

CRISIS Y TRANSFORMACIÓN DEL ESTADO

El margen de la política

REYES MATE*

Resumen: La filosofía política reconoce, desde Aristóteles, que la política es la relación entre el partido (la parte) de los ricos y el (la parte) de los pobres. Lo que hace a la política tan problemática e importante es que, sigue diciendo, sólo los pobres están interesados en un acuerdo racional. Veinticuatro siglos después, Benjamin repite la misma idea: de la misma realidad hay dos lecturas. Por un lado, la del progreso que juzga la historia como una mejora general; por otro, la de los oprimidos «para quienes el estado de excepción es permanente». Frente al planteamiento habitual de la filosofía política que busca la universalidad «en el centro», es decir, en figuras como el 'contrato social' o el consenso, que abstraen de la realidad, lo que aquí se busca es una universalidad «desde el margen», es decir, desde lo marginado por esa falsa universalidad.

Palabras clave: excepcionalidad, memoria, biopolítica, justicia.

Abstract: The political philosophy acknowledge, from Aristotle, that the politics is the relation between the party (the part) of the richs and the party (the part) of the poors. That which it make to the politics so problematic and important is that —Aristotle adds— only the poors been interested in a rational agreement. After twenty four century, Benjamin repeats the same idea: there is two readings of the same reality. On the one hand, the reading of the progress that judge the history like improvement; on the other, the point of view of the oppressed «for who the exception state is constant». The purpose of this paper is to show a universalidad «from the margin», that is to say, from the margined by the false universalidad, that look for the center; this false universalidad is the subject of a political philosophy that express in a figures the same as the social contract or the consensus, that they abstack from the reality.

Key words: exceptionality, memory, biopolitics, justice.

«Para los oprimidos el estado de excepción es la regla»
W. Benjamin, *tesis octava*.

1. Esto del margen de la política puede entenderse, desde el punto de vista filosófico, como un discurso con vocación marginal y, por tanto, de automarginación porque no se fía de la política existente, o, también, como una marginación de aquel discurso político que signifique un peligro o un incordio a la filosofía políticamente correcta.

Ubicación en el margen o expulsión a lo marginal es impensable sin la figura de un centro, lugar privilegiado del espacio político, entendido éste como medio neutral de la actividad política en el que pueden consumarse esos acuerdos o consensos en los que consiste en definitiva la política. Así como el centro evoca el consenso, así el margen, el conflicto. En la medida en que la política asocie comunidad con convivencia, el centro, el espacio público neutral, será la razón de ser de la vida política.

Fecha de recepción: 15 julio 2002. Fecha de aceptación: 26 septiembre 2002.

* Dirección: Instituto de Filosofía del C.S.I.C. Pinar, 25, 28006 Madrid. E-mail: flvnr04@ifis.csic.es. Es autor de *La razón de los vencidos* (1991), *Penser en espagnol* (PUF, 2001), y editor de *La filosofía después del Holocausto* (2002).

Aunque sean los nuestros tiempos de políticas centradas, no deberíamos perder de vista que los orígenes de la política remiten a un borde situado entre Siracusa y Kolyma, a un trozo de tierra seca que es tierra firme. Atenas sufre el mal del puerto y para sacudirse ese mareo hay que desplazar la política hacia tierra de pastores, lejos pues de los bandazos del mar. El borde o margen representa aquí la tierra firme, la base sólida sobre la que edificar una comunidad política. Cuando decimos, pues, margen de la política no hay que descartar que estemos reivindicando la política con mayúsculas.

2. Que la filosofía política puede ubicarse en el centro o en el margen revela la ambigüedad congénita del discurso político. Hemos podido ver en un encuentro de filosofía política¹ un enfrentamiento entre un crítico radical de la filosofía política, como Alain Badiou, y un pensador empeñado en su reconstrucción, como en Miguel Abensour. Cruzaban argumentos opuestos, movidos, sin embargo, por la misma preocupación. Badiou, fiel a sus orígenes althusserianos, distinguía radicalmente entre filosofía y política, entre discursos y praxis. La filosofía política, de ser algo, decía él, debería ser la gestora de la inteligibilidad de la política, como si ésta estuviera descerebrada y la razón tuviera que venirle de fuera. Pero, una de dos: o la política tiene su propia racionalidad y no necesita de la filosofía o carece de ella y no hay filosofía que lo arregle. Lo que no se puede poner en duda, proseguía Badiou, es que, desde hace más de una década, le va muy bien a la filosofía política. Tras la caída del muro de Berlín, es decir, desde el último episodio de la crisis del marxismo, se ha impuesto un discurso político que habla del fin de la historia y del triunfo del liberalismo democrático. Como eso se corresponde con la praxis política, la filosofía política acaba siendo una ideología de los tiempos que corren. La forma en que se concreta esta ideología es en un habilidoso reparto de papeles: la política, para los expertos; y la filosofía, a la academia. Eso no debería invitar a la resignación, proseguía Badiou, porque además de filosofía política cabe plantearse una relación entre filosofía y política: cabe una política que, tirando de su propia experiencia y de los discursos que encuentra en el camino, sea crítica; y cabe una filosofía que, sin que tenga que asumir ningún padrino práctico, puede desarrollarse a partir de los espacios sociales abiertos por la política crítica. Más que esperar la salvación de las ideas filosóficas, lo que la filosofía puede esperar es transformarse así misma desde la actividad política, saliendo, por ejemplo, de los despachos académicos o profesionalizados, como ya ocurrió en mayo del 68.

3. Para una nueva filosofía política, la referencia a Auschwitz es obligada porque Auschwitz es un catalizador de un modo de hacer política situado lógicamente en las antípodas de la Teoría Crítica, pero secretamente vinculado a la modernidad, es decir, a la matriz de la filosofía política dominante. Auschwitz es el modelo de lo que la política no puede ser pero también es la posibilidad latente de la política que hacemos, por eso es obligado detenernos en esa fatídica estación de la historia. Decir Auschwitz en política no es tanto evocar un hecho histórico cuanto dirigir la mirada sobre una lógica política que una vez derivó en catástrofe y que de persistir puede repetirse, de ahí que ese término no haya que considerarlo como un tabú, sino como el test de la radicalidad de nuestro análisis político del pasado y, por consiguiente, también del presente. Si en el pasado Auschwitz fue una anécdota, es decir, un hecho aislado, todo lo horroroso que se quiera, pero aislado, entonces no habrá que analizar el contexto político a partir de Auschwitz, sino al margen, como ya hizo la izquierda de aquel tiempo². Y si entonces no fue un momento clave, tampoco tiene por qué serlo hoy.

1 Me refiero al symposium «Philosophie politique et pensée démocratique», organizado por Le Département de philosophie, le séminaire international du GERS de l'Université Paris 8 et Le Département de Philosophie e l'Université de Buenos Aires, celebrado en Paris los días 11 y 12 de febrero del 2002.

2 Arendt escribe, a propósito de la oposición alemana a Hitler, que «no estaba motivada por una crisis de conciencia, ni por lo que sabían de sufrimientos infligidos a otros. Lo que les animaba era el convencimiento de que Alemania sería un día

Agamben ha captado esta preocupación en una formulación provocadora: el campo es el símbolo de la política moderna³. El campo, dice ahí⁴, es el espacio que se abre cuando el estado de excepción se convierte en regla. Himmler creó Dachau para prisioneros políticos y, para poder hacer con ellos lo que quisiera, tuvo que colocarles al margen de las reglas del derecho penal y del derecho penitenciario, es decir, declararles el estado de excepción. Entonces todo es posible, por eso lo propio del totalitarismo es el campo. El campo sigue vigente en su substancia, aunque hayan variado sus formas. La substancia es la desconexión entre el hecho de nacer hombres y el derecho a los derechos humanos; sus nuevas formas: la existencia de inmigrantes sin papeles, las zonas de espera de los aeropuertos internacionales, los centros de internamiento en Lanzarote o Fuerteventura, o esos recintos cerrados que los Estados de Derecho destinan a apátridas, indocumentados, desnaturalizados o, simplemente, exiliados. Lo que, en resumidas cuentas, caracteriza al campo es, por un lado, el estado de excepción, es decir, la suspensión de toda norma, la transformación de la decisión del que manda en regla, y, por otro, la pérdida, por parte del hombre, de su subjetividad (deja de ser sujeto de derechos) y, consecuentemente, reducción a nuda vida. Que el campo sea símbolo de la política nazi, es algo fácilmente comprensible. Pero Agamben va más lejos pues hace del campo el símbolo de la política moderna: «es el acontecimiento que marca de manera decisiva el propio espacio político de la modernidad... es la matriz oculta de la política en que todavía vivimos... es el nuevo *nomos* biopolítico del poder»⁵. ¿Ahora bien, no resulta excesivo extender el simbolismo del campo de concentración hasta los espacios lejanos del liberalismo democrático?

Antes de responder a esta cuestión propongo una vuelta por Walter Benjamin. En su *tesis* octava dice que «la tradición de los oprimidos nos enseña que el estado de excepción en el que vivimos es la regla»⁶. Y, a continuación señala: «tenemos que llegar a un concepto de historia acorde con ese estado de excepción». Lo que ahí nos dice es que de la misma historia hay dos lecturas. Por un lado están esas filosofías de la historia llamadas progresistas porque ponen al progreso como objetivo de la humanidad; lo que les caracteriza es un optimismo militante portado por el convencimiento de que vamos a mejor, aunque haya que pagar a veces un precio no deseado, precio, por supuesto, provisional y rentable pues redundará en mejoras sea del futuro sea del resto de la comunidad. Es la historia de los vencedores sembrada de figuras heroicas y geniales, padres de la patria. Para esta historia lo negativo es excepcional, esto es, provisional y mal menor. ¿Qué hay que entender por excepcionalidad? Esa parte de la realidad que es sometida al régimen de un estado de excepción. Por otro lado está la lectura de los oprimidos, para ellos el estado de excepción es la regla. Bajo el nombre genérico de «los oprimidos» se significa a los que costean el progreso de los vencedores. Lo que constituye a una parte de la población en «oprimidos» es el hecho de ser tratados como no-sujetos, como seres carentes de los derechos propios del ser humanos y, por tanto, como nuda vida. A ellos se les aplica ese modo de político llamado biopolítica porque se vela en ella todo lo que esa actividad humana colectiva pueda tener de voluntad o racionalidad, para quedar a merced de la biología.

vencida y arruinada» cf. H. Arendt (1997) *Eichmann à Jerusalem* (en adelante EJ), Gallimard, Paris, 168. No era el crimen contra la humanidad del nazismo lo que movía al antifascismo sino un sentido patriótico, en el interior, y las ambiciones expansionistas en el exterior. Prueba de lo primero es que la oposición alemana no tuvo reparos en negociar con Himmler, antes del final de la guerra, y, de lo segundo, el Pacto Molotov-Ribbentrop, de 1939.

3 Esta es la tesis de G. Agamben (1998) *Homo Sacer*, Pre-textos, Valencia, luego resumida en G. Agamben (2000) *Medios sin fin*, Pre-textos, Valencia.

4 Tomo estas reflexiones del apartado «¿Qué es el campo?», en Agamben *Medios sin fin*, 37-43.

5 En Agamben *Medios sin fin*, 41 y 43.

6 Sigo en general la traducción de Jesús Aguirre, en W. Benjamin (1989) *Discursos Interrumpidos I*, 177-194, Taurus, Madrid.

Lo que Walter Benjamin exige, una vez establecida la tesis de que para los oprimidos el estado de excepción no es ninguna excepcionalidad sino la regla, es que hay que construir una interpretación de la historia que se corresponda con esa realidad. No plantea el derecho de los oprimidos a tener su propio discurso, sino algo mucho más exigente: una visión de la historia, con validez universal, desde los oprimidos. La validez universal de un planteamiento político (que en eso resuelve la filosofía de la historia) tiene que partir de la realidad conflictiva (dos visiones de la realidad); más aún, de la relación de esas dos visiones (puesto que hablan de la misma historia), a sabiendas de que el éxito de la pretendida universalidad pasa por el concepto de excepcionalidad.

Como bien sabemos el lugar del estado de excepción es eminentemente schmittiano. Para Carl Schmitt el acto político por excelencia —el gesto del soberano— es un acto de decisión⁷. Y en ningún lugar se expresa mejor ese gesto que en el momento de decidir el estado de excepción pues en ese acto se suprime el derecho, de suerte que todo queda a merced de la decisión del soberano. Entendámonos bien: toda la política nace y se legitima en la decisión del soberano. Y eso vale para la creación del derecho como para su supresión. Lo que pasa es que donde mejor se visualiza el decisionismo de la política es precisamente en el acto de suspender el derecho pues una vez que han quedado fuera de juego las reglas de juego, legalmente establecidas, lo que manda es la decisión.

Pese al entusiasmo que la teoría schmittiana despertaba en alguien como él, políticamente situado en las antípodas del ideólogo filonazi⁸, Benjamin no la sigue aquí literalmente, sino que brinda su particular versión: la considera no in abstracto, sino desde el punto de vista de los oprimidos, pero para subrayar no tanto el decisionismo del soberano cuanto el hecho de que, para los condenados de la tierra, el estado de excepción es permanente. Tenemos pues dos concepciones de la política: la del vencedor y sus herederos que ven lo negativo como una contingencia; la del oprimido en todas sus variantes para quien esa política que impone el vencedor es una permanente suspensión y, por tanto, exclusión del derecho.

Giorgio Agamben se detiene en la actualidad o permanencia de la excepcionalidad para afirmar que, puesto que el lugar propio del estado de excepción es el campo de concentración, el campo puede ser visto como el símbolo de la política moderna. El campo, dice⁹, y no la cárcel es la expresión más pura del estado de excepción, porque en la cárcel hay un derecho y se aplica, mientras que en el campo se rompe todo nexo entre el lugar y el orden jurídico. Ahí cualquier cosa es posible, el hecho se confunde con el derecho, el deber es sencillamente lo que se impone por la fuerza, y esa indeterminación entre ser y deber ser revela la quintaesencia del poder.

No habría mucho que objetar si el problema consistiera en reconocer al campo como símbolo de la política nazi. Esa tesis está magistral y tempranamente formulada por Levinas, en un escrito de 1934 titulado «Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo»¹⁰. Las ideas que desarrollaba el autor eran las siguientes: en primer lugar, que el hitlerismo no es una locura sino el sueño de los sentimientos elementales. Esos sentimientos encubren una filosofía pues expresan la primera actitud de

7 «Soberano es aquel que decide sobre el estado de excepción», escribe en «Teología política». Cf. C. Schmitt. 1975. *Estudios políticos*. Doncel. Madrid. 35.

8 Benjamin envía en diciembre de 1930 un ejemplar de su libro *El origen del drama barroco alemán* a Carl Schmitt, con una carta en la que manifiesta su gran aprecio (*Hochschätzung*) y reconoce su influencia (GS I.3.887).

9 G. Agamben (1998) *Homo sacer*. Pretextos, Valencia. 33. Eso explicaría que muchos apátridas cometieran delitos para tener sobre sí la sanción y la protección de la ley pues lo peor, decía Arendt, era no tener ley alguna.

10 Levinas, E. (1997) «Quelques réflexions sur la philosophie du hitlerisme», suivi d'un essai de Miguel Abensour (Rivages de Poche, Paris), en adelante RH. Hay traducción castellana de J.R. Iraeta en AAVV (1998) *Judaísmo y límites de la modernidad* (Ríopiedras, Barcelona). 65-75.

un alma frente al conjunto de lo real, es decir, prefiguran el sentido de la aventura a la que el alma está expuesta en el mundo, si no logra desprenderse de esa elementalidad mediante el pensamiento, es decir, si no se decide a pensar.

Ese pensar de más, para poner freno a la aventura de los sentimientos elementales, es lo que ha hecho la civilización occidental, gracias a las grandes tradiciones que la han conformado: el judaísmo, el cristianismo, el liberalismo. El hitlerismo supone pues la ruptura de esos diques civilizatorios y, por tanto, el enfrentamiento total con las tradiciones que los han conformado.

En segundo lugar, que el bien máspreciado de Occidente es la libertad. Pero ésta no se agota en las libertades políticas. La libertad es un sentimiento de liberación absoluta del hombre frente al mundo y frente a las posibilidades que incitan a su acción. La libertad es liberación de los condicionantes que suponen el tiempo y la historia. Hay liberación del tiempo cuando se puede poner coto a las consecuencias de una acción, de suerte que éstas no parezcan irreparables. A primera vista, todas las consecuencias de una acción son irreparables. Podemos ser más o menos libres en hacer algo pero, una vez hecho, nadie puede controlar las consecuencias directas e indirectas de esa acción. El hecho consumado se presenta así al hombre como algo inamovible y, por tanto, irreparable. Nada puede hacer frente a lo ya hecho si no es cabalgarlo y, por tanto, continuarlo. La libertad supone o supondría recuperar la acción, poder hacerla de nuevo, darla un nuevo comienzo. En eso ha consistido la civilización occidental, en luchar contra la tiranía del tiempo y de la historia en defensa de la libertad.

En tercer lugar, que la ruptura con la idea occidental del hombre sólo sería posible si la situación a la que el hombre está atado fuera erigida en el fundamento del ser del hombre, es decir, si la barbarie que se quiere domeñar fuera considerada principio espiritual del hombre. Y esto es lo que ha ocurrido cuando se ha convertido al cuerpo —que es algo a lo que el hombre está atado— en la base del hombre. El cuerpo no es sólo un desgraciado o afortunado accidente que nos pone en contacto con el implacable mundo de la materia. Es, más bien, una adherencia de la que uno no escapa. La filosofía moderna ha descubierto el cuerpo y se ha reconciliado con él. La esencia del hombre no está en un yo desprovisto de materia sino en la relación al cuerpo.

Pues bien el hitlerismo ha colocado a la base de su concepción del hombre el sentimiento del cuerpo, llevándolo al extremo, es decir, al centro de la vida espiritual: «lo biológico con todo lo que conlleva de fatalidad se convierte en más que un objeto de la vida espiritual, se torna su corazón». El corazón de la vida espiritual es la sangre y la tierra, las llamadas de la herencia y de la tradición. El hombre ya no está constituido por la libertad, sino por «por una especie de encadenamiento». Ser uno mismo no es estar por encima de las contingencias sino «tomar conciencia del ineluctable encadenamiento original, exclusivo a nuestro cuerpo; es, sobretodo, aceptar este encadenamiento»¹¹. El hitlerismo eleva a ideología la reducción del hombre a nuda vida, que luego ejecutará en los campos de concentración. Pero lo que importa ver es que la biopolítica que quiere llevar a cabo sobre los cuerpos de los deportados es la proyección de una operación metafísica de encarcelamiento que ellos han operado previamente sobre sí mismos.

Agamben toma de Levinas la tesis de la biopolítica pero para aplicarla no ya al hitlerismo sino a toda la política moderna. Para ello cuenta no sólo con el antecedente de Foucault, sino también con la complicidad del propio Adorno¹². Según este planteamiento, «todo es campo», no hay un exterior

11 Levinas, RH, 70.

12 El mundo «es un único campo de concentración que liberado de su contradicción se toma a sí mismo por el Paraíso Terrestre», dice Adorno (1962) «Aldous Huxley y la utopía, en *Prismas. La crítica de la cultura y de la sociedad*, Ariel, Ariel, Barcelona, 101.

al mismo, sino que todos, víctimas y verdugos, detentores del poder y oprimidos, todos estamos dentro, claro que con discursos distintos. Los vencedores hacen un discurso universalista, colocándose por encima del campo. Y ¿los vencidos?, callados, cuando no asintiendo el discurso del vencedor¹³.

4. Hacer del campo un símbolo de la política moderna parece excesivo y, si se insiste en ello, resulta un escarnio para las víctimas de los campos, que ya quisieran ellas haber tenido unas migajas de la libertad o del bienestar del denostado liberalismo democrático. Las diferencias formales son tan evidentes que no vale la pena insistir en que son diferentes. Lo que, por el contrario, sí conviene ponderar es la argumentación en favor de su complicidad.

Kafka nos pone en la pista prematuramente cuando, en su relato de *La Madriguera*, habla de la construcción de un lugar seguro, al abrigo de toda eventualidad, pero que acaba siendo una trampa de la que no hay modo de escapar. Así pasa con la modernidad y sus derivados políticos, pensados para poner coto a la inseguridad animal y garantizar el ejercicio de la libertad, pero que pueden haberse convertido en trampas tan bien blindadas que ni la libertad es ya posible. Un indicio de que la investigación vale la pena es el hecho sorprendente de los suicidios de tantos supervivientes, piénsese en Améry, Levi, Borowski o Celan. Imre Kertész¹⁴ aventura una explicación que al venir de alguien como él, también superviviente, merece ser escuchada. Dice que fue porque, al haber vivido algo tan epocalmente catastrófico, pensaban que el mundo sacaría sus consecuencias para que aquello no se repitiera. Pero dado que el mundo sigue adelante indiferente, como si nada hubiera ocurrido, entendían que ellos estaban literalmente de más. Lo grave de esta acusación no reside en la debilidad moral (no sacar las consecuencias debidas para que el mal no se repita), sino en la persistencia de una lógica, la de nuestro mundo, que ya en el pasado dio en catástrofe o, al menos, fue incapaz de impedirla. Por supuesto que no es lo mismo pecar por omisión que por comisión, pero nada nos permite, de momento, descartar que el hombre incurra en una u otra modalidad. He aquí algunos de los elementos que habría que considerar antes de descartar la complicidad entre democracia liberal y biopolítica.

4.1. Conocida es la tesis séptima benjaminiana de que «no hay un sólo documento de cultura que no lo sea también de barbarie»¹⁵. Los grandes hitos históricos en la ciencia, las letras o las artes, no son sólo logros de grandes genios sino resultados de mucha miseria, esclavitud o sometimiento de masas anónimas. En la tesis siguiente da un paso más y habla no de barbarie y cultura en abstracto, sino de fascismo y progreso. Lo que dice que es nada le va mejor al primero que ser presentado como lo opuesto al progreso. Con ese tópico se camufla la verdad, a saber, que el mejor caldo del fascismo es el progreso. Si relacionamos fascismo con campo de concentración y a progreso con democracia liberal, entenderemos que la tesis del campo como símbolo de la política moderna deja de ser una mera ocurrencia.

¿Qué es lo que tienen en común el fascismo y el progreso? Benjamin no echa mano de análisis sociopolíticos¹⁶, sino que va directo a la esencia de uno y otro: el desprecio por el hombre, tratarle como precio de un bienestar colectivo. Uno y otro adolecen de lo que Hanna Arendt llamaba *ideología*, término filosóficamente muy cargado —y por eso espeso—, pero que en este caso expresa la ambición humana de construir la realidad desde «la lógica de la idea».

13 Uno de los momentos más inquietantes de la historia política es por qué se prefiera la sumisión voluntaria a la amistad o a la libertad. Esta es la gran cuestión planteada por La Boétie *Les discours de la servitude volontaire* cuya fascinación no ha perdido el menor brillo.

14 Cf. Imre Kertész (1999) *Un instante de silencio en el paredón*. Herder. Barcelona. 81-82.

15 Cf. Benjamin (1989) *Discursos Interrumpidos*, 182.

16 Como hace Marcuse en «La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado», en Marcuse (1968) *Cultura y Sociedad*. Sur. Buenos Aires. 15-44.

La ideología no se contenta con reconocer, por ejemplo, que los hechos humanos tienen en su conjunto un sentido y por eso conforman una historia. Lo que pretenderá es descifrar la ley interna que domina la historia e imponer la construcción de la vida en función de esa lógica. La lógica de la idea se opone frontalmente a la experiencia, a los matices de la vida y es que «las ideologías suponen siempre que basta una idea para explicar todo en el desarrollo de la premisa y que ninguna experiencia puede enseñar nada, porque todo se halla comprendido en este proceso consistente de deducción lógica¹⁷».

No sólo conlleva la ideología reducción del ser al pensar. Arendt identifica, además, una serie de elementos totalitarios que acompañan al pensamiento ideológico. En primer lugar, la pretenciosidad de sus explicaciones. La ideología no quiere explicar la esencia de las cosas sino su historia, es decir, trata de determinar el ser de las cosas pero también su desarrollo político y sus implicaciones morales o estéticas. Para explicar todo el entramado histórico de la vida, la ideología, en segundo lugar, no quiere saber nada de la experiencia, ni de la historia, sino que pretende explicar la historia desde una ley o lógica inflexible. Esta comprensión de la vida más científica revela que no es la vida, ni la idea de la vida, sino «la lógica de la idea» lo que prima. La ideología de la raza es el racismo; el racismo no tiene ninguna curiosidad científica o humana por las razas humanas, pues lo que le interesa «es la idea por la que se explica el movimiento de la historia como un proceso consecuente» (ib 694). Lo que la ideología quiere llevar a la conciencia del hombre es el ser consecuente con la lógica de la idea, cueste lo que cueste: «cualquiera que aceptase que existían cosas tales como las «clases moribundas» y no extrajera la consecuencia de matar a sus miembros o que el derecho a la vida tenía algo que ver con la raza y no extrajera la consecuencia de matar a las «razas no aptas», era simplemente un estúpido o un cobarde» (ib 697). La lógica de la idea explica el concepto arendtiano de *ideología* y coincide con lo que Rosenzweig llama *idealismo*, Ernst Jünger *movilización general* o Adorno *fría burguesía*¹⁸. Común a todos ellos es la denuncia de una lógica de la naturaleza o de la historia que se impone al hombre y sus experiencias.

4.2. Si la historia de la cultura muestra ya la complicidad entre fascismo y progreso, es quizá la historia política la que mejor explica la latencia de la biopolítica en el seno de la democracia liberal.

Jean Améry dice que los supervivientes de los campos de concentración o de exterminio no salieron ni mejores, ni más maduros, ni más humanitarios, sino vacíos y desorientados¹⁹. En el campo el hombre es tratado y reducido a nuda vida. Lo que interesa al campo del prisionero no es su mundo interior —sus creencias, ideas o cultura— sino su cuerpo. Lo público o político del campo es lo más privado. Ahí se rompen las barreras entre lo público y privado, entre el *oikos* y la *polis*, entre la *zoe* y el *bios*, distinción que es condición de posibilidad de la política²⁰. Cuando el hombre es reducido a puro cuerpo cualquier cosa que se le haga no será delito porque el ser humano ha dejado de ser sujeto de derecho para convertirse en objeto de la decisión del soberano. El nazismo oficializaba esa

17 H. Arendt (1999) *Orígenes del Totalitarismo* III, Alianza editorial, Madrid, 695.

18 F. Rosenzweig (1997) *La Estrella de la Redención*, Sígueme, Salamanca, 43-63; Adorno (1998) *Mínima Moralía*, Taurus, Madrid, 68, 71, 112; E. Jünger (1995) *Sobre el dolor-La movilización total-Fuego y movimiento*, Tusquets, Barcelona; también el capítulo III de la tesis doctoral de Juan Mayorga (1997) *La filosofía de la historia de Walter Benjamin*, Uned, Madrid, pp. 105 y ss.

19 Jean Améry (2001) *Más allá de la culpa y de la expiación*, Pre-textos, Valencia, 79. Subjetivamente no hicieron una experiencia rica, aunque su experiencia sí pueda enriquecer a la humanidad posterior.

20 Otra vez Kafka anticipa el futuro. Recordemos el inicio de *El Proceso* cuando el dormitorio de al lado se transforma en sala del tribunal. Esa privatización de lo público o politización de lo privado supone de hecho la despolitización de la política.

reducción desnaturalizando al prisionero judío de suerte que el prisionero al entrar en el campo quedaba a merced del poder, sin referencia a ley alguna pues la ley había quedado integralmente suspendida²¹.

Pues bien, esta práctica de la excepcionalidad no iba en contra del progreso moral y político, representado por los derechos humanos o las constituciones democráticas, sino a su lado, como una sombra inevitable. La modernidad coincide con la biopolítica en el valor que da al cuerpo, hasta el punto de basar la *iso-nomía* en la *iso-gonía*, es decir, el discurso sobre la igualdad de los seres humanos en el nacimiento como hombres. De alguna manera se puede decir que, en la modernidad, la vida natural ocupa el lugar de Dios, pues si Dios en un momento era el principio legitimador del poder político, ahora es el hecho natural y común del nacimiento lo que está a la base de los derechos humanos.

Expresión eminente de esa voluntad es la Revolución Francesa cuando, en su teoría del Estado-Nación, proclama la identidad entre nacimiento y ciudadanía. Al remitir la fuente de derechos o la dignidad de ser hombres al nacimiento y no a la cuna, la humanidad daba un paso de gigante. El nacimiento es un hecho natural, el que nos alumbraba de la misma manera a la vida a todos los hombres; la cuna, por el contrario, evoca un lugar privilegiado del nacimiento. Pues bien, al ubicar el origen de la dignidad humana en el nacimiento y no en la cuna, se universaliza esa dignidad, secuestrada hasta ahora por una interpretación discriminatoria del nacimiento.

Pero no es difícil detectar el alto precio que se pagaba por tamaño progreso. Al fundamentar la igualdad en el nacimiento, la *zoe* se convierte en el fundamento de la *polis*. La igualdad, la fraternidad, en una palabra, la política moderna —y, por tanto, la nación, el Estado, el ciudadano— queda remitida a la sangre y a la tierra. Lo que diferencia al racismo del Estado-nación no es el mayor o menor peso que tenga la sangre: en ambos es fundamental. Lo que les diferencia la capacidad de compromiso con otras sangres.

Es muy elocuente el hecho de que sea precisamente la fraternidad el banderín de enganche de los comunitaristas en su trifurca con los universalistas. La fraternidad, en efecto, constituye sólidos vínculos de solaridad dentro de una comunidad porque son los que proporciona la sangre y la tierra. Pero sería grave ingenuidad pensar que la igualdad de los universalistas nace de la libertad o de la razón. La igualdad ante la ley se debe al nacimiento. Como dice Derrida «el nomos remite a la *physis* y la política a la consaguineidad autóctona»²².

Si observamos bien, hemos pasado del nacimiento al territorio, de la sangre a la tierra, con toda normalidad. Sin embargo, esa alianza, cargada de consecuencias, no es evidente, aunque esté desde el principio. No es lo mismo basar unos derechos en el hecho de nacer hombre, que en el hecho de nacer en un determinado territorio, ya que ese desplazamiento pudiera significar que los derechos por nacer hombre se restringen a los que nacen en ese territorio. Resultaría entonces que la «nación», esto es, el territorio de los allí nacidos sería el sujeto de la soberanía, el principio que decide sobre quien tiene y quien no tiene esos derechos propios de quien nazca hombre.

En la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, de 1789, se opera ya ese desplazamiento lo que revela que el discurso de los derechos humanos es ambiguo desde el principio. No es lo mismo decir que se tienen todos los derechos humanos por ser hombre que sólo si es ciudadano, esto es, nacido en un territorio. Y eso lo tenemos en esa declaración fundante puesto que en

21 «La solución final» se acogía, para la desnaturalización, a las Leyes de Nürenberg, de 1935, pero no hay que olvidar que esta práctica, oportunamente legalizada, estaba muy extendida en todos los países europeos desde la I Guerra Mundial.

22 J. Derrida (1994) *Politiques de l'amitié*, Galilée, Paris, 121.

el artículo primero se declara que «los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos», mientras que en el artículo siguiente se precisa que «el objetivo de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre», es decir, los derechos naturales no van por libre, no dependen del AND, sino del reconocimiento del Estado-nación, esto es, de su condición de ciudadano. Los papeles los da el Estado, y con ellos va el disfrute de los derechos humanos²³. No hay nación sin nacimiento pero el nacer en un territorio es lo que da al nacimiento el derecho a los derechos humanos.

Este desplazamiento del nacimiento abstracto —que abstrae de un lugar determinado— al nacer en un territorio específico, tiene una importancia capital pues lo que en un principio era una liberación acaba siendo una cárcel, como en el cuento kafkiano de *La Madriguera*. Si en el principio de los derechos humanos está el convencimiento de que todo hombre, por el mero hecho de nacer hombre, es igual en dignidad al resto de los humanos, cuando colocamos a la nación como «conservadora» o garante de esos derechos, entonces el hombre queda reducido, ante el poder del Estado, a nuda vida, a puro nacimiento. Ante el poder del Estado el hombre descubre que quien sólo tiene la condición humana no tiene nada pues el poder no ve ahí dignidad innata alguna, sino un objeto que él puede investir de derechos.

Si no vemos así las cosas es por la buena opinión que nos merece la figura del ciudadano. Pensamos que los derechos humanos llevan bajo el brazo la varita mágica que convierte al nacido humano en sujeto de derechos, pero eso no es así y eso lo saben muy bien los sin-papeles. Para tener derechos hay que tener papeles y éstos los da el Estado. El sujeto real de los derechos humanos es el ciudadano, no el ser humano. Pero no olvidemos que el ciudadano es un nacido humano al que la nación le eleva a la categoría de sujeto de derechos. Ese punto soberanista de la nación no se ve en períodos normales en los que nacimiento y ciudadanía se confunden porque hay ajuste entre los nacimientos y la nación. Pero ¿qué pasa cuando en ese territorio hay muchos no allí nacidos o cuando a algunos de los allí nacidos se les considera minoría étnica indeseable? Pues que nacimiento y ciudadanía se separan y todo queda reducido a nacimiento: la mayoría dominante invocará la sangre para deshacerse de los de otra sangre y de esta suerte todos, los expulsados y ellos mismos, quedan señalados como vida natural. Vistas así las cosas no habría que arrimar el discurso sobre los derechos humanos al fogón de la moral sino al de la fundamentación de la legitimidad política en tiempos secularizados: el nacimiento sustituye a la divinidad.

Desde este transfondo puede entenderse la preocupación tantas veces manifestada por los emigrantes. Se oye decir que ese es el gran problema del futuro. Y es verdad, pero no por lo que se suele pensar (que pueden poner patas arriba el orden democrático ya conseguido), sino por todo lo contrario: porque hacen evidente lo que sin ellos está velado, a saber, que todos somos nudas vidas. La figura del emigrante o del apátrida o del indocumentado es ya el centro del debate político porque es el centro de la política moderna.

4.3. Hemos hablado del totalitarismo como un movimiento impulsado por la lógica de la idea que arrollaba a su paso toda subjetividad. En eso, decíamos fascismo y progreso van de consuno. Las cosas, empero, no quedan ahí, pues esa lógica acaba afectando a nuestro modo de hacer política.

23 Esto lo tiene muy claro Ernst Tugendhat cuando dice en «La controversia sobre los derechos humanos»: «Se ha hablado de los derechos humanos como de derechos naturales, se ha dicho incluso que nacemos con ellos, pero esto es una metáfora, porque un derecho sólo existe si es otorgado. En cierto sentido, en un país no existen los derechos humanos si no fueron otorgados por la ley, si no forman parte de la Constitución...», en E. Tugendhat (2002) *Problemas*, Gedisa, Barcelona, 32.

Hanna Arendt define al totalitarismo como la trágica combinación de dos principios, hasta entonces, no experimentada: que todo es posible y que todo es necesario. Si todo es posible, todo puede ser experimentado; más aún todo lo que cae dentro del poder del hombre debe ser activado, actuado²⁴. Que esa actuación lleve consigo grandes males es insignificante ante el derecho de sacar a la luz todo lo que el hombre puede. La bondad del ser es la realización del *conatus essendi*. Experimentar en hombres enfermos o producir monstruos por mor del conocimiento muestran la grandeza de un espíritu que busca sobrepasar sus propios límites. Si este principio se alía con el convencimiento de que todo lo que es posible es necesario, que viene exigido por la naturaleza misma del hombre porque su destino es sobrepasar los límites, el totalitarismo no sobre arrolla la subjetividad individual, sino que aniquila la existencia misma de la política.

El totalitarismo destruye la vida política porque atenta, en primer lugar, a la pluralidad, es decir, al hecho de que de que la especie será única pero los individuos son diversos. En la medida en que la vida política tiene que ver con la ida de los hombres, toda propuesta política tiene que atenerse a esa diversidad congénita. En segunda lugar, supone la destrucción del mundo, entendiendo por ello ese espacio público que los hombres crean mediante sus interacciones. Finalmente, el totalitarismo niega la libertad entendiendo por ello no sólo la posibilidad de expresar libremente opiniones y actuar en libertad, sino la posibilidad de comenzar de nuevo, de instituir un nuevo comienzo.

La lógica de la idea hace inviable la política pues propio de ésta es la facultad de juzgar, mientras que aquélla exige adhesión y se alimenta de la ilusión de que todo puede ser definitivamente explicado. La ideología supedita la política al conocimiento de las leyes del movimiento de la historia y eso hasta un solo hombre lo podría lograr. La política, sin embargo, tiene que ver con la acción del hombre, con la interacción y eso exige juicio, ponerse en lugar del otro, ponderación, es decir, todo lo contrario del conocimiento definitivo al que se puede prestar la idea.

Y si la política debe cristalizar en leyes y derecho, el totalitarismo supone un obstáculo infranqueable pues el movimiento maniatada toda espontaneidad del hombre para que quede libre la vía por donde circule sin cortapisas el proceso natural e histórico. La lógica de la idea lima y pule las diferencias individuales consiguiendo así la uniformización de todos. Como esa indiferenciación agrega las partes en un todo, impidiendo que entre ellas interactúen para conformar una comunidad, bien se puede decir que el totalitarismo pese a su imagen de masificación y camadería, deja a los hombres profundamente aislados e incommunicados. La ideología destruye lo público y también lo privado. La actividad política que propicie el totalitarismo se ejercerá sobre los hombres, pero no entre ellos ni con ellos, de ahí la extraña paradoja de una política que siendo, por un lado, totalitaria, obliga a los hombres a la más estricta soledad, porque elimina cualquier espacio entre ellos. La soledad y masificación del hombre contemporáneo remitiría entonces a una estructura de poder cuya lógica socava la singularidad y autonomía del sujeto humano.

4.4. Que la biopolítica sea detectable no sólo en las zonas más oscuras del progreso o de la democracia, sino en las zonas más elevadas de la moralidad, es algo que Jean Luc Nancy ha puesto de manifiesto en su estudio del imperativo categórico²⁵. El imperativo categórico kantiano es, en efecto, un generoso empeño por fundamentar racionalmente la ley. El método consiste en convertir la máxima en ley, actuar por deber, es decir, no según la ley (lo que supondría la existencia de una ley moral previa, como en los tiempos premodernos), ni por interés (que siempre serán particulares), sino procurando que el criterio de nuestra razón convenga a cualquiera, esto es, pudiera convertirse

24 Véase el estudio de A. Serrano de Haro «Totalitarismo y filosofía», en ISEGORIA, nr. 23 (2000), 91-117.

25 Sigo, para este análisis, a J.L. Nancy (1983) *L'Imperatif Catégorique*, Flammarion, Paris, 7-32.

en ley. Lo que nos pide la ley moral es actuar *por* deber y no *conforme* al deber. ¿En qué consiste ese deber? No en que obedezcamos los contenidos de una ley determinada (si estamos tratando de saber cómo se conforma la ley moral, partimos del hecho de que no existe todavía), sino que respetemos la obligación de convertir nuestra máxima en ley. Nos obliga a comportarnos como legisladores, pero, eso sí, sin que esa obligación de hacer la ley ofrezca garantía alguna de que, aún haciendo las cosas bien, lo que decidamos sea realmente moral. Actuar *por deber* es actuar en el único interés del deber, que no tiene ningún otro interés. Ese deber no obliga más que a sí mismo. Actuar *conforme al deber*, por el contrario, tiene otra connotación, la de seguir o ejecutar una orden concreta, un deber que se resuelve en la exigencia de realizar una orden con contenido.

¿Por qué llamar a esa exigencia legislativa que brota de la autonomía de la razón «imperativo»? ¿por qué designar el máximo ejercicio de libertad con el duro término de «imperativo categórico»? Porque la ley moral debe su existencia y tiene su razón de ser en la superación del peligro que supone no llegar a ser. El ser que se es no coincide con el ser que se debe ser. Lo lógico es seguir la inercia de las cosas; lo difícil es hacer lo que hay que hacer. Para seguir la lógica de las cosas, el impulso natural, el *conatus essendi* no hace falta convocar a la razón práctica. Esta sólo interviene cuando queremos actuar libremente y no sólo para racionalizar la razón. Para actuar racionalmente basta atenerse a los datos de la realidad; para actuar libremente hay que ir contracorriente de los intereses, de la naturaleza y de la divinidad. Cuando se califica a la ley moral de imperativo categórico se está señalando ese pulso que echa la libertad a la realidad. Actuar *por deber*, actuar libremente, actuar legislativamente son formas de expresar el imperativo de la ley moral.

Bueno, pues ese enorme esfuerzo que exige la ley moral no garantiza nunca el éxito de la operación. Conviene distinguir entre actuar legislativamente y convertirnos en legisladores de nuestra propia norma. La ley moral es lo primero pero no puede ser lo segundo. La ley moral se resuelve en una pretensión de universalidad, universalidad que no coincide, sin embargo, con la que el sujeto individual pueda imaginarse o alcanzar por su cuenta o con los demás. Hay una cierta alteridad entre la razón práctica y la razón del individuo. La razón práctica es la exigencia de hacer un mundo ético y la razón individual pone manos a la obra, pero la universalidad no está en el individuo sino en la humanidad que le trasciende, que le informa, que le adviene. El sujeto individual nunca sustituirá a la humanidad y nunca sabrá si lo que él decide, tratando de ajustarse a la ley moral, es universal o no. Hay pues una diferencia entre comportarnos legislativamente y tomarnos por legisladores de nuestras propias leyes. El imperativo categórico no nos convierte en legisladores morales de nuestras propias leyes. El hombre puede legislar, claro, pero la ley moral no se puede identificar con una ley decidida por todos, aunque fuera en una comunidad de diálogo. El imperativo categórico sólo nos exige, sólo exige a la razón que actúe universalmente. Y ahí se para, en la exigencia de esa obligación, en el mandato de que hagamos de una acción ley. Es la ley de la ley. Pero es incapaz de garantizarnos que la decisión que tomemos sea una ley moral. La ley moral es el mandato de hacer del mundo la casa de todos sin que podamos disponer de pautas previas, sólo la ley de hacerlo. Y tampoco hay manera de saber si lo decidido responde a la ley moral. El respecto a la ley es, en el fondo, el respeto a una ley sin contenido.

El imperativo no es un reforzamiento de la voluntad del hombre para que evite el mal y haga el bien. El imperativo no manda o prescribe nada concreto. Y no lo puede hacer porque el imperativo categórico es lo primero, es anterior a toda ley concreta. No nos pide pues actuar de acuerdo con esta o aquella ley sino que actuemos legislativamente, esto es, legislando, haciendo que nuestras máximas se conviertan en leyes. Esta es una gran originalidad del imperativo categórico que le diferen-

cia, por ejemplo, del derecho (que ordena seguir la norma establecida), o de una orden (que conlleva amenazas y sanciones). Nos manda actuar racionalmente, hacer la ley.

¿Cómo puede sentirse el hombre ante un mundo así organizado?, ¿qué pasa por un hombre al que se le exige tanto y se le da tan poco? Kant ofrece una respuesta académica en su *Crítica de la razón práctica*: «el móvil que el hombre puede tener de antemano, antes de que le sea indicada una meta, obviamente no puede ser sino la propia ley, en virtud del respeto que ésta infunde (sin determinar todavía que 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 de arbitrio»²⁶. Lo que nos mueve a acatar y someternos al imperativo categórico es «el respeto que ésta infunde». El *respectus* es una mirada sometida que no levanta los ojos. El respeto indica total disponibilidad ante una ley que no da nada a cambio, que no garantiza ninguna seguridad de que lo que hagamos esté bien hecho, porque no tiene contenido.

Jean Luc Nancy ha tematizado la forma de vida que corresponde a esa forma de ley bajo la categoría de abandono: «el ser abandonado ha comenzado ya a formar, sin darnos cuenta, sin que pudiéramos darnos cuenta, una condición insuperable para nuestro pensamiento y quien sabe si su condición única. La ontología que nos solicita a partir de ahora es una ontología en la que el abandono constituye el único predicamento del ser o quizá —en el sentido escolástico del término— el único transcendental...»²⁷. El hombre concreto del imperativo categórico se siente profundamente abandonado. Abandono viene de «bando». Abandonar es someter a alguien al «bando». El «bando» (*bandum, band, bannen*) es la orden, la prescripción, el decreto, la libre disposición. Abandonar significa, pues, poner a alguien a disposición de un poder soberano, entregarle al «ban» o bando que proclama su sentencia. El abandonado dice relación al «bando», es decir, se le abandona a una ley, queda a merced de la ley, del rigor de la ley. Pero con un matiz: el abandonado queda tan merced de la ley que pierde la complicidad del derecho. La ley del abandono aplica la ley, pero retirándose, de suerte que el abandonado queda realmente a merced de un orden absoluto y solemne que no prescribe más que el abandono²⁸.

Nancy quiere convertir al abandono en una categoría ontológica, fundamental para comprender nuestro tiempo. Digamos de entrada que desde siempre ha formado parte de nuestra mitología. Edipo y Moisés²⁹ nacen en el abandono, son abandonadas *desde el nacimiento*. Y su historia demuestra no sólo que les abandonaron al nacer sino que, para ellos, la existencia es un abandono. Sus muertes trágicas prolongan hasta el final el abandono del nacimiento. Pero no sólo una categoría histórica o psicológica, sino una categoría hermenéutica con muchas afinidades. Nancy, por ejemplo, la relaciona con el heideggeriano olvido del ser, en el sentido de que lo olvidado es precisamente el abandono en que se encuentra el ser, un abandono del que no hay conciencia, ni historia³⁰. El abandono del hombre moderno en su mundo ha sido recogido agudamente por Kafka en su relato *Ante la Ley*. Narra la historia de un campesino quien, fiado de que la «ley debe de ser siempre acce-

26 Citado por Agamben, *Homo Sacer*, 72.

27 J. Nancy (1983) *L'Imperatif Catégorique*, Flammarion, Paris, 141.

28 Antonio Gimeno puntualiza agudamente el alcance filológico y conceptual del término «abandono» en una nota a G. Agamben *Homo Sacer*, 243-251.

29 S. Kovadloff (1996) *Lo irremediable. Moisés y el espíritu trágico del judaísmo* (Emece, Buenos Aires).

30 Nancy radicaliza poderosamente la categoría de abandono al traducirla por *ecceitas*, un estar-ahí del hombre, desprovisto de todo lo que no sea un está-ahí. La *ecceitas* remite al *ecce homo* que simboliza el abandono del Nazareno no sólo por los suyos sino por el mismo Dios. Para la ley moral —para la moralidad moderna— el hombre sería *ecceidad*, (l.c. 152-153).

sible y debe estar abierta a todos», decide un buen día entrar en la ley, como quien visita un parque. Pero no lo conseguirá pese a que la puerta está abierta y que el guardián se hace a un lado. Y allí, esperando, pasará toda su vida, y allí morirá sin poder romper el embrujo de esa ley que le prohíbe entrar sin que el campesino sepa quien la dicta y por qué. Pero es en *El Proceso* donde el escritor checo más plásticamente expresa esta condición del hombre moderno. En un momento de la novela Joseph K se pregunta con indignación «...¿Y, ahora, señores, el sentido de esta organización? Detener a los inocentes y procesarles sin razón». Se les juzga arbitrariamente porque enfrente no hay un sujeto de derechos.

Para expresar esa reducción del hombre a puro cuerpo, Kafka desarrolla dos estrategias: en primer lugar, el recurso a la zoologización, un fenómeno tan presente en su escritura. El cuerpo humano huye del hombre kafkiano hasta convertirse en un gusano. Kafka llama *Ungeziefer* (gusano) al bicho en que se ha metamorfoseado Gregorio Samsa. *Gusanos* era el nombre que los nazis darían a los judíos³¹. Eso es lo que en definitiva somos ante el poder. La segunda consiste en comprender el presente y el futuro desde el pasado recurriendo a la prehistoria o, más exactamente, consiste en describir —y anticipar— con las viejas categorías míticas de culpa y abandono una situación que el hombre libre, el hombre moderno labrará con los refinados instrumentos de su libertad. Cuando Kafka trata al hombre como si fuera culpable por haber nacido sólo está describiendo míticamente una situación que el hombre moderno está viviendo en tiempos no ya míticos sino modernos. Y esto no porque el hombre se haya hecho culpable sino porque desde el poder se crea un mundo libremente en el que el hombre es tratado como si lo fuera. Kafka no se deja seducir por palabras como progreso: «creer en el progreso no significa creer que se haya producido ya un progreso... La época en que vive no significa para él ningún progreso sobre los comienzos prehistóricos»³². No hemos progresado mucho desde la prehistoria pues si culpable era el hombre mítico por el hecho de ser hombre, como culpable es tratado el hombre histórico, aunque no haya hecho nada. Lo que llama la atención del estudioso de la mística judía, G. Scholem, es su obsesión por la ley, una ley imposible e impracticable, que él interpretaba en clave de teología negativa. «El mundo de Kafka», decía resumiendo su pensamiento, «es el mundo de la revelación pero en la perspectiva en la que ésta se encuentra reconducida a su propia nada»³³. La noción «nada de la revelación» constituía el núcleo central de su interpretación. Como Benjamin le demandara una aclaración de la susodicha expresión, Scholem le dio ésta: «Me preguntas qué entiendo por «nada de la Revelación». Entiendo por ello un estado en el que la revelación se manifiesta como vacía de todo significado, es decir, en el que aquella continúa a afirmarse, en el que ella conserva su validez, pero sin significado. Allí donde la riqueza de las significaciones se evapora sin que desaparezca por ello la misma manifestación, por más que su contenido haya sido reducido, por así decir, al grado cero (y la Revelación es algo que se manifiesta), es ahí donde aparece la nada de esa manifestación. Es evidente que, desde el punto de vista de la religión, esto es un caso límite y es más que dudoso que semejante caso pueda darse efectivamente» (ib). La expresión «nada de la Revelación» designa un momento paradójico en la historia de la tradición. Por un lado, se da por hecho que la Ley ha perdido su autoridad mientras que, por otro, su sombra sigue proyectándose sobre el conjunto de la cultura. La ley no se justifica ya por su

31 G. Steiner llama la atención sobre la capacidad anticipatoria de Kafka. Cf. G. Steiner (1999), *Langage et Silence*, Bibliothèques 10/18, Paris, 144 y ss.

32 Citado por Walter Benjamin «Franz Kafka. En el décimo aniversario de su muerte» (hay traducción española de R. Ver-nengo, en W. Benjamin (1970) *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*, Monte Avila, Caracas, 229.

33 Carta citada por S. Moses (1992) *L'Ange de l'histoire*, Le Seuil, Paris, 223.

contenido pues no se reconoce autoridad a la voz que otrora se lo diera, pero, a pesar de todo, no osamos cuestionar que exista una figura superior a la que someterse. El hombre de Kafka está abandonado en una Ley que está en vigor pero cuyo contenido se escapa al ojo humano.

4.5. Todos estos indicios ¿avalan la tesis de que todo es campo, que el campo simboliza la política moderna, que la cultura es barbarie? Precisemos que en ningún momento se dice que la cultura sea barbarie, ni que la democracia sea fascismo. Lo que quiero decir es algo distinto: que no hay un momento de cultura que se logre sin generar barbarie, que no hay democracia liberal que no conlleve reducción de hombres a nuda vida, como ocurría en el campo. Hablar del campo como símbolo de la política moderna sólo se pueda hacer si designamos por campo esos efectos marginales que, sin embargo, sí cuestionan el ser o no ser de la política moderna. El campo es un margen pero que contamina al centro.

Para entender este planteamiento conviene dar un rodeo y recordar la tesis octava de Walter Benjamin: «la tradición de los oprimidos nos enseña que el estado de excepción es la regla». Para esa parte de la sociedad la barbarie que ellos soportan, sustenta también esa experiencia que otros llaman cultura; en un mundo económicamente globalizado, los oprimidos viven la política como los deportados la vivían en el campo, aunque otra parte del mundo, alejada y no sólo geográficamente de su situación, experimenten la globalización como democracia. Cuando decimos que el campo es el símbolo de la política se está denunciando, por un lado, la relación intercausal de esas dos experiencias de la misma política; y, por otro, se está anunciando o anticipando que sólo se podrá hablar de democracia o de política en la medida en que se la piense como un todo pero a partir de la barbarie, de la nuda vida, del abandono que ella produce, es decir, desde el campo.

5. Para prolongar esta reflexión, intentando señalar el perfil de una política pensada desde ese margen, sería conveniente volver a leer los orígenes con una mirada capaz de asombrarse³⁴.

Dice Aristóteles que «sólo el hombre, entre los animales, posee la palabra. La voz es una indicación del dolor y del placer, por eso la tienen también los otros animales...En cambio, la palabra existe para manifestar lo conveniente y lo dañino, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer de modo exclusivo el sentido de lo bueno y de lo malo, de lo justo y de lo injusto, y las demás apreciaciones. La participación comunitaria en éstas funda la casa familiar y la ciudad»³⁵. Los animales distinguen entre lo que les conviene y lo que les daña; sólo el hombre, entre lo justo y lo injusto. Todo el misterio y la complejidad de la política consiste en pasar de la distinción animal placer-daño al de justicia o injusticia: ¿hay solución de continuidad entre daño-injusticia y placer-justicia? ¿es justo que lo que nos conviene e injusto lo que nos daña? La política está fundada en la justicia, pero ésta sólo aparece cuando superamos el juego animal de lo que me gusta o disgusta y se plantea la presencia de las partes en lo común³⁶. Lo que vertebrata a las partes en comunidad es la participación en los valores o títulos que conforman a esa comunidad. Supongamos que el valor o título vertebrado es la riqueza, como ocurre con la oligarquía; o que son las virtudes, como ocurre con la aristocracia; la justicia consistirá entonces en una estructuración de la sociedad en función de lo que cada cual aporte al bien común: el que tenga más dinero o más virtud tendrá más poder porque aporta más de ello a la comunidad que el resto.

34 Es lo que hace en su lectura de Aristóteles J. Rancière (1995) *La mésentente*, Galilée, Paris y J. Rancière (1990) *Au bord du politique*, Editions Osiris, Paris.

35 Aristóteles, *Política*, 1253a.

36 Notemos que ahí asoma un concepto de justicia que no es el distributivo, sino el propio de la «justicia general» cuyo objeto formal es la construcción del bien común.

Para el democracia, el valor o título conformador es la libertad. Lo lógico sería decir que el *demos* aporta más libertad por eso tiene el poder. Pero ¿cómo medir la libertad? Si decimos que democracia es el poder del pueblo ¿podemos decir que el *demos* es el que más aporta de libertad a la comunidad? La libertad del *demos* tiene algo de paradójico e, incluso, de provocador. No es algo que tenga en propiedad, no es una posesión, puesto que originariamente consiste en la imposibilidad legal de hacer esclavos a los que no pagan. La decisión de Solon prohibiendo cobrar las deudas materiales esclavizando a los deudores, revela el carácter negativo de la libertad del *demos*. El *demos* entra en la libertad de puntillas. Y eso tanto más cuanto que, antes de su entrada, ya estaba ocupado ese espacio por otros, por los ciudadanos ricos y libres. El *demos* es pues «la masa indiferenciada de quienes no tienen ningún título positivo —riqueza o virtud— y a la que, sin embargo, se le reconoce la misma libertad que a los que ya la poseen»³⁷. No parece que el *demos* aporte más y mejor libertad que la ya existente.

Ahora bien, si nos quedáramos ahí no captaríamos el meollo de la democracia pues el *demos* no sólo es la parte excluida de la sociedad a la que se le reconocen los derechos de los ya incluidos, sino que esta parte de excluidos se presenta ante los demás como representando el todo de la comunidad. Hay un punto provocador o conflictivo —que Rancière llama «litigio»— en la presencia pública del *demos* puesto que no se integra sencillamente en las reglas de juego de los ya libres, sino que él, la parte excluida, pretende cambiarlas porque entiende que la inclusión de lo excluido debe significar la imposibilidad futura de la exclusión. Ese gesto conflictivo, el litigio, es decir, la apropiación por parte del *demos* de la representación de la comunidad, es el nacimiento de la política. No se trata de entrar en el club de los afortunados al precio de crear nuevas exclusiones, sino de abolir la exclusión, lo que implica atacar el status de los ya incluidos. La justicia de la política no consiste en transformar lo conveniente en justo, ni reducir lo injusto al daño, sino en transformar su experiencia de exclusión en negación de toda exclusión³⁸. Ahora sí podemos decir que el *demos* aporta un tipo de libertad de más quilates que la existente porque, por un lado, conlleva la negación de toda exclusión y, por otra, es una libertad cargada de materialidad; no olvidemos, en efecto, que los nuevos libres eran esclavos por pobres con lo que su libertad va unida al derecho a participar del bien común.

Esto suponía tal provocación para los filósofos bienpensantes que se apresuraron a neutralizar sus efectos forjando la filosofía política. Su estrategia puede vislumbrarse en el relato que hace Heródoto de los escitas, ese pueblo que tenía por costumbre de arrancar los ojos a los vencidos, sometiéndoles a esclavitud. Así ocurrió con un pueblo al que sometieron y esclavizaron. Pero las guerras Medas obligó a los escitas a desplazarse hasta Asia para combatir al enemigo y permanecer allí durante una generación, dejando sólo a aquél pueblo esclavizado. Los esclavos tuvieron hijos que nacieron con ojos y libres puesto que no había amos. Cuando estos volvieron los hijos de los esclavos les recibieron con las armas, como cualquier pueblo libre. Los escitas que llevaban las de perder se dieron un tiempo de reflexión y llegaron a la siguiente conclusión: si se presentaban ante ellos con armas, estaban perdidos, pues armas tenían los esclavos. Sólo si se presentaban como dife-

37 J. Rancière. o.c. 27.

38 Rancière lo formula así: «La política existe cuando el orden natural de la dominación es interrumpido por la institución de una parte de los sin-parte. Esta institución es el todo de la política como forma específica de relación. Ella define lo común de la comunidad como comunidad política, es decir, dividida, fundada sobre un daño que escapa a la aritmética de los intercambios y reparaciones. Fuera de esa institución no hay política. Sólo hay orden de dominación o desorden de la revuelta», *Mésentente*, 31.

rentes, como poseedores de algo que los esclavos no tuvieran, podrían los esclavos tomar conciencia de su inferioridad y ser sometidos. Y así lo hicieron, cambiaron sus armas por fustas y los esclavos huyeron. Moraleja: hay dos tipos de igualdad, una que es animal, igualdad en la fuerza, en la capacidad de matar (que es de la que parte Hobbes) y que es muy frágil, puesto que basta la astucia intelectual para reintroducir la desigualdad. La otra igualdad se refiere a la libertad; cuando alguien que ha hecho la experiencia de la esclavitud se plantea la igualdad en la libertad no quiere reproducir el esquema de unos libres a costa de otros esclavos, sino que quiere acabar con la libertad que genera desigualdad. Eso supone enfrentarse a las reglas de juego existentes y eso es la política.

Cuando Aristóteles habla de que la sociedad consta de dos partes o partidos, el de los pobres y el de los ricos³⁹, y coloca la política en el centro de su relación, no está indicando que la política tiene que asumir un programa de justicia distributiva, sino que la política nace de ese conflicto y consiste en construir un concepto de comunidad que acabe con los sin-parte. Eso es lo que hace el *demos*, de ahí que democracia y política se confundan.

La grandeza y la debilidad de la política reside en que hace frente a un orden establecido y fundamentado en algún *arché* de prestigio (la naturaleza, los dioses o el contrato), invocando la sola libertad, es decir, reconociendo la falta de fundamento estable. Su único cómplice es el lenguaje. Hay una igualdad de fondo en el lenguaje ya que sin ella no habría manera de mandar y obedecer. El mandato supone una comunicación entre quien manda y quien debe obedecer, es decir, supone comprender la orden y entender que hay que obedecerla. A nadie se le oculta que ese es un camino peligroso para toda estrategia de dominación pues si se empieza reconociendo una fraternidad lingüística se puede acabar planteando la igualdad política. Por eso la filosofía ha introducido desde antiguo sabios distinguos que dificulten esas deducciones. Aristóteles, por ejemplo, dice que libres y esclavos pueden tener el mismo lenguaje, es decir, se puede hablar de igualdad en el lenguaje. Pero con una diferencia: al esclavo, para lo que tiene que hacer, le basta con comprender el lenguaje; pero ese lenguaje no es suyo, es el del amo. Hay pues una relación muy distinta respecto al lenguaje común: de posesión, en el caso del libre; de comprensión, en el caso del esclavo⁴⁰.

Esta interpretación del lenguaje responde adecuadamente a la filosofía política platónica. Un lenguaje cuya posesión no coincida con la comprensión es una fuente permanente de desigualdades ya que el poseedor tiene la llave del acceso al mismo. El decide quien le aprende, quien tiene derecho a utilizarle y cómo hay que interpretarle, con lo que se consigue enmascarar la posibilidad que da el lenguaje de crear, entre los hablantes, las reglas de juego de la convivencia. En el lenguaje también hay clases. Bueno, pues este abuso del lenguaje se compadece bien con el convencimiento platónico de que la política es un asunto de profesionales y que «el mayor de los crímenes» consistiría en que un cualquiera pretendiera gestionar la cosa pública⁴¹. Lo público de la política no puede llegar hasta el extremo de que cualquiera sea político.

Slavoj Žižek ha sistematizado en cuatro figuras esta desfiguración o despolización de la política llevado a cabo por el pensamiento político⁴². Todas tienen en común el afán por domesticar la dimensión conflictiva de la política, por normalizar lo que se considera peligrosamente desestabilizador.

39 Aristóteles. *Política*, 1318a.

40 Aristóteles. *Política* I, 1254b 22.

41 Platón. *República* IV, 433c.

42 Slavoj Žižek (2001) *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Paidós, BA, 204-6. Y, lógicamente, J. Rancière (1995) «De l'archi-politique à la méta-politique» y «Démocratie ou consensus», en *La méésentente*, 93-133 y 133-167.

Estaría en primer lugar la figura de la *ultropolítica* en la que la política es concebida schmittiana-mente como una forma de guerra⁴³. La política es vaciada de toda conflictividad interna, expulsándola al exterior. Esta concepción está a la base no sólo de las políticas nacionalistas de corte racistas y xenófobas, sino también, como hemos apuntado, de los nacionalismos moderados cuyo mérito consiste en añadir a la sangre el territorio. Como bien se puede apreciar en estas políticas el no-lugar del demos originario es desplazado al exterior y tratado como el enemigo. En segundo lugar, la *arquepolítica*. La política es un derivado de la tradición, cristalizado ahora en la comunidad, entendiéndose por ello un espacio clausurado en su esencia, al abrigo por tanto de cualquier acontecimiento creador, de cualquier nuevo comienzo. Para estos planteamientos comunitaristas, el no-lugar del demos reviste la forma de una anomalía, de una diferencia patológica que hay que curar. En paralelo al comunitarismo circula la figura de la *parapolítica* que traslada a la política la competencia deportiva. Para que haya juego tiene que haber reglas aceptadas por todos; una vez aceptado este supuesto, cualquiera puede competir. Aquí sí se acepta la presencia del sin-lugar, pero su suerte dependerá de su capacidad de competir, esto es, de argumentar; el sentido de su presencia en el juego no es el de cuestionar desde su no-lugar las reglas del todo. Puede pretender cambiar las reglas de juego, puede pretender que sus puntos de vistas sean universales, pero siempre y cuando convenzan, siempre y cuando encuentre la complicidad de los demás. El debate inherente a esta figura tiene por finalidad desactivar el conflicto. Habría, en cuarto lugar, que recordar una figura, hoy un tanto en desuso pero hasta ayer mismo de la mayor presencia: la *metapolítica*, propia del marxismo. Aquí sí se recupera sin reservas el carácter conflictivo de la relación entre «el partido de los ricos y de los pobres». El lugar de la lucha de clases en el marxismo da fe de ello. El problema es que aquí el conflicto político, anunciado por el *demos* antiguo, es un epifenómeno, una sombra cuya realidad está en otro lugar, que no es lo político. La política cede su lugar a la economía de suerte que la solución del conflicto obliga a un desplazamiento de la política a la economía, del «gobierno del pueblo» a la «administración de las cosas». El proletario sustituye al demos. El proletariado es la clase expropiada que lucha por lo suyo (aunque se diga que su interés es el interés general); el *demos*, por el contrario, es el pobre que procesa su experiencia negativa no como solución de su problema personal sino conformación de un orden político en el que aquella negatividad no sea ya posible. Esto es lo que desaparece.

A estas figuras, Zizek añade una quinta, la *pospolítica*⁴⁴, la más actual de todas ellas, también conocida como *tercera vía*. Esta modalidad política entiende que los conflictos entre visiones ideológicas, encarnadas en diferentes partidos políticos que luchan por el poder, son un asunto *demodé* que debe ser sustituido por la negociación de intereses en vistas a un acuerdo satisfactorio para las partes. Como los ideólogos han sido sustituidos por expertos, como la tarea de la política es resolver problemas de la gente, y como la política es el arte de lo posible, nada hay que impida el consenso. Se acabó la división del mundo en derechas o izquierdas, «no importa que el gato sea rojo o blanco: lo importante es que cace ratones». Las buenas ideas son las que dan resultado. Como se ve, todo este planteamiento tiene como supuesto no tocar el marco general que determina el funcionamiento de las cosas. Y si hay cosas que cuestionan el funcionamiento general (el sistema capitalista), se las descarta porque crean más problemas que los que intentan arreglar. Si, por ejemplo, los gastos sociales debilitan la competitividad de la economía, se les cercena; cuando el inmigrante pone en peligro

43 «La distinción propiamente política es la distinción entre *el amigo y el enemigo*. Ella da a los actos y a los motivos humanos sentido político», así comienza «El concepto de la Política», en Carl Schmitt, 1975. *Estudios Políticos*, Doncel, Madrid, 95.

44 S. Zizek o.c. 215 y ss.

el equilibrio entre Estado y nacimiento en ese territorio (en el que se basa, como queda dicho, la substancia de la política moderna y de la ciudadanía), se le *despolitiza*, es decir, se le excluye de todo asomo de ciudadanía. La atención vigilante que presta la Unión Europea al tema de la emigración responde a una obsesión ancestral de esa filosofía política siempre atenta a neutralizar la querencia política del *demos* en cualquiera de sus encarnaciones históricas.

6. *E pur si muove*. «Mientras haya un mendigo, habrá mito», decía Benjamin⁴⁵. Esto no habría que entenderlo en el sentido idealista de que la existencia de la pobreza genera automáticamente una utopía redentora, el sueño de que un día no habrá pobres, sino más bien en un sentido crítico histórico, como apunta Adorno. El mito es la expresión ancestral de una culpabilidad social. Por muchas explicaciones científicas que se den de la pobreza, por mucha racionalización económica que se aporte, no hay manera de impedir que, ante la pobreza del mundo, alguien se sienta culpable y la declare la guerra.

El discurso del vencedor es impotente ante esa conciencia crítica que se alimenta con la experiencia negativa de una parte de la humanidad. Para esa conciencia, la realidad política sigue siendo campo. Lo que se impone entonces es responder a esa realidad armados con el concepto originario de política, es decir, reivindicando la existencia misma de la política. Walter Benjamin, que no habla desde el *demos* originario, sino desde un tiempo en que los esfuerzos platónicos y posplatónicos por *normalizar* la capacidad cuestionadora del *demos* ha cristalizado en esa figura eminente de la despolitización llamada estado de excepción, lo que plantea «como cometido nuestro (es) provocar el verdadero estado de excepción» (*tesis octava*). ¿En qué consiste? No en dar la vuelta a la tortilla de suerte que sea ahora la minoría la que ajuste las cuentas a la mayoría. Si es un estado de excepción tendrá que ser una decisión que interrumpa la normalidad vigente. Lo que le hace *verdadero* es que esa normalidad que queda interrumpida no es la que representa el derecho sino la opresión que se ha incrustado en el estado derecho como una segunda naturaleza.

El concepto de interrupción juega aquí un papel crucial. «Marx dice que las revoluciones son las locomotoras de la historia universal. Pero quizá las cosas sean de otro modo. Quizá son las revoluciones un tirar del freno de emergencia en ese tren en el que viaja el género humano»⁴⁶, dice Benjamin, anunciando una estrategia capaz de hacer frente a una política dominada por la lógica del movimiento. Para que esa interrupción sea verdadera tiene que impedir la reproducción de la exclusión u opresión característicos de la política dominante. Esta interrupción no apunta en el sentido de una negatividad nihilista, sino que tiene por desafío la construcción de una universalidad sin exclusiones. La interrupción de lo viejo tiene que dejar paso a una novedad, al acontecimiento⁴⁷, que no es un gran gesto revolucionario sino la justicia debida a las pequeñas injusticias. No se trata de parar el reloj de la historia, ni de decidir una vez por todas⁴⁸, sino de hacer frente a la lógica de los tiempos

45 W. Benjamin GS VI, 208. El comentario de Adorno puede verse en Th. W. Adorno (1970) *Über Walter Benjamin*, Suhrkamp, Frankfurt (hay traducción francesa: *Sur Walter Benjamin*, Gallimard, Paris, 1999, 17-18). Abensour opta por dar al término mito el sentido clásico de repetición de lo mismo. El mito, como respuesta, a la pobreza, mostraría la incapacidad del siglo XIX en dar respuesta a la cuestión social. Más en concreto, Benjamin estaría disparando contra el progreso, versión moderna del mito del eterno retorno. Cf. Miguel Abensour (2000) *L'Utopie de Thomas More à Walter Benjamin*, Sens-Tonka, Paris, 186.

46 W. Benjamin GS, I, 1232.

47 Cf. Alain Badiou (1989) *Manifeste pour la philosophie*, Seuil, Paris. También «El ser y el aparecer», en A. Badiou, (2002), *Breve tratado de la ontología transitoria*, Gedisa, Barcelona, 153-171.

48 «La tarea no consiste en decidir una vez por todas, sino en cada caso. Hay que decidir», carta de Scholem a Benjamin, del 29.V.1926.

que corren. Y no hay que entender la universalidad pretendida como un constructo grandioso en el que caben todos, sino como el reconocimiento del valor absoluto de cada singular⁴⁹.

El gesto de interrupción y el de realización del *demos* no coinciden, sino que se suceden, por eso podemos hablar de derecho, que es la institucionalización de un momento de interrupción. Ese momento institucional conlleva dos elementos posibles: uno de violencia y otro de libertad. Que el derecho nazca y se mantenga por la violencia es una tesis históricamente defendible⁵⁰; pero incluso en esos casos el derecho puede representar un momento de institucionalización de esos valores que persigue el *demos* en su aparición política. La institucionalización de un grado determinado de libertad o de igualdad es garantía de su aplicación universal⁵¹. Lo que, sin embargo, no se debe perder de vista es el costo de esa institucionalización. Tomemos, por ejemplo, el término «crimen contra la humanidad» para calificar jurídicamente el exterminio nazi de los judíos europeos en la II Guerra Mundial, es decir, para calificar a Auschwitz. Como bien sabemos esa denominación fue inventada para señalar un tipo de crimen hasta entonces desconocido. Se quiso decir con ella que hay crímenes que atentan no sólo contra un individuo, sino contra la especie humana, contra su pluralidad y diversidad. De ahí no podemos concluir que Auschwitz y «crimen contra la humanidad» coincidan. Hay en Auschwitz aspectos terribles no recogidos en esa figura jurídica. ¿Por ejemplo?, por ejemplo el abandono o la traición de la cultura occidental, amasada durante siglos para pensar y defender al hombre. El habitante del campo tardó pronto en experimentar que la llamada cultura occidental no estaba con él, sino del otro lado. «Todo el acerbo espiritual y estético», comenta Jean Améry, «había pasado a ser propiedad indiscutida e indiscutible del enemigo. Un camarada, preguntado por su profesión, tuvo la locura de decir la verdad y confesar que era germanista, lo que provocó en el SS un ataque de cólera mortal...En Auschwitz, el individuo aislado tenía que ceder al último de los SS la totalidad de la cultura alemana, incluido Durero y Reger, Gryphius y Trakl»⁵². El judío católico Tadeusz Borowski levanta acta de esa traición al darse cuenta que Platón mentía cuando presentaba este mundo como reflejo de otro ideal⁵³. Esa experiencia mortal no está recogida en la susodicha figura jurídica, ni tampoco la desolación que supuso para muchos el abandono de Dios⁵⁴ o la crisis de la estética que llevó a preguntarse a Adorno si era ya posible la poesía⁵⁵. No está, pues, todo dicho cuando se juzga lo allí ocurrido con la rejilla «crimen contra la humanidad». Hay ahí aún mucha injusticia pendiente y, por tanto, mucha justicia por descubrir.

No hay pues que interpretar la interrupción como nihilismo, sino como política. Slavoj Žižek propone una *lectura sintomal* de esta interrupción-política. Dice, en efecto, que toda idea pugna por

49 «El materialista histórico se acerca a un asunto de historia sólo cuando dicho asunto se le presenta como mónada» (tesis XVII). Lo que quiere decir Benjamin es que el todo se la juega en cada parte y cada parte tiene el secreto del todo.

50 Es la tesis benjaminiana en «Zur Kritik der Gewalt»; cf. W. Benjamin, GS II.1, 179-204.

51 Este aspecto es defendido con ardor y razón por Elías Díaz, cf. «Estado de Derecho», en Elías Díaz y A. Ruiz Miguel, eds., (1996), *Filosofía Política II. Teoría del Estado*, Trotta, Madrid, (63-83).

52 Améry, 2001, 62.

53 «¿Te acuerdas cómo me gustaba Platón? Ahora sé que mentía», en: Imre Kertész (1999), *Un instante en el paredón*, Herder, Barcelona, 76.

54 Wiesel cuenta ese escalofriante momento en el que, al volver del trabajo, fueron convocados a la plaza del campo para presenciar la horca de tres prisioneros, uno de ellos era *Pipel*, un niño de ojos tristes. Al pasarles el verdugo el nudo corrido por el cuello gritaron «viva la libertad», mientras que el pequeño no decía nada. «Pero ¿dónde está Dios?, se preguntó alguien detrás de mí. A una señal del jefe del campo, las sillas se derrumbaron...De nuevo volví a oír a mis espaldas la misma voz preguntando ¿pero dónde está Dios? Entonces sentí que una voz dentro de mí respondía: ¿qué donde está Dios? Está ahí, colgado de ese patíbulo...». Elie Wiesel (1969), *La nuit*, Seuil, Paris, 73-74.

55 Adorno (1962) *Prismas. La crítica de la cultura y de la sociedad*, Ariel, Barcelona, 29.

una concreción singular, al igual que todo universal abstracto busca su universal concreto. Esta concreción singular realiza, por un lado, al universal o a la idea, pero, por otro, la socava en el sentido de que la concreción de lo abstracto obliga a repensar ese mismo abstracto. Un ejemplo de este proceso es el que ofrece el joven Marx. Si en un primer momento (escritos de 1842) descubre la autonomía de la política bajo la figura de un Estado laico, pronto (escritos de 1843) se da cuenta de que el Estado, encarnación fiel de una concepción laica de la política, fagocita o limita una concepción más abierta de la autonomía, de ahí su búsqueda de un sujeto de la política más acorde con las nuevas exigencias de la autonomía política. Es el momento en que el *demos* sustituye al Estado⁵⁶.

La estrategia de superación que pide la declaración del *verdadero* estado de excepción tiene dos movimientos. Por un lado, el teórico, orientado a enriquecer la política, esto es, a la organización de la sociedad desde la irrupción conflictiva del *demos* en la vida pública. Esa irrupción obliga a repensar lo público, como le pasó a Marx cuando descubrió la autonomía de la política bajo la figura del Estado laico. Lo que pasa es que ese nuevo horizonte teórico no se alimenta de lectura de libros, aunque ayuden, sino de lo que Benjamin entendía por alegoría: la lectura de las ruinas, vistas no como naturaleza muerta, sino como imágenes dormidas que pueden despertar e irrumpir en el presente. Benjamin asocia el concepto de verdad a la memoria de los fracasos históricos, simbolizados en las ruinas. Al hablar de memoria no hay que pensar en conmemoración festiva sino en presencia, esto es, en reconocimiento de la actualidad de sus demandas y, por tanto, en un hacerse cargo de esas injusticias. La verdad, dice en la *tesis* tercera, consiste en que nada de lo que ha ocurrido, sea grande o pequeño, se pierda⁵⁷. El pasado se incluye en el orden del día de la política y la verdadera política será aquella que haga justicia o se responsabilice de la injusticia ocurrida. *Verum et justum convertuntur*⁵⁸.

El otro movimiento es práctico. Se trata de construir una identidad subjetiva que viva ejemplarmente el conflicto. Quiero decir lo siguiente. La irrupción pública del *demos* acarrea un conflicto con el orden establecido pues supone cambiar las reglas del juego, para que integren sin excluir. Ese principio general de funcionamiento afecta no sólo a las leyes o instituciones, sino también a la actividad del sujeto. Uno puede vivir su lucha por una inclusión en el todo, la lucha por mayor democratización o participación de los ciudadanos, de una forma gremial o ejemplar. La forma gremial es buscar la solución de su caso concreto; la forma ejemplar es la que no pierde de vista al sistema, la necesidad de cuestionar al sistema como un asunto individual o gremial. De lo que se trata, por tanto, es de conformar una subjetividad como singular universal. El modelo puede ser el cristianismo paulino, tal y como lo entiende Badiou⁵⁹. Pablo, en efecto, no reivindica un nicho particular dentro del

56 Una visión medida de esta evolución marxiana puede verse en Miguel Abensour (1997) *La démocratie contre l'Etat*, PUF, Paris.

57 «El cronista que narra los acontecimientos, sin distinguir entre grandes y pequeños, da cuenta de la verdad: que nada de lo que una vez haya acontecido ha de darse por perdido para la historia...». W. Benjamin GS II.1. 694 (en la edición española, 178). Sigo la traducción de Taurus, menos en la frase «da cuenta de la verdad» que la traducción de Taurus deja en un «da cuenta de una verdad». Para Benjamin la cuestión de la verdad pura y simple tiene que ver con la recuperación del pasado. No se trata de subrayar la verdad de un acontecimiento sino el acontecimiento de la verdad.

58 Levinas ha sistematizado esta responsabilidad absoluta haciendo al otro principio constitutivo de uno mismo, de mi subjetividad humana. De esta suerte lo ético es elevado a filosofía primera. Una política basada en la justicia deberá ser la administración prudente de la desmesura o extravagancia que supone ese principio constituyente. Cf. Miguel Abensour «Le contre-Hobbes» d'Emmanuel Levinas, en *Difficile Liberté. Colloque des intellectuels juifs, 1998*, 120-132.

59 A. Badiou (1999) *San Pablo. La fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona. Huelga decir que la referencia paulina de Badiou tiene que ver la significación formal del modelo y no con la vigencia del contenido.

Panteón del imperio romano. Él, un sujeto particular, se siente portador de una verdad universal y lo que se plantea es cuestionar la globalización, si se me permite, del imperio romano. Lo que se plantea es la conformación de identidades subjetivas no ensimismadas, como predica el neoliberalismo, ni obsesionadas por la correspondencia con lo público tal y como se encuentra predefinido, tal y como propugna el moderno republicanismo. Se trataría más bien de construir una subjetividad política como singular universal, es decir, con la pretensión de conformar lo público desde una exigencia radical: la que proporciona el recuerdo de la exclusión y la voluntad de construir una integración sin exclusiones.

Digamos, para concluir, que el verdadero estado de excepción parte de un estado de excepción existente al que se quiere poner fin. Eso explicaría la osadía de convertir al campo de concentración en símbolo de la política. Lo que pasa es que eso de que «todo es campo» se puede entender de dos maneras: en sentido holístico o sectorial. En el primer caso el «todo es campo» significaría que no existe subjetividad alguna pues el hombre ha quedado reducido a nuda vida, a pura potencia; y que todo es ideología, sin que haya manera de señalar una tradición de libertad que haga frente a la fatídica «lógica de la idea». El inconveniente mayor de este planteamiento es que si todo está contaminado por la barbarie no habría ningún lugar desde el que tomar conciencia de la barbarie. La crítica a la barbarie supone un lugar exterior a la misma desde la que poder juzgarla. En una situación así no habría más salida política que la transformación un tanto mesiánica de la negatividad en salvación. Agamben roza esta interpretación cuando, hablando del *musulmán*, caso extremo de reducción a la pasividad o pura potencia (en sentido aristotélico), descubre en él «la extrema potencia par sufrir». De representar la máxima pasividad o indiferencia se pasa a la figura del máximo padecimiento. Si relacionamos esto con su teoría del «resto» veremos que hay una relación nueva entre sufrimiento y redención. El «servidor doliente», que simbliza al resto de Israel, es al mismo tiempo su salvador. Habría que cargar de sentido salvífico a la nuda vida del campo para que hubiera una salida real del mismo. Un planteamiento semejante, por el que parece deslizarse Agamben, significaría la negación total de la política.

La interpretación sectorial del campo parte de la afirmación benjaminiana de que «para los oprimidos» todo es campo. No que todo sea campo, no que todo sea barbarie, no que todo sea fascismo, sino que el campo, la barbarie o el fascismo acompaña a la civilización occidental y la amenaza desde dentro. Occidente se ha defendido de esta situación explosiva permitiendo dos lecturas de la historia que eran aceptables mientras se sobreentendiera que no tenían relación, que no se coimpliaban. Por un lado, el discurso oficial, mayoritario, canónico y políticamente correcto, en clave de progreso; por otro, el minoritario, marginal y deficitario desde el punto de vista racional, en clave subversiva. Eso es lo que cuestiona la mirada del oprimido: él sí sabe que hay una relación entre ellos y por eso inventa la política. Desde su punto de vista, la creación de la política es conflictiva porque el demos nace a lo público con unas pretensiones que llevan consigo alterar las reglas del juego existentes. Su gran apuesta, su peligrosa provocación, es que su planteamiento es universal, que él representa los intereses de la comunidad; que la racionalidad, la verdad o la bondad están en el margen. Esta es una respuesta política, siempre y cuando entendamos que el uso de la política va de consuno con su permanente invención.