

4

COLECCIÓN DE
INVESTIGACIONES
EN DERECHO

Crisis de la noción de Derecho



Adriana María Ruiz Gutiérrez (Editora)

Grupo de Investigaciones sobre Estudios Críticos
Escuela de Derecho y Ciencias Políticas



Universidad
Pontificia
Bolivariana

340.1
C932

Crisis de la noción de derecho / Adriana María Ruiz Gutiérrez, editora
–. Medellín: UPB, 2015.

187 p., 17 x 24 cm. (Colección de Investigaciones en Derecho, No. 4)
ISBN: 978-958-764-289-6

1. Filosofía del derecho – 2. Política – Teorías – 3. Derecho –
4. Violencia (Derecho) – 5. Justicia – 6. Ética – I. Ruíz Gutiérrez,
Adriana María, editor – (Serie)

UPB-CO / spa / RDA
SCDD 21 / Cutter-Sanborn

© Adriana María Ruiz Gutiérrez
© Editorial Universidad Pontificia Bolivariana

Crisis de la noción de derecho

ISBN: 978-958-764-289-6 Versión web

ISBN: 978-958-764-288-9 Versión impresa

Primera edición, 2015

Escuela de Derecho y Ciencias Políticas

Gran Canciller UPB y Arzobispo de Medellín: Mons. Ricardo Tobón Restrepo

Rector General: Mons. Julio Jairo Ceballos Sepúlveda

Vicerrector Académico: Álvaro Gómez Fernández

Decano Escuela de Derecho y Ciencias Políticas: Luis Fernando Álvarez Jaramillo

Editora (e): Natalia Uribe Angarita

Coordinadora de Producción: Ana Milena Gómez Correa

Diagramación: María Isabel Arango Franco

Correctora de estilo: Adriana María Ruiz Gutiérrez

Imagen portada: FreeVector

Dirección editorial:

Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 2015

Email: editorial@upb.edu.co

www.upb.edu.co

Telefax: (57)(4) 354 4565

A.A. 56006 - Medellín - Colombia

Radicado: 1392-02-09-15

Prohibida la reproducción total o parcial, en cualquier medio o para cualquier propósito,
sin la autorización escrita de la Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.



Tabla de contenido

Presentación.....	4
Política, derecho y violencia en la obra de Hannah Arendt	7
<i>Julia Urabayen</i> (Universidad de Navarra-España)	
Jurisprudencia Open Source. Tiempo, técnica y derecho en la deconstrucción derrideana de la teoría política	46
<i>Jorge León Casero</i> (Universidad San Jorge-España)	
Introducción a la crítica del concepto de derecho en Jean-Paul Sartre	85
<i>Enán Arrieta Burgos</i> (Universidad Pontificia Bolivariana-Colombia)	
Soberanía del bando y producción de <i>nuda</i> <i>vida</i> en Michel Foucault y Giorgio Agamben.....	117
<i>Adriana María Ruiz Gutiérrez</i> (Universidad Pontificia Bolivariana-Colombia)	
Derecho, literatura testimonial y campos de concentración.....	160
<i>Sandra Milena Varela Tejada</i> (Colegio Universidad Pontificia Bolivariana-Colombia)	

P Presentación

Adriana María Ruiz Gutiérrez

Escuela de Derecho y Ciencias Políticas
Grupo de Investigación sobre Estudios Críticos
Medellín, 01 de julio de 2015

“¡Oh la filosofía del derecho! Se trata de una ciencia que, como cualquier ciencia moral, apenas si está en pañales. Se desconoce, por ejemplo, aun por los juristas que se consideran libres de prejuicios, la significación más antigua y más preciosa de la pena, o mejor dicho, no se la conoce; y mientras la ciencia del derecho no se coloque en un nuevo terreno, a saber, en la historia comparada de los pueblos, seguirá produciéndose en el campo estéril de las abstracciones esencialmente falsas que hoy suelen considerarse “Filosofía del derecho”, en completo divorcio con el hombre actual. Aunque este hombre actual sea un tejido tan complicado, aun en el plano de sus valoraciones jurídicas, que permite las más distintas interpretaciones”

(Nietzsche, 2009, Fragmento 739, p. 493-494)

Este texto es el resultado de la experiencia en el saber y la praxis jurídica en relación con el poder, la violencia, la injusticia y sus distintas formas de aparición social, así como del compromiso ético, político e histórico respecto a los hechos, los problemas y las tareas del presente. Porque la composición de un texto académico desde las humanidades en general, y la filosofía del derecho en particular, implica algo más que el desarrollo erudito de los planteamientos y las respuestas, toda vez que rememora el compromiso y la finalidad de los estudios universitarios respecto a la vida y la acción del hombre en el mundo. Un trabajo académico sirve,

en efecto, para entrar en posesión intelectual y emocional de ciertas tradiciones, autores, categorías y diálogos que en cada ocasión permiten reproducir en acto la comprensión de ciertas cuestiones relativas al derecho, la autoridad, la fuerza, el poder, la vida, la figura de la humanidad en general, entre otras. Sobre esta capacidad de los saberes humanísticos se funda justamente la *humanitas* de la *universitas*, en tanto intenta cultivar el pensamiento como condición para la creación de nuevos sentidos y alternativas que permitan conservar la vida humana mediante la enseñanza y la investigación. En palabras de Jacques Derrida (2005), esto pasa tanto por la literatura y las lenguas —es decir, las ciencias así llamadas del hombre y de la cultura— como por las artes discursivas, el derecho, la filosofía, la religión. Porque a diferencia de las ciencias que explican el hombre a partir de su constitución meramente biológica, las humanidades procuran comprender la vida humana en toda su complejidad social, política, cultural: *“Porque la comprensión no tiene fin; es el modo específicamente humano de vivir, porque cada individuo singular necesita reconciliarse con un mundo en el que ha nacido como extraño y en el que, en la medida de su específica unicidad, siempre permanecerá como un extraño”* (Arendt, 2008, p.18).

En la comprensión de este extrañamiento del hombre en el mundo reside más exactamente la importancia de las humanidades: sólo ellas poseen la fuerza y la habilidad para dotar al espíritu y al corazón humano de nuevos recursos de interpretación y de acción en su relación con la vida. Bajo esta perspectiva, pensar desde/con la filosofía del derecho constituye una condición esencialmente necesaria para entender los orígenes, las transformaciones, las rupturas y las reinvencciones de ciertos paradigmas y nociones jurídico-políticas que presentan no pocos problemas en relación con la vida humana. Este ejercicio crítico envuelve no sólo el pasado y el futuro del derecho en relación con la política, sino también, y por las mismas razones lógicas, sus propias grietas en la actualidad. Aquí radica la intención de este ejercicio que busca no sólo interrogar la crisis de la noción de derecho moderno respecto al poder y la vida humana, sino también, las maneras de superarla atendiendo a su carácter humanístico, el cual, debido a su infinita riqueza y tradición, propone hoy cuestiones fundamentales para quien intente entender el saber jurídico en relación con los avatares contemporáneos. Y en este sentido, la filosofía jurídica se presenta como un dominio que hace posible la repetición sin fin de los interrogantes y las respuestas relativos al hombre, el poder, la justicia, la violencia y, al mismo tiempo, como una promesa de crecimiento de la vida y el aprendizaje en comunidad. De ahí que la filosofía del derecho constituya una especie de *ethos* coextensivo a la vida y a la sociedad en general, por cuanto implica el examen de las ideas jurídicas y, por lo tanto, el derecho y el deber académico de interrogar, enunciar, criticar pública e incondicionalmente todo aquello que contradiga la justicia y la verdad. Con el acontecimiento del pensar universitariamente emerge la comunidad de la escritura como un espacio del deseo, la

libertad, la responsabilidad y la independencia respecto a todo interés político, económico, social distinto al cultivo del saber en relación con la comprensión efectiva de los problemas humanos: “No ya comprender unas cuantas cosas nuevas, sino llegar a comprender las verdades evidentes poniendo todo de sí mismo y a fuerza de paciencia, de trabajo y de método” (Weil, 2007, p. 153).

De ahí que la universidad y sus facultades, especialmente, la del juicio conserve la potestad soberana a desobedecer, disentir, resistir bajo la justicia del pensamiento, la cual “debería reflejar, inventar y plantear, ya sea que lo haga a través de sus facultades de leyes o en las nuevas humanidades; en otras palabras, las humanidades capaces de asumir las tareas de deconstrucción de su propia historia y sus propios axiomas” (Derrida, 2005, p. 47). En este sentido, la filosofía del derecho como parte constitutiva de las nuevas humanidades compone el lugar privilegiado de presentación, cuestionamiento, discusión y reelaboración de los fundamentos, las relaciones y las soluciones del derecho en el mundo de la vida. En este sentido, Derrida enseña que este nuevo concepto de las humanidades, incluyendo, por supuesto, al derecho, aún cuando se mantengan fieles a su tradición, atravesarán las fronteras entre las disciplinas, sin que eso signifique disolver la especificidad de cada disciplina, hasta incluir la teología, la traducción, así como a la teoría literaria, filosofía, lingüística, psicoanálisis, antropología, etc. (2005, p. 51). Por tal razón: “debemos reivindicarlas comprometiéndonos con ellas con todas nuestras fuerzas. No sólo de forma verbal y declarativa, sino en el trabajo, en acto y en lo que hacemos advenir por medio de acontecimientos” (Derrida, 2005, p. 65). Desde esta asunción del derecho como parte de las nuevas humanidades, este trabajo pretende no sólo examinar la relación entre el derecho, la filosofía, la política y entre éstas y la ética, sino también, y más exactamente, pensar otras alteridades capaces de sustituir la fuerza por la justicia, el aislamiento por la comunidad.

Referencias

- Arendt, H. (2008). *Comprensión y política (Las dificultades de la comprensión)*. En: Vatter, M & Nitschack, H. *Hannah Arendt: Sobrevivir al totalitarismo*. Santiago de Chile, Chile: LOM Ediciones.
- Derrida, J. (2005). *El futuro de la profesión o la universidad sin condición (Gracias a las humanidades aquello que podría tener lugar mañana)*. En: Cohen, T. (Comp.) *Jacques Derrida y las humanidades*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI editores.
- Nietzsche, F. (2009). *La voluntad de poder*. (A. Froufe, trad.). Madrid, España: Edaf.
- Weil, S. (2007). *La gravedad y la gracia*. (C. Ortega, trad.). Madrid, España: Trotta.

P Política, derecho y violencia en la obra de Hannah Arendt

Julia Urabayan¹

El mundo no halló nada sagrado en la abstracta desnudez del ser humano.

Arendt, 2006, p. 424.

En la obra política de Arendt no hay propiamente un grupo de escritos, ni siquiera de temas, que puedan ser calificados en sentido propio como filosofía del derecho. A pesar de ello, algunas de sus reflexiones le conducen a preguntas relacionadas con el mismo. En este trabajo, me centraré en tres aspectos o interrogantes fundamentales: el derecho a tener derechos, o la perplejidad de los derechos; la relación del poder, la violencia y la política, o el sentido del poder constituyente; y el papel del derecho como poder judicial, asunto en el que tomaré como referencia el juicio de Eichmann.

De este modo se verá cómo Arendt realiza una crítica al derecho natural para incidir en un único derecho, propio de la condición humana y, por tan-

1 Doctora en Filosofía y Profesora Titular de la Universidad de Navarra (Pamplona-España). Ha dedicado sus libros y artículos al estudio de las obras de Hannah Arendt, Emmanuel Levinas y Gabriel Marcel. Este capítulo recoge los resultados de la investigación: *Mapa de Riesgo Social*, financiada por el Ministerio de Economía y Competitividad, Programa de I+D+I orientada a los Retos de la Sociedad, 2013. Referencia: CSO2013-42576-R. El presente texto constituye la versión redactada, revisada y ajustada al formato de artículo, de la conferencia impartida en la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín el 9 de septiembre de 2013. Teniendo en cuenta el origen y el objetivo (así como el público) de este trabajo, he decidido mantener la estructura expositiva centrada en una serie de temáticas que constituyen el núcleo de la teoría política arendtiana y están relacionadas con el derecho. Y, dado que la citada conferencia era la primera de un seminario compartido con Jorge León Casero, también he optado por conservar las relaciones lógicas e ineludibles con su conferencia, incluida en este volumen.

to, político; desarrolla una concepción del poder (constituyente) entendido como una capacidad de actuar concertadamente que se opone a la violencia; e incide en el papel que juega en toda comunidad humana el derecho visto desde las instituciones encargadas de enjuiciar a los criminales. Es decir, la pensadora alemana mantendrá la relevancia del derecho para la convivencia humana: reconciliarse con el mundo en el que a uno le ha tocado vivir requiere juzgarlo.

1. Perplejidad de los derechos y derecho a tener derechos

La teoría política de Hannah Arendt tiene como detonador la experiencia vivida en primera persona de la condición de paria y apátrida como consecuencia de la ascensión de Hitler al poder. Ella es, desde este punto de vista, una más de las muchas personas desplazadas y expulsadas de su tierra natal. Y es esa conmoción lo que se encuentra en la raíz de su reflexión sobre el papel del derecho. La filósofa criada en la ciudad del regiomontano y formada con Heidegger, Husserl y Jaspers, constata en los años 30 que en el momento en el que las diferencias personales y sociales se convierten en políticas todo puede suceder, lo que supuso la toma de conciencia de la perplejidad de los derechos (Cf. Arendt, 2006a, Cap. 9). Esta expresión que se encuentra en una de sus obras maestras, *Los orígenes del totalitarismo*, entronca con uno de los temas que estudia principalmente en sus llamados escritos judíos: el paria, versus el advenedizo, y el apátrida como dos figuras de carácter universal que han sido aportadas por el pueblo judío, el pueblo eternamente excluido de los pueblos de Europa. Es evidente que estas reflexiones están profundamente vinculadas a la crisis de la noción de derecho, a esa perplejidad que se siente ante la vivencia no sólo de la incapacidad de garantizar los derechos concretos a partir de la noción de derecho, sino especialmente ante la seguridad existencial de que el derecho natural no es tal, pues el único derecho que existe es político, por lo que requiere del espacio y de las instituciones políticas para ser garantizado².

2 Esto está relacionado con el término ‘persona’ y su papel en el derecho romano: “sin duda, la máscara desempeñaba dos funciones distintas: ocultar, o mejor, reemplazar la cara y el semblante del actor, pero de tal forma que hiciese posible la resonancia de la voz. En cualquier caso, fue en este doble sentido de una máscara que hace resonar la voz como la palabra *persona* se convirtió en una metáfora y se trasladó del lenguaje del teatro a la terminología legal. La distinción romana entre individuo y ciudadano consistía en que este último era una *persona*, tenía personalidad legal, como si dijéramos; era como si el Derecho le hubiera asignado el papel que se esperaba desempeñase en la escena pública, con la estipulación, no obstante, de que su propia voz sería capaz de hacerse oír. Lo importante era que ‘no es el Ego natural el que entra en un tribunal de justicia. Es una persona, titular de derechos y deberes, creada por el Derecho, la que se presenta ante la ley’” (Arendt, 1988, p. 107).

La pensadora centra su obra en los aspectos descriptivos e históricos y, al hilo de estos, llega a una consideración teórica más general sobre el derecho a tener derechos. Teniendo en cuenta los acontecimientos, Arendt pretende, por una parte, encontrar los orígenes y, por otra, dilucidar las diferentes modalidades que ha adoptado la exclusión así como las consecuencias políticas de la misma. Al reflexionar sobre las formas de rechazo de la alteridad, destaca que los parias, en principio, son personas que, a pesar de tener garantizada la pertenencia a una sociedad, no ven reconocidos sus derechos. El apátrida, que supone una situación más radical, carece del derecho a tener derechos, pues ha perdido el reconocimiento de su pertenencia a un espacio político³: el de su nación de origen, de donde ha tenido que salir; y el del resto de naciones, que no le aceptan: “estar desarraigado significa no tener en el mundo un lugar reconocido y garantizado por los demás; ser superfluo significa no pertenecer en absoluto al mundo” (Arendt, 2006a, p. 636)⁴.

Ante la experiencia de la pérdida del derecho a tener derechos, Arendt trata de establecer las condiciones de un espacio público que evite las exclusiones y dé opción a la manifestación de la radical pluralidad humana mediante el uso de la palabra en el discurso político, y, en menor medida, a la creación de instituciones que se conviertan en garantes del derecho a pertenecer a algún lugar en el mundo; es decir, a aparecer en un espacio público. Ante la situación vivida en primera persona por Arendt, se alza su demoledora crítica a la idea de derecho natural:

la falacia trágica de todas estas profecías, originadas en un mundo que todavía era seguro, consistió en suponer que existía algo semejante a una naturaleza humana establecida para siempre, en identificar a esta naturaleza humana con la historia y en declarar así que la idea de dominación total era no sólo inhumana, sino también irreal. Mientras tanto, hemos aprendido

- 3 El refugiado adoptará para Agamben un papel político más radical: “es conveniente reflexionar sobre el sentido de este análisis que hoy, exactamente a cincuenta años de distancia, no ha perdido nada de su actualidad [se refiere al estudio que Arendt hace de la figura del refugiado] (...) en la ya imparable decadencia del Estado-nación y en la corrosión general de las categorías jurídico-políticas tradicionales, el refugiado es quizás la única figura pensable del pueblo en nuestro tiempo y, al menos mientras no llegue a término el proceso de disolución del Estado-nación y de su soberanía, la única categoría en la que hoy nos es dado entrever las formas y los límites de la comunidad política por venir. Es posible que, si pretendemos estar a la altura de las tareas absolutamente nuevas que están ante nosotros, tengamos que decidirnos a abandonar sin reservas los conceptos fundamentales con los que hasta ahora hemos representado los sujetos de la política (el hombre y el ciudadano con sus derechos, pero también el pueblo soberano, el trabajador, etc.) y a reconstruir nuestra filosofía política a partir únicamente de esa figura” (Agamben, 2000a, p. 21-22).
- 4 Esta situación de ilegalidad constituye al apátrida en *Homo sacer*, lo que ya había acontecido en los países africanos bajo el imperialismo europeo (Cf. Von Joeden-Forgey, 2007, p. 24, p. 28). Arendt reconoce que algunas de las prácticas usadas por el nacionalsocialismo se habían dado antes, pero no del modo en el que aconteció en el totalitarismo (Cf. Arendt, 2006a, p. 592).

que el poder del hombre es tan grande que realmente puede ser lo que quiera ser (Arendt, 2006a, p. 612).

La alemana estudia, en primer lugar, el acontecimiento histórico que hizo realidad esto en Europa: el totalitarismo. Arendt considera que el rasgo específico del totalitarismo es el protagonismo de las masas, identificadas con el puro número y absolutamente indiferenciadas. Por otra parte, en este régimen, todo se convierte en política y todas las cosas se vuelven públicas. Para Arendt, la experiencia de la que nace el totalitarismo es la soledad o ausencia de identidad, que sólo es posible en la relación con los otros seres humanos. Es, por tanto, un individualismo gregario. Los rasgos más destacados del totalitarismo como forma de gobierno son, además de la destrucción de las clases convertidas en masa, la alianza entre el populacho y la élite, lo cual conduce a una sociedad marcada por la carencia de intereses comunes; la atomización, el fanatismo y la manipulación por medio de la propaganda. La organización totalitaria, una vez establecida en el poder, tuvo como objetivo la destrucción de la espontaneidad humana (Cf. Arendt, 2006a, p. 590) y el establecimiento de una ideología racial. Junto a la espontaneidad, el totalitarismo elimina, o parece eliminar, la responsabilidad. Es decir, se destruye de raíz el sentido de la política y se elimina el espacio de aparición.

La manifestación concreta, el lugar para experimentar estas ideas, fueron los campos de concentración⁵, que supusieron la aparición del mal radical, de un mal que no es explicable por motivos humanamente comprensibles y que busca hacer superfluos a los seres humanos, lo que se logra por la dominación total que produce la muerte del hombre en diferentes pasos: la muerte de la persona jurídica (Arendt, 2006a, p. 601); el asesinato de la persona moral (Arendt, 2006a, p. 606-607) haciendo imposible el martirio, convirtiendo la muerte en anónima y diluyendo la línea entre el asesino y la víctima; y la muerte de la individualidad, ya que mediante el sufrimiento físico se destruye la espontaneidad o capacidad de comenzar algo nuevo a partir de sus propios recursos. Para Arendt, la comprensión de este acontecimiento requiere renovar la teoría política, pues es la experiencia del mal radical⁶, de una forma de gobierno que “busca, no la dominación despótica

5 Para Agamben, yendo más allá de Arendt, el campo visto desde su estructura jurídico-política es “la matriz, el *nomos* del espacio político en el que aún vivimos” (Agamben, 2000a, p. 37). Ello es así porque es aquí donde toma cuerpo la biopolítica: “*al haber sido despojados sus moradores de cualquier condición política y reducidos íntegramente a nuda vida, el campo es también el más absoluto espacio biopolítico que se haya realizado nunca, en el que el poder no tiene frente a él más que la pura vida biológica sin mediación alguna*. Por todo esto el *campo* es el paradigma mismo del espacio político en el momento en que la política se convierte en biopolítica y el *homo sacer* se confunde virtualmente con el ciudadano” (Agamben, 2000a, p. 40).

6 “Por otra parte, la reconciliación tiene un límite despiadado que el perdón y la venganza desconocen, a saber, el límite acerca del cual hay que decir: esto no habría *debido* suceder nunca.

sobre los hombres, sino un sistema en el que los hombres sean superfluos” (Arendt, 2006a, p. 160)⁷.

Arendt considera que lo que ha pasado en Europa conduce a plantearse el sentido de la tradición occidental y requiere especialmente una reflexión política que salvaguarde lo que ha sido destruido. En este sentido, Arendt afirma que lo que exige tal acontecimiento es principalmente una amplia reflexión sobre el sentido de la política y no una lamentación (Cf. Arendt, 2004, p. 46). Por ello cuando Arendt piensa sobre estos fenómenos realiza una crítica a esa Europa excluyente de la alteridad que no ha percibido la capacidad de iniciativa o libertad propia de cada ser humano y el carácter ineludible de la pluralidad. Esta es la categoría central de la política porque el ser humano no es político por naturaleza, sino porque los seres humanos habitan la tierra. Y esta es la dimensión teórica en la que hay que profundizar: qué es la política.

La pensadora alemana establecerá una neta diferencia entre la política y la naturaleza e incidirá en que lo propio de la política es la pluralidad, la libertad o iniciativa y la igualdad formal o ante la ley. Un aspecto clave del pensamiento arendtiano sobre la pluralidad es que en esta hay igualdad y distinción, pero la igualdad no es natural, sino el resultado de una institución artificial, la *polis*, que gracias a su *nomos* hace iguales a los hombres (Cf. Arendt, 1988, p. 31-32)⁸. Es igualdad política, que se muestra en que todos tienen acceso al espacio público y la ley permite la igual participación en el poder: “no nacemos iguales; llegamos a ser iguales como miembros de un grupo por la fuerza de nuestra decisión de concedernos mutuamente derechos iguales” (Arendt, 2006a, p. 426)⁹. Es una igualdad puramente formal que va de la mano con la distinción, lo que permite

(...) El *mal radical* es lo que no habría debido suceder, es decir, aquello con lo que no podemos reconciliarnos, lo que bajo ninguna circunstancia puede aceptarse como misión; y es aquello ante lo cual no podemos pasar de largo en silencio. Es aquello cuya responsabilidad no podemos asumir, por la razón de que sus consecuencias son imprevisibles y porque bajo tales consecuencias no hay ninguna pena que sea adecuada. Esto no significa que todo mal deba castigarse, pero sí sostenemos que cualquier mal ha de ser punible si hemos de reconciliarnos o alejarnos de él” (Arendt, 2006b, p. 7). Además, la alemana sostiene que se perdona a la persona, no el delito. Pero en el mal radical no queda persona a la que perdonar (Cf. Arendt, 2007a, p. 111).

- 7 Villa considera que Arendt abandonó esta noción porque concedía al mal un valor fáustico del que carece (Cf. Villa, 1999a, p. 58).
- 8 La alemana aclara que “la idea de igualdad, según la entendemos hoy, es decir, la igualdad de los seres humanos en virtud del nacimiento, y la consideración de la misma como un derecho innato, fue completamente desconocida hasta la Edad Moderna” (Arendt, 1988, p. 41).
- 9 Es más: “el peligro estriba en que una civilización global e interrelacionada universalmente pueda producir bárbaros en su propio medio, obligando a millones de personas a llegar a condiciones que, a pesar de todas las apariencias, son las condiciones de los salvajes” (Arendt, 2006a, p. 427).

que cada cual manifieste su identidad propia¹⁰. Sin esa dimensión de igualación, sin ese espacio político que es creado por los seres humanos, lo que se hace más visible son las diferencias y los aspectos naturales o biológicos (Cf. Arendt, 2006a, p. 427). La política, en cambio, tiene que ver con el espacio entre los hombres y no con su supuesta “identidad natural”. La naturaleza es lo fáctico, lo que es dado, aquello ante lo cual la actitud ha de ser la gratitud. Pero eso no define propiamente al hombre ni le da su identidad. La acción con otros y el discurso es lo que revela quién es uno. El ser humano puede entrar en interacción con otros seres humanos, lo que significa que, según Arendt, la identidad propia se adquiere por los vínculos que creamos mediante nuestras acciones y discursos (Cf. Arendt, 1958, p. 176-177). Es una identidad narrativa.

Arendt parte, por tanto, de una diferencia entre la naturaleza y la condición humana, entendiendo por la primera todo lo que es dado, lo biológico (y, por tanto, lo sometido a un tiempo cíclico y repetitivo) que da las diferencias, pero no puede ni debe ser considerada la base ni el criterio político¹¹. La condición humana, en cambio, es lo ‘construido’ por el ser humano y especialmente el mundo humano, la *humanitas*, y es aquí donde reside la política, que está vinculada a la pluralidad y a la igualdad formal ante la ley: derecho de aparición, derecho de participación (votar y ser elegido para un cargo) y derechos civiles básicos (la libertad y la búsqueda de la felicidad, tal como figuran en la constitución americana). La naturaleza no es, por tanto, la fuente de ningún derecho. Pero, ¿y la condición humana? Aquí la postura de Arendt es ambigua. Por una parte, insiste en que todo derecho es político (y al estar vinculado con la condición humana tiene que serlo) y, por otra, asume sin justificación teórica suficiente que existe un derecho humano elemental e inalienable: el derecho a tener derechos. En sus escritos, estas cuestiones no son abordadas con el detenimiento que requieren: ella sostiene que el derecho a tener un lugar en la tierra (formulación que Arendt afirma tomar de Jefferson) es un derecho inalienable de todo ciudadano y parece estar vinculado a un rasgo propio de los seres humanos. Sin embargo, su existencia, su ejercicio y su salvaguarda están siempre a cargo de las instituciones políticas y jurídicas, lo cual lo deja en una situación de máxima vulnerabilidad. Tema que, por otro lado, tampoco es suficientemente abordado en la obra arendtiana.

10 Arendt realiza una idealización de la *polis* griega (Cf. Stoetzler, 2007, p. 130).

11 “Este énfasis en una artificialidad reconocible en el acto de fundación del cuerpo político se opone tanto a aquellas posiciones que, a la manera del romanticismo alemán, mantienen que las instituciones y la comunidad política deben ser la expresión de una *identidad natural* reflejada en el *Volkgeist* o ‘espíritu del pueblo’, como —dentro del panorama teórico actual— a las posiciones sustentadas por el comunitarismo. A pesar de que en alguna ocasión se ha pretendido acercarla a este último por su crítica al liberalismo, lo cierto es que son más las cosas que les separan que las que les unen” (Muñoz Sánchez, 2002, p. 60).

La alemana insiste en que la idea de derecho natural entra en crisis cuando se ve que, sin el apoyo de la política (Estado-nación), el derecho cae y deja al hombre reducido a la ilegalidad:

los derechos del hombre, después de todo, habían sido definidos como ‘inalienables’ porque se suponía que eran independientes de todos los gobiernos; pero resultó que, en el momento en que los seres humanos carecían de su propio gobierno y tenían que recurrir a sus mínimos derechos, no quedaba ninguna autoridad para protegerles ni ninguna institución que deseara garantizarlos (Arendt, 2006a, p. 414).

Así, las personas que no eran ciudadanos de un estado soberano perdieron tales derechos supuestamente inalienables. Lo primero que perdieron fue el derecho a un hogar: no sólo se quedaron sin su hogar, sino que se encontraron con la imposibilidad de hallar uno nuevo (Cf. Arendt, 2006a, p. 420). La segunda pérdida fue la de la protección de cualquier gobierno, pues carecían de derecho de asilo, lo que significa que “antes de que se amenazara el derecho a la vida se había creado una condición completa de ilegalidad” (Arendt, 2006a, p. 419).

La perplejidad de los derechos manifiesta la toma de conciencia de esto, lo cual se agrava porque, dadas las nuevas condiciones, ser expulsado de una comunidad política se convierte simplemente en ser expulsado de la humanidad:

llegamos a ser conscientes de la existencia de un derecho a tener derechos (y esto significa vivir dentro de un marco donde uno es juzgado por las acciones y las opiniones propias) y de un derecho a pertenecer a algún tipo de comunidad organizada, sólo cuando aparecieron millones de personas que habían perdido y que no podían recobrar esos derechos por obra de la nueva situación política global. Lo malo es que esta calamidad surgió no de una falta de civilización, del atraso o de la simple tiranía, sino, al contrario, de que no pudo ser reparada porque ya no existía ