmediata en el acto, sino que tenga una consistencia propia, es necesario que pueda también *no* pasar al acto, que sea constitutivamente *potencia de no* (hacer o ser) o, como dice Aristóteles, que sea asimismo impotencia (*adynamia*). Aristóteles enuncia con decisión este principio —que es, en cierto sentido, el gozne sobre el que gira toda su teoría de la *dýnamis*— en una fórmula lapidaria: «Toda potencia es impotencia de lo mismo y con respecto a lo mismo (*toû autoû kai katà tò autò pása dýnamis adynamía*, Met. 1046a, 32). O todavía más explícitamente: «Lo que es potente puede tanto ser como no ser, porque una misma cosa es potente tanto para ser como para no ser» (*tò dynatòn endéchetai kai mē einai*, Met. 1050b, 10).

La potencia que existe es precisamente esa potencia que puede no pasar al acto (Avicena —fiel en esto a la intención aristotélica— la llama «potencia perfecta» y la ejemplifica en la figura de un escriba en el momento en que no escribe). Se mantiene en relación con el acto en la forma de su suspensión, *puede* el acto pudiendo no realizarlo, puede *soberanamente* la propia impotencia. Pero ¿cómo pensar en esta perspectiva el paso al acto? Si toda potencia (de ser o de hacer) es también, originariamente, potencia de no (ser o hacer) ¿cómo será posible la realización de un acto?

La respuesta de Aristóteles está contenida en una definición que constituye una de las contribuciones más agudas de su genio filosófico y que, como tal, ha sido frecuentemente mal interpretada: «Una cosa es potente cuando en su paso al acto del que se dice que tiene la potencia, no habrá nada que pueda

no ser» (*Met.* 1047a 24-26). Las últimas tres palabras de la definición (*oudèn éstai adýnaton*) no significan según la lectura habitual, que la hace completamente trivial, «no habrá nada que sea imposible para ella» (es decir: es posible lo que no es imposible); más bien lo que hacen es establecer las condiciones en las que la potencia, que puede ser tanto como no ser, puede realizarse. Lo que es potente puede pasar al acto sólo en el punto en el que se desprende de su potencia de no ser (su *adýnamía*). Este desprenderse de la impotencia no significa su destrucción, sino, por el contrario, su cumplimiento, el volverse de la potencia sobre sí misma para darse a sí misma. En un pasaje del *De anima* (417b, 2-16) en el que Aristóteles expresa quizás de la manera más acabada la naturaleza de la potencia perfecta, describe el paso al acto (en el caso de las *technai* y de los saberes humanos, que es lo mismo que está en el centro del libro *Theta* de la *Metafísica*) no como una alteración o una destrucción de la potencia en el acto, sino como un conservarse y un «darse a sí misma» de la potencia.

Padecer no es un término simple, sino que, en un sentido, es una cierta destrucción por el principio contrario, mientras que, en otro, es más bien la conservación (*sōtēria*, la salvación) de lo que está en potencia por parte de lo que está en acto y es semejante a él... Porque quien posee la ciencia (en potencia) pasa a ser contemplativo en acto, y, o bien esto no es una alteración, porque tenemos aquí un don a sí mismo y al acto (*epídoxis ei eautō*), o bien es una alteración de otro tipo.

Al describir de este modo la naturaleza más auténtica de la potencia, Aristóteles ha proporcionado, en realidad, el paradigma de la soberanía a la filosofía occidental. Porque a la estructura de la potencia, que se mantiene en relación con el acto precisamente por medio de su poder no ser, corresponde la

del bando soberano que se aplica a la excepción desaplicándose. La potencia (en su doble aspecto de potencia de y potencia de no) es el modo por medio del cual el ser se funda *soberanamente*, es decir sin nada que lo preceda o determine (*superiorem non recognoscens*), salvo el propio poder no ser. Y soberano es el acto que se realiza sencillamente removiendo la propia potencia de no ser, dejándose ser, dándose a sí mismo.

De ahí la constitutiva ambigüedad de la teoría aristotélica de la *dýnamis-enérgeia*: si para un lector que recorra el libro *Theta* de la *Metafísica* con ojos libres de los prejuicios de la tradición, no está nunca claro si el primado pertenece efectivamente al acto o más bien a la potencia, tal hecho no se debe a una indecisión o, peor aún, a una contradicción del pensamiento del filósofo, sino a que acto y potencia no son más que los dos aspectos del proceso de autofundación soberana del ser. La soberanía es siempre doble, porque el ser se auto-suspende manteniéndose, como potencia, en relación de bando (o abandono) consigo mismo, para realizarse después como acto absoluto (que no presupone, pues, otra cosa que la propia potencia). En el límite, potencia pura y acto puro son indiscernibles y esta zona de indistinción es, precisamente, el soberano (en la *Metafísica* de Aristóteles, esto corresponde a la figura del «pensamiento del pensamiento», es decir, de un pensamiento que piensa en acto solamente la propia potencia de pensar).

Por eso es tan arduo pensar una «constitución de la potencia» íntegramente emancipada del principio de soberanía y un poder constituyente que haya quebrantado definitivamente el bando que le liga al poder constituido. No basta, en efecto, con que el poder constituyente no se agote nunca en poder constituido: también el poder soberano puede mantenerse indefinidamente como tal, sin pasar nunca al acto (el provocador es

precisamente aquel que trata de obligarle a traducirse en acto). Sería preciso, más bien, pensar la existencia de la potencia sin ninguna relación con el ser en acto —ni siquiera en la forma extrema del bando y de la potencia de no ser, y el acto no como cumplimiento y manifestación de la potencia— ni siquiera en la forma del don de sí mismo o del dejar ser. Esto supondría, empero, nada menos que pensar la ontología y la política más allá de toda figura de la relación aunque sea de esa relación límite que es el bando soberano; pero es precisamente esto lo que muchos no están dispuestos a hacer en este momento a ningún precio.

✠ Se ha hecho ya notar que un principio de potencia es inherente a todas las definiciones de la soberanía. Mairet ha observado, en este sentido, que el Estado soberano se funda en una «ideología de la potencia» que consiste en «reconducir a unidad los dos elementos de todo poder... el principio de la potencia y la forma de su ejercicio» (Mairet, p. 289). La idea central es aquí que «la potencia existe ya antes de ser ejercitada y que la obediencia precede a las instituciones que la hacen posible» (*ibid.*, p. 311). El que esta ideología tenga, en verdad, carácter mitológico, es algo que el propio autor sugiere: «se trata de un auténtico mito, cuyos secretos no hemos logrado penetrar todavía hoy pero que constituye quizás el secreto de todo poder». Es la estructura de este arcano lo que hemos intentado sacar a la luz en la figura de la relación de abandono y de la «potencia de no»; pero más que con un mitologema en sentido propio, tropezamos aquí con la raíz ontológica de todo poder político (potencia y acto son, para Aristóteles, fundamentalmente categorías de la ontología, dos modos «en los que el ser se dice»).

Hay en el pensamiento moderno algunos intentos raros pero significativos de pensar el ser más allá del principio de soberanía. Schelling, en la *Filosofía de la Revelación*, piensa así un absolutamente existente que no presupone ninguna potencia y que no existe nunca *per transitum de potentia ad actum*. En el último Nietzsche, el eterno retorno de lo mismo

configura una imposibilidad de distinguir entre potencia y acto, del mismo modo que el *Amor fati* implica una imposibilidad de discernir entre contingencia y necesidad. De forma similar en Heidegger, en el abandono y en la *Ereignis*, parece que el ser mismo sea despedido y despojado de toda soberanía. Bataille, que con todo sigue siendo un pensador de la soberanía, ha pensado en la negatividad sin empleo y en el *désœurement* una dimensión límite en que la «potencia de no» ya no parece subsumible en la estructura del bando soberano. Pero quizá la objeción más fuerte contra el principio de la soberanía es la contenida en un personaje de Melville, el escribiente Bartleby, que con su «preferiría no», resiste a toda posibilidad de decidir entre potencia de y potencia de no. Estas figuras empujan al límite la aporía de la soberanía, mas no logran, sin embargo, liberarse completamente de su bando. Muestran que el deshacer el bando, como el nudo gordiano, se asemeja más a la solución de un enigma que a la de un problema lógico o matemático. La aporía metafísica muestra aquí su naturaleza política.

4. FORMA DE LEY

4.1. En la leyenda *Ante la ley* Kafka ha representado en un esbozo ejemplar la estructura del bando soberano.

Nada –y desde luego no la negativa del guardián– impide al campesino franquear la puerta de la ley, a no ser el hecho de que esta puerta está ya siempre abierta y de que la ley ya no prescribe nada. Los dos intérpretes más recientes de esta leyenda, Jacques Derrida y Massimo Cacciari, han insistido ambos, si bien en modo diverso, sobre este punto. «La loi –escribe Derrida– se garde sans se garder, gardée par un gardien qui ne garde rien, la porte restant ouverte et ouverte sur rien» (Derrida I, p. 356). Y Cacciari subraya todavía con mayor firmeza que el poder de la Ley está precisamente en la imposibilidad de entrar en lo ya abierto, de llegar al lugar en que ya se está:

«¿Cómo podemos esperar “abrir” si la puerta ya está abierta? ¿Cómo podemos esperar entrar en lo abierto? En lo abierto se está, las cosas se ofrecen, no se entra... Sólo podemos entrar allí donde podemos abrir. Lo ya abierto inmoviliza... El campesino no puede entrar, porque entrar en lo ya abierto es ontológicamente imposible» (Cacciari, p. 69).

Vista en esta perspectiva, la leyenda kafkiana expone la forma pura de la ley, en la que ésta se afirma con más fuerza precisamente en el punto en que ya no prescribe nada, es decir como puro bando. El campesino es entregado a la potencia de la ley, porque ésta no exige nada de él, no le ordena más que su propia apertura. Según el esquema de la excepción soberana; la ley le es aplicada desaplicándose, le mantiene en el ámbito del bando abandonándole fuera de él. La puerta abierta, que sólo a él está destinada, le incluye excluyéndole y le excluye incluyéndole. Y ésta es precisamente la culminación y la raíz primera de toda ley. Cuando, en *El Proceso*, el sacerdote compendia la esencia del tribunal en la fórmula: «El tribunal no quiere nada de ti. Te recibe cuando vienes, te deja marchar cuando te vas», es la estructura original del *nómos* la que queda enunciada con estas palabras.

✠ De manera análoga, también el lenguaje mantiene al hombre en una relación de bando, porque, en cuanto hablante, el hombre ha tenido que entrar de manera inevitable en él sin poder explicárselo. Todo aquello que se presupone en el lenguaje (en la forma de un no-lingüístico, de lo inefable, etc.) no es precisamente más que eso, un presupuesto del lenguaje que, como tal, se mantiene en relación con él justamente por el hecho de quedar excluido. Mallarmé expresaba esta naturaleza autopresupositiva del lenguaje al escribir, con una fórmula hegeliana: que «el logos es un principio que se despliega por medio de la negación de todo principio». En efecto, como forma pura de la relación, el lenguaje (como el bando soberano) es siempre presupuesto de

sí mismo en la figura de lo irrelacionado, y no es posible entrar en relación o salir de la relación con lo que pertenece a la forma misma de la relación. Esto no significa que al hombre que habla le esté vedado lo no lingüístico, sino sólo que no puede alcanzarlo nunca en la forma de un presupuesto carente de relación e inefable, sino, más bien, en el lenguaje mismo (según las palabras de Benjamin, sólo la «eliminación purísima de lo indecible en el lenguaje» puede conducir a «aquello que se niega a la palabra»: Benjamin 2, p. 127).

4.2. Pero esta interpretación de la estructura de la ley, ¿agota realmente la intención de Kafka? En una carta a Walter Benjamin del 20 de septiembre de 1934, Scholem define la relación con la ley descrita por Kafka en *El Proceso*, como «nada de la revelación» (*Nichts der Offenbarung*), entendiendo con esta expresión «un estadio en que aquélla se afirma todavía a sí misma, por el hecho de que está vigente (*gilt*), pero no significa (*bedeutet*). Donde la riqueza del significado se desvanece y lo que aparece, reducido, por así decirlo, al punto cero de su propio contenido, no llega, sin embargo, a desaparecer (y la Revelación es algo que aparece), allí emerge la nada» (Benjamin 3, p. 163). Una ley que se encuentra en tal condición no está, según Scholem, simplemente ausente, sino que más bien se presenta en la forma de su imposibilidad de ejecución. «Los estudiantes de que hablas —objeta a su amigo— no son estudiantes que han perdido la escritura... sino estudiantes que no pueden descifrarla» (*ibíd.*, p. 147).

Vigencia sin significado (Geltung ohne Bedeutung): nada mejor que esta fórmula, en la que Scholem caracteriza el estado de la ley en el relato de Kafka, define el bando del que nuestro tiempo no consigue desembarazarse. ¿Cuál es, en efecto, la estructura del bando soberano, sino la de una ley que *está vigente* pero que no *significa*? En cualquier lugar de la tierra los

hombres viven hoy bajo el bando de una ley y de una tradición que se mantienen únicamente como «punto cero» de su contenido, y que los incluyen en una pura relación de abandono. Todas las sociedades y todas las culturas (con independencia de que sean democráticas o totalitarias, conservadoras o progresistas) han entrado hoy en una crisis de legitimidad, en que la ley (entendiendo por este término el texto entero de la tradición en su aspecto regulativo, se trate de la *Torá* judía o de la *Shariá* islámica, del dogma cristiano o del *nómos* profano) está vigente como pura «nada de la Revelación». Mas ésta es precisamente la estructura original de la relación soberana, y el nihilismo en que vivimos no es otra cosa, en esta perspectiva, que la salida a la luz de esa relación como tal.

4.3. Es en Kant donde la forma pura de la ley como «vigencia sin significado» aparece por primera vez en la modernidad. Lo que en la *Crítica de la razón práctica* llama «mera forma de la ley» (*die blosß Form des Gesetzes*, Kant, p. 76) es, en rigor, una ley reducida al punto cero de su significado y que, sin embargo, tiene vigencia como tal. «Ahora bien —escribe— si de una ley se separa toda materia, es decir todo objeto de la voluntad (como fundamento de determinación), no queda de esa ley más que la mera forma de una legislación universal» (*ibíd.*, p. 74). Una voluntad pura, es decir determinada sólo mediante una tal forma de la ley no es «ni libre ni no libre», exactamente igual que el campesino de Kafka.

El límite y, al mismo tiempo, la riqueza de la ética kantiana están justamente en haber mantenido como principio vacío la vigencia de la forma de la ley. A esta vigencia sin significado en la esfera de la ética, corresponde, en la del conocimiento, el objeto trascendental. El objeto trascendental no es, en efecto, un objeto real, sino una «pura idea de la relación» (*blosß ei-*

ne *Idee des Verhältnisses*), que sólo expresa el ser en la relación del pensamiento con un algo pensado absolutamente indeterminado (Kant 2, p. 671).

Pero ¿qué es una tal «forma de ley»? Y, sobre todo, ¿cómo hay que comportarse frente a ella, desde el momento en que la voluntad no está determinada aquí por contenido particular alguno? ¿Cuál es, en consecuencia, la *forma de vida* que corresponde a la *forma de ley*? ¿No se convierte así la ley moral en algo como una «facultad inescrutable»? Kant llama «respeto» (*Achtung*, atención reverencial), a la condición de quien tiene que vivir bajo una ley que está vigente sin significar, es decir, sin prescribir ni prohibir ningún fin determinado («el móvil que el hombre puede tener de antemano, antes de que le sea indicada una meta (fin), obviamente no puede ser sino la propia ley, en virtud del respeto que ésta infunde (sin determinar todavía qué fines quepa tener y alcanzar por su cumplimiento). Pues la ley, la consideración formal del arbitrio, es lo único que resta cuando ha dejado fuera de juego la materia del arbitrio» (Kant, 3, p. 14).

Es asombroso que Kant haya descrito de este modo, con casi dos siglos de anticipación y en los términos de un sublime «sentimiento moral», una condición que, a partir de la Primera Guerra Mundial, se convertiría en familiar en las sociedades de masa y en los grandes Estados totalitarios de nuestro tiempo. Porque, bajo una ley que tiene vigencia pero sin significar, la vida es semejante a la vida bajo el estado de excepción, en que el gesto más inocente o el más pequeño de los olvidos pueden tener las consecuencias más extremas. Y es exactamente una vida de este género, en la que la ley es tanto más invasora cuanto que carece de cualquier contenido, en la que un golpe dado distraídamente a un portón desencadena procesos incontrolables, la que Kafka describe. Del mismo modo que el carácter puramente formal de la ley moral funda para Kant su

pretensión universal de aplicación práctica en cualquier circunstancia, en la aldea kafkiana, la potencia vacía de la ley está vigente hasta el punto de convertirse en indiscernible de la vida. La existencia y el cuerpo mismo de Josef K. coinciden, al final, con el Proceso, *son* el Proceso. Esto es lo que Benjamin ve con toda claridad cuando, a la concepción scholemiana de una vigencia sin significado, objeta que una ley que ha perdido su contenido deja de existir como tal y se confunde con la vida: «El que los escolares hayan perdido la escritura o el que ya no sepan descifrarla, es, en último término, lo mismo, puesto que una escritura sin su clave ya no es escritura, sino vida, vida como la que se vive en la aldea que está a los pies del monte donde se alza el castillo» (Benjamin 3, p. 155). Con tanta mayor firmeza Scholem (que no se da cuenta de que su amigo ha captado perfectamente la diferencia) recalca que no puede compartir la opinión «según la cual es lo mismo que los escolares hayan perdido la escritura o que no puedan descifrarla, y, es más, éste me parece el error más grave en que se puede incurrir. Precisamente a la diferencia entre estos dos momentos es a lo que me refiero cuando hablo de “nada de la Revelación” (*ibíd.*, p. 163).

Si, en conformidad con nuestros análisis precedentes, vemos en la imposibilidad de distinguir la ley de la vida —es decir, de la vida tal como se vive en la aldea que está al pie del castillo— el carácter esencial del estado de excepción, nos encontramos entonces con dos interpretaciones enfrentadas de ese estado: por una parte, la que ve en él (es la posición de Scholem) una vigencia sin significado, un mantenerse en la pura forma de la ley más allá de su contenido, y, por otra, la postura de Benjamin, en la que el estado de excepción convertido en regla marca la consumación de la ley y su hacerse indiscernible de la vida que tendría que regular. A un nihilismo imperfecto, que deja subsistir indefinidamente la nada en la forma de una vigencia

sin significado, se opone el nihilismo mesiánico de Benjamin, que nadifica hasta la propia nada y no deja valer la forma de la ley más allá de su contenido.

Cualquiera que sea el significado exacto de estas dos tesis y su pertinencia respecto a la interpretación del texto kafkiano, lo cierto es que toda investigación sobre la relación entre vida y derecho en nuestro tiempo se ve obligada hoy a volver a confrontarse con ellas.

✠ La experiencia de una vigencia sin significado está en la base de una corriente no poco relevante del pensamiento contemporáneo. El prestigio de la desconstrucción en nuestro tiempo consiste precisamente en haber concebido el texto entero de la tradición como una vigencia sin significado, que vale esencialmente en su indecibilidad, y en haber mostrado que una vigencia así es, como la puerta de la ley en la parábola kafkiana, absolutamente insuperable. Y si las posiciones se dividen es precisamente en relación con el sentido de esta vigencia (y del estado de excepción que inaugura). Nuestro tiempo, en efecto, está situado frente al lenguaje igual que, en la parábola, el campesino está situado frente a las puertas de la ley. El peligro para el pensamiento es que éste se vea condenado a una negociación infinita e irresoluble con el guardián o, peor todavía, que acabe por asumir él mismo el papel del guardián, que, sin impedir verdaderamente el ingreso, custodia la nada sobre la que se abre la puerta. Según la admonición evangélica, mencionada por Orígenes, a propósito de la interpretación de la Escritura: «¡Ay de vosotros, hombres de la ley, porque habéis retirado la llave del conocimiento; no habéis entrado vosotros mismos y no habéis permitido entrar a los que se acercaban!» (que habría que reformular en estos términos: «¡Ay de vosotros, que no habéis querido entrar por la puerta de la Ley, pero tampoco habéis permitido que se cerrara!»).

4.4. Es ésta la perspectiva en la que deben ser leídas tanto la singular «inversión» que Benjamin contrapone, en el ensayo so-

bre Kafka, a la vigencia sin significado, como la enigmática alusión a un estado de excepción «efectivo» en la octava tesis *Sobre el concepto de la historia*. A una *Torá* cuya llave se ha perdido y que tiende, por eso mismo, a hacerse indiscernible de la vida, hace corresponder una vida que se resuelve íntegramente en escritura: «En el intento de transformar la vida en Escritura veo el sentido de la inversión a que tienden numerosas alegorías kafkianas» (Benjamin 3, p. 155). Con un gesto análogo, la octava tesis contrapone al estado de excepción en que vivimos, que se ha convertido en regla, un estado de excepción «efectivo» (*wirklich*), que es tarea nuestra realizar: «La tradición de los oprimidos nos enseña que el “estado de excepción” en que vivimos es la regla. Hemos de llegar a un concepto de historia que corresponda a este hecho. Tendremos entonces ante nosotros, como cometido, producir el estado de excepción efectivo» (Benjamin 4, p. 697).

Hemos visto en qué sentido la ley, convertida en pura forma de ley, mera vigencia sin significado, tiende a coincidir con la vida. No obstante, en cuanto en el estado de excepción virtual, se mantiene todavía como pura forma, la ley deja subsistir frente a sí la nuda vida (la vida de Josef K. o la que se desarrolla en la aldea que está al pie del castillo). En el estado de excepción efectivo, la ley que pierde su delimitación frente a la vida tiene, por el contrario, su correlación en una vida que, con un gesto simétrico pero inverso, se transforma íntegramente en ley. A la impenetrabilidad de una escritura que, convertida en indecifrible, se presenta ahora como vida, corresponde la absoluta inteligibilidad de una vida enteramente resuelta en escritura. Sólo entonces los dos términos, que la relación de bando distinguía y mantenía unidos (la nuda vida y la forma de ley), se eliminan recíprocamente y entran en una nueva dimensión.

4.5. Es significativo que, en última instancia, todos los intérpretes lean el relato de Kafka como el apólogo de una derrota, del fracaso irremediable del campesino frente a la tarea imposible que la ley le imponía. Es lícito, sin embargo, preguntarse si el texto kafkiano no permite una lectura distinta. Los intérpretes parecen olvidar precisamente las palabras que ponen fin a la historia: «Aquí no podía entrar ningún otro, porque esta entrada estaba destinada sólo a ti. Ahora me voy y la cierro (*ich gebe jetz und schliesse ihn*)». Si es cierto, como hemos visto, que precisamente la apertura constituía el poder invencible de la ley, su «fuerza» específica, es posible entonces imaginar que toda la actitud del campesino no sea otra cosa que una complicada y paciente estrategia para conseguir su cierre, con objeto de interrumpir la vigencia de aquélla. Y, finalmente, aunque quizás al precio de su vida (la historia no nos dice si muere realmente, dice sólo que está «próximo al fin»), el campesino tiene realmente éxito en su intento, consigue que se cierre para siempre la puerta de la ley (que, en rigor, estaba abierta «solamente» para él). En su interpretación de la leyenda, Kurt Weinberg ha sugerido que en el tímido, pero testarudo, campesino puede verse la figura de un «mesías cristiano impedido» (Weinberg, pp. 130-31). La sugerencia puede ser aceptada, pero sólo si no se olvida que el Mesías es la figura con que las grandes religiones monoteístas han tratado de resolver el problema de la ley y que su venida significa, tanto en el judaísmo, como en el cristianismo o en el Islam chiíta, el cumplimiento y la consumación integral de la ley. El mesianismo no es, pues, en el monoteísmo, una simple categoría entre otras de la experiencia religiosa, sino que constituye su concepto-límite, el punto en que dicha experiencia se supera y se pone en cuestión en su condición de ley (de aquí las aporías mesiánicas sobre la ley, de las que son expresión tanto la epístola de Pablo a los Romanos, como la doctrina sabbetaica según la cual el cum-

plimiento de la *Torá* es su trasgresión). Pero si esto es verdad, ¿qué debe hacer un mesías que, como el campesino, encuentra frente a sí una ley que está vigente pero que carece de significado? No podrá, desde luego, cumplir una ley que se encuentra ya en estado de suspensión indefinida ni todavía menos sustituirla sencillamente por otra (el cumplimiento de la ley no es una nueva ley).

Una miniatura de un manuscrito judío del siglo XV que contiene algunas Haggadot sobre «El que viene», muestra la llegada del Mesías a Jerusalén. El Mesías a caballo (en otras ilustraciones la cabalgadura es un asno) se presenta frente a la puerta abierta de par en par de la ciudad santa, detrás de la cual una ventana permite entrever una figura que podría ser la de un guardián. Delante del Mesías se encuentra un joven, que se mantiene erguido a un paso de la puerta abierta y señala hacia ella. Cualquiera que sea esta figura (podría tratarse del profeta Elías), es posible aproximarla al campesino de la parábola kafkiana. Su tarea parece ser la de preparar y facilitar el ingreso del Mesías, tarea paradójica desde el momento en que la puerta se halla completamente abierta. Si se llama provocación a la estrategia consistente en constreñir a la potencia de la ley a traducirse en acto, la suya es entonces una forma paradójica de provocación, la única adecuada a una ley que tiene vigencia sin significar, a una puerta que no permite la entrada porque está demasiado abierta. La tarea mesiánica del campesino (y del joven que en la miniatura se encuentra delante de la puerta) podría ser entonces precisamente la de hacer efectivo el estado de excepción virtual, la de constreñir al guardián a cerrar la puerta de la ley (la puerta de Jerusalén). Porque el Mesías sólo podrá entrar después de que la puerta se haya cerrado, es decir una vez que haya cesado la vigencia sin significado de la ley. Éste es el sentido del enigmático fragmento de los *Cuadernos en octavo* kafkianos, en

los que se lee que: «El Mesías vendrá sólo cuando ya no sea necesario, no llegará sino el día después de su llegada, vendrá no el último día, sino el último de los últimos». El sentido final de la leyenda no es, entonces, en las palabras de Derrida, el de un «acontecimiento que llega a no llegar» (o que sucede no sucediendo: «Un événement qui arrive a ne pas arriver»: Derrida I, p. 359), sino que, justamente al contrario, la historia relata que algo ha sucedido efectivamente, sin que parezca suceder, y las aporías mesiánicas del campesino expresan exactamente la dificultad de nuestro tiempo en su intento de dar cuenta del bando soberano.

✠ Una de las paradojas del estado de excepción quiere que sea imposible distinguir en él entre la transgresión de la ley y su ejecución, de manera que lo que es conforme a la norma y lo que la viola, coinciden sin fisuras (quien pasea durante el toque de queda no está trasgrediendo la ley en mayor medida de lo que la está cumpliendo el soldado que, eventualmente, le mata). Ésta es precisamente la situación que en la tradición judía (y, en rigor, en toda genuina tradición mesiánica) se verifica con la llegada del Mesías. La primera consecuencia de este advenimiento es, de hecho, el cumplimiento y la consumación de la ley (según los cabalistas de la *Torá* de Beriá, es decir de la ley que está vigente desde la creación del hombre hasta los días del Mesías). Este cumplimiento no significa, empero, que la ley antigua sea sustituida simplemente por una nueva, homóloga a la precedente, pero con prescripciones y prohibiciones diferentes (la *Torá* de Atsilut, la ley originaria que, según los cabalistas, el Mesías debe restaurar, no contiene preceptos ni prohibiciones, sino que es sólo una congerie de letras sin orden alguno). Implica, más bien, que el cumplimiento de la *Torá* coincide ahora con su trasgresión. Y es justamente lo que afirman sin medias palabras los movimientos mesiánicos más radicales, como el de Shabbetay Tsewí (cuyo lema era: «El cumplimiento de la *Torá* es su trasgresión»).

Desde el punto de vista jurídico-político, el mesianismo es, pues, una

teoría del estado de excepción; si bien quien lo proclama no es la autoridad vigente, sino el Mesías que subvierte el poder de ella.

✠ Uno de los caracteres peculiares de las alegorías kaskianas es que contienen justamente al final una posibilidad de inversión que altera por completo su significado. La obstinación del campesino presenta así alguna analogía con la astucia que permite a Ulises triunfar del canto de las sirenas. De la misma forma que en el apólogo de la ley ésta es insuperable justamente porque no prescribe nada, el arma más terrible de las sirenas no es el canto, sino el silencio («no ha ocurrido nunca, pero tal vez no sea del todo inconcebible, que alguien pueda salvarse de su canto, pero de su silencio desde luego no»), y la inteligencia casi sobrehumana de Ulises consiste precisamente en haberse dado cuenta de que las sirenas callaban y en haberles opuesto «sólo a guisa de escudo» su comedia, exactamente como hace el campesino frente al guardián de la ley. Como las «puertas de la India» en el *Nuevo abogado*, también la puerta de la ley puede ser vista como un símbolo de esas fuerzas míticas, de las que el hombre, como el caballo Bucéfalo, tiene que conseguir triunfar a cualquier precio.

4.6. J. L. Nancy es el filósofo que ha pensado con mayor rigor la experiencia de la Ley que está implícita en la vigencia sin significado. En un texto extremadamente denso, identifica su estructura ontológica como abandono y trata consecuentemente de pensar no sólo nuestro tiempo, sino toda la historia de Occidente como «tiempo del abandono». La estructura que describe se mantiene, no obstante, en el interior de la forma de la ley, y el abandono es pensado como abandono al bando soberano sin que se abra ninguna vía más allá de éste:

Abandonar es entregar, confiar o librar a un poder soberano, y entregar, confiar o librar a su *bando*, es decir a su proclamación, a su convocatoria y a su sentencia. El abandono se produce siempre con res-

pecto a una ley. La privación del ser abandonado se mide por el rigor sin límites de la ley a la que se encuentra expuesto. El abandono no constituye una citación de comparecencia bajo una u otra imputación legal. Es una obligación de comparecer absolutamente ante la ley, ante la ley como tal en su totalidad. Del mismo modo, el ser puesto en bando no significa quedar sometido a una determinada disposición de la ley, sino quedar expuesto a la ley en su totalidad. Entregado a lo absoluto de la ley, el *banido*** queda asimismo abandonado fuera de cualquier jurisdicción... El abandono respeta la ley, no puede hacer otra cosa (Nancy, pp. 149-50).

La tarea que nuestro tiempo propone al pensamiento no puede consistir simplemente en reconocer la forma extrema e insuperable de la ley como vigencia sin significado. Todo pensamiento que se limita a esto, no hace otra cosa que repetir la estructura ontológica que hemos definido como paradoja de la soberanía (o bando soberano). La soberanía es, en rigor, precisamente «esta ley más allá de la ley a la que estamos abandonados», es decir el poder autopresupositivo del *nómos*, y sólo si se llega a pensar el ser del abandono más allá de toda idea de ley (aunque sea en la forma vacía de una vigencia sin significado), se podrá decir que se ha logrado salir de la paradoja de la soberanía, hacia una política liberada de cualquier bando. Una pura forma de ley es sólo la forma vacía de la relación; pero la forma vacía de la relación no es ya una ley, sino una zona en la que no es posible discernir entre la ley y la vida, es decir un estado de excepción. El problema es aquí el mismo que afronta Heidegger, en los *Beiträge zur Philosophie* bajo la rúbrica de la *Seinverlassenheit*, del abandono del ente por el ser, es decir nada menos que el problema de la unidad-diferencia entre ser y ente en la época del cumplimiento de la me-

** Véase nota II a la traducción, pág. 245.

tafísica. Lo que está en juego en este abandono no es que algo (el ser) deje retirarse a algo diferente (el ente) o prescindir de ello. Por el contrario, *el ser no es aquí otra cosa que el ser abandonado y entregado a sí mismo del ente*, el ser no es más que el bando del ente:

¿Qué es lo abandonado y por quién? El ente por el ser que le pertenece y que sólo le pertenece a él. El ente aparece entonces *así* como objeto y como ser disponible, como si el ser no fuera... Entonces se pone de relieve esto: que el ser abandone al ente significa que el ser se disimula en el ser manifiesto del ente. Y el ser mismo se determina esencialmente como esa disimulación que se sustrae... Abandono del ser: que el ser abandone al ente, que éste sea librado a sí propio y devenga objeto de la maquinación. Esto no es simplemente una «caída», sino que es la historia primera del ser mismo (Heidegger I, p. 115).

Si el ser no es, en este sentido, más que el ser que está a merced (*a bandono*) del ente, la estructura ontológica de la soberanía muestra aquí desnudamente su paradoja. Es la relación de abandono la que ahora debe pensarse en forma nueva. Leer esta relación como vigencia sin significado, es decir como el ser abandonado *a y por* una ley que no prescribe nada, que sólo se prescribe a sí misma, significa mantenerse en el interior del nihilismo, es decir no llevar hasta el extremo la experiencia del abandono. Sólo cuando éste se disocia de cualquier idea de ley y de destino (comprendidas la forma de ley kantiana y la vigencia sin significado), el abandono se experimenta verdaderamente como tal. Por esto mismo, es preciso mantenerse abiertos a la idea de que la relación de abandono no es una relación, *que el estar juntos del ser y del ente no tiene la forma de la relación*. Esto no significa que cada uno de ellos discurra ahora independientemente; sino más bien que ahora se mantienen sin relación. Pero esto implica nada me-

nos que tratar de pensar el *factum* político-social de una forma que no sea ya la de una vinculación.

¶ Las tesis de Kojève sobre el fin de la historia y la consiguiente instauración de un Estado universal homogéneo presentan muchas analogías con la situación epocal que hemos descrito como vigencia sin significado (esto explica los intentos actuales de reactualizar a Kojève en clave liberal-capitalista). ¿Qué es, en efecto, un Estado que sobrevive a la historia, una soberanía estatal que se mantiene más allá del cumplimiento de su *telos* histórico sino una ley que tiene vigencia sin tener significado? Pensar un acabamiento de la historia en que permanezca la forma vacía de la soberanía es tan imposible como pensar la extinción del Estado sin la consumación de sus figuras históricas, ya que la forma vacía del Estado tiende a generar contenidos epocales y éstos, a su vez, buscan una forma estatal que se ha hecho imposible (esto es lo que está pasando en la ex Unión Soviética y la ex Yugoslavia).

A la altura de tal tarea sólo estaría hoy un pensamiento capaz de pensar de consuno el fin del Estado y el fin de la historia, y de movilizar uno contra otro.

Es ésta la dirección en la que parece moverse —si bien de forma todavía insuficiente— el último Heidegger, con la idea de un acontecimiento o de una apropiación última (*Ereignis*), en que aquello que resulta objeto de apropiación es el ser mismo, es decir el principio que hasta ahora había destinado a los entes en sus diferentes formas y figuras históricas. Esto significa que con la *Ereignis* (como con el Absoluto hegeliano en la lectura de Kojève), la «historia del ser toca a su fin» (Heidegger 2, p. 44) y, consiguientemente, la relación entre ser y ente encuentra su «absolución». Es esto lo que permite a Heidegger escribir que en la *Ereignis* trata de pensar «el ser sin referencia al ente», lo que equivale nada menos que a intentar pensar la diferencia ontológica de una forma que no es ya la de una relación, ser y ente más allá de cualquier posible conexión.

Es ésta la perspectiva en que habría que situar el debate entre Bataille y Kojève, en el que lo que está en juego es precisamente la figura de la

soberanía en la época de la conclusión de la historia humana. Aquí son posibles varios escenarios. En la nota adjunta a la segunda edición de su *Introduction*, Kojève se distancia de la tesis enunciada en la primera, según la cual el fin de la historia coincide sencillamente con el volverse a convertir el hombre en animal, con su desaparición como hombre en sentido propio (es decir, como sujeto de la acción negativa). Durante un viaje a Japón en 1959, el autor había comprobado la posibilidad de una cultura post-histórica, en que los hombres, si bien abandonan la acción negativa en sentido estricto, siguen separando la forma de sus contenidos, no para transformar activamente estos últimos, sino para practicar una suerte de «snobismo en estado puro» (las ceremonias del té, etc.). Por otra parte, en la recensión de las novelas de Quenau, Kojève ve en los personajes de *El Domingo de la vida*, en particular en el *voyou désœuvré* (Kojève, p. 391), la figura realizada del sabio satisfecho en el fin de la historia. Al sabio hegeliano satisfecho y consciente de sí y al *voyou désœuvré* (definido despreciativamente como *homo quenellensis*), Bataille contrapone todavía la figura de una soberanía consumada completamente en el instante («la seule innocence possible: celle de l'instant»), que coincide con «las formas en que el hombre se da a sí mismo:... la risa, el erotismo, el combate, el lujo».

El tema del *désœuvrement*, de la desocupación como figura de la plenitud del hombre al final de la historia, que aparece por primera vez en la recensión de Kojève a Queneau, ha sido recuperado por Blanchot y por J.-L. Nancy, que lo sitúa en el centro de su libro sobre la *Communauté désœuvrée*. Todo depende aquí de lo que se entienda por «desocupación». No puede ser ni la simple ausencia de actividad ni (como en Bataille) una forma soberana y sin empleo de la negatividad. La única forma coherente de entender la desocupación sería pensarla como un modo de existencia genérica de la potencia, que no se agota (como la acción individual o la colectiva, entendida como la suma de las acciones individuales) en un *transitus de potentia ad actum*.

UMBRAL

El hecho de haber expuesto sin reservas el nexo irreductible que une violencia y derecho hace de la *Crítica* benjaminiana la premisa necesaria, y todavía hoy no superada, de cualquier indagación sobre la soberanía. En el análisis de Benjamin, este nexo se muestra como una oscilación dialéctica entre la violencia que establece el derecho y la violencia que lo conserva. De aquí la necesidad de una tercera figura que rompa la dialéctica circular entre estas dos formas de violencia: «La ley de estas oscilaciones (entre la violencia que establece y la violencia que conserva el derecho) se funda en el hecho de que to-

da violencia conservadora del derecho debilita a la larga, indirectamente por medio de la represión de las fuerzas hostiles, la violencia creadora que está representada en ella... Esto dura hasta el momento en que nuevas fuerzas, o bien las que antes estaban oprimidas, se imponen sobre la violencia que hasta entonces había establecido el derecho, y fundan así un nuevo derecho destinado a una nueva decadencia. Sobre la interrupción de este círculo mágico, que se desarrolla en el ámbito de las fuerzas míticas del derecho, sobre la revocación del derecho al mismo tiempo que de las fuerzas en que éste se apoya (como éstas en él) y, así pues en definitiva, del Estado, se basa una nueva época histórica» (Benjamin 1, pp. 155-156).

La definición de esta tercera figura, que Benjamin llama violencia divina, constituye el problema central de cualquier interpretación del ensayo. Benjamin no sugiere, en rigor, ningún criterio positivo para su identificación y niega, incluso, que sea ni siquiera posible reconocerla en un caso concreto. Lo único cierto es que tal violencia no establece ni conserva el derecho, sino que lo revoca (*entsetzt*). Por eso se presta a los equívocos más peligrosos (de lo que constituye una prueba la escrupulosidad con que Derrida, en su interpretación del ensayo, pone en guardia contra ella, comparándola, en un singular malentendido, con la «solución final» nazi (Derrida 2, pp. 1044-1045).

En 1920 cuando estaba trabajando en la redacción de la *Crítica*, es casi seguro que Benjamin no había leído todavía esa *Politische Theologie*, cuya definición de la soberanía citaría cinco años después en el libro sobre el drama barroco; la violencia soberana y el estado de excepción que ésta instaura no comparacen, por tanto, en el ensayo y no es fácil decir dónde podrían situarse con relación a la violencia que establece el derecho y a la que lo conserva. La raíz de la ambigüedad de la violencia divina debe buscarse, quizás, precisamente en esa ausencia. Sin lugar a dudas, la violencia que se ejerce en el esta-

do de excepción no conserva ni tampoco establece simplemente el derecho, sino que lo conserva suspendiéndolo y lo establece excluyéndose de él. En este sentido, la violencia soberana, como la divina, no se deja reducir íntegramente a ninguna de las dos formas de violencia cuya dialéctica se proponía definir el ensayo. Pero eso no significa que una y otra puedan ser confundidas entre sí. La definición de la violencia divina se hace incluso más fácil si se la pone en relación con el estado de excepción. La violencia soberana abre una zona de indiferencia entre ley y naturaleza, exterior e interior, violencia y derecho; pero, a pesar de todo, es precisamente el soberano el que mantiene la posibilidad de decidir sobre todos esos planos en la medida misma en que los confunde. Mientras el estado de excepción se distingue del caso normal, la dialéctica entre violencia que establece el derecho y violencia que lo conserva no se quiebra verdaderamente y la decisión soberana aparece sencillamente como el medio en que se opera el paso de una a otra (en este sentido se puede decir que la violencia soberana establece el derecho, ya que afirma la licitud de un acto que de otra forma sería ilícito, y, al mismo tiempo, lo conserva, puesto que el contenido del nuevo derecho es sólo la conservación del antiguo). En cualquier caso, el nexo entre violencia y derecho, incluso a pesar de su indiferencia, se mantiene.

Pero la violencia que Benjamin define como divina, se sitúa, de manera diversa, en una zona en la que ya no es posible distinguir entre excepción y regla. Mantiene con respecto a la violencia soberana la misma relación que, en la octava tesis, vincula el estado de excepción efectivo y el estado de excepción virtual. Por esto (es decir en cuanto aquélla no es una especie de violencia junto a otras, sino la disolución del vínculo entre violencia y derecho), Benjamin puede decir que la violencia divina no establece ni conserva el derecho, sino que lo revoca;

pone de manifiesto la conexión entre las dos violencias —y, con mayor razón, entre violencia y derecho— como el único contenido real del derecho. «La función de la violencia en la creación jurídica —escribe Benjamin en el único punto del ensayo en que se aproxima a algo parecido a una definición de la violencia soberana— es, en realidad, doble, en el sentido de que el establecimiento del derecho persigue desde luego como finalidad, por medio de la violencia, aquello mismo que es instaurado como derecho; pero, en el acto de implantar en tanto que derecho la finalidad perseguida, lejos de revocar la violencia, hace de ella, y sólo entonces en sentido estricto e inmediatamente, violencia creadora de derecho, en cuanto implanta como derecho, bajo el nombre de poder, una finalidad no sólo no liberada e independiente de la violencia, sino íntima y necesariamente ligada a ella» (Benjamin 1, p. 151). Por esto no es un azar que Benjamin, más que en definir la violencia divina, se concentre en un desarrollo expositivo aparentemente brusco, sobre el portador del nexo entre violencia y derecho, que denomina «nuda vida» (*bloß Leben*). El análisis de esta figura, cuya función decisiva en la economía del ensayo ha permanecido hasta ahora impensada, instaura un vínculo esencial entre la nuda vida y la violencia jurídica: No sólo el dominio del derecho sobre lo viviente se extiende a la nuda vida y cesa con ésta, sino que también la disolución de la violencia jurídica, que es en cierto modo el objetivo del ensayo, «remite a la culpabilidad de la nuda vida natural, la cual entrega al viviente, de manera inocente y desdichada, a la pena mediante la que expía (*sühnt*) su culpa y que purifica (*entsühnt*) también al culpable, mas no en verdad de una culpa, sino del derecho» (*ibíd.*, p. 153).

En las páginas que siguen trataremos de desarrollar las anteriores indicaciones y de analizar la relación que mantiene vinculadas a la nuda vida y al poder soberano. Según Benjamin,

el principio del carácter sagrado de la vida, que nuestro tiempo atribuye a la vida humana, incluso, a la vida animal en general, no tiene ninguna utilidad para aclarar esa relación ni para cualquier intento de poner en entredicho el dominio del derecho sobre el viviente. Sospechoso es para Benjamin, que aquello que se proclama sagrado sea precisamente lo que, según el pensamiento mítico, es el «portador destinado a la culpa: la nuda vida», casi como si se diese una complicidad secreta entre la sacralidad de la vida y el poder del derecho. «Valdría la pena —escribe— inquirir sobre el origen del dogma de la sacralidad de la vida. Es posible, incluso probable, que tal dogma sea de fecha reciente, última aberración de la debilitada tradición occidental que quiere buscar lo sagrado, que ha perdido, en lo cosmológicamente impenetrable» (*ibíd.*, p. 155).

Es ese origen lo que precisamente vamos a empezar a indagar. El principio del carácter sagrado de la vida se nos ha hecho tan familiar que parecemos olvidar que la Grecia clásica, a la que debemos la mayor parte de nuestros conceptos ético-políticos, no sólo ignoraba este principio, sino que no poseía un término para expresar en toda su complejidad la esfera semántica que nosotros indicamos con un único término: vida. La oposición entre *zōē* y *bíos*, entre *zēn* y *eû zēn* (es decir entre la vida en general y el modo de vida cualificado que es propio de los hombres), con todo lo decisiva que es para el origen de la cultura occidental, no contiene nada que pueda hacer pensar en un privilegio o en una sacralidad de la vida como tal; el griego homérico no conoce ni siquiera un término para designar el cuerpo vivo. El término *sōma*, que en épocas sucesivas se presenta como un buen equivalente de nuestro «cuerpo», significa en su origen únicamente «cadáver», como si la vida en sí, que se resuelve para los griegos en una pluralidad de aspectos y de elementos, sólo se presentara como unidad des-

pués de la muerte. Por otra parte, también en aquellas sociedades que como la Grecia clásica, celebraban sacrificios animales e inmolaban ocasionalmente a víctimas humanas, la vida en sí misma no era considerada sagrada; sólo se convertía en tal por medio de una serie de rituales, cuyo objetivo era precisamente el de separarla de su contexto profano. En palabras de Benveniste, para convertir a la víctima en sagrada es preciso «separarla del mundo de los vivos, es necesario que traspase el umbral que separa los dos universos: éste es el objetivo de su muerte» (Benveniste, p. 188).

Si esto es cierto, ¿cuándo y de qué manera se ha considerado por primera vez sagrada en sí misma a una vida humana? Hasta ahora nos hemos ocupado de delinear la estructura lógica y topológica de la soberanía, pero ¿qué se incluye en ella y qué queda fuera?, ¿quién es el portador del bando soberano? Tanto Benjamin como Schmitt, aunque de manera diversa, señalan la vida (la «nuda vida» en Benjamin y, en Schmitt, la «vida efectiva» que «rompe la costra de un mecanismo anquilosado en pura repetición») como el elemento que, en la excepción, se encuentra en la relación más íntima con la soberanía. Es esta relación la que ahora se trata de aclarar.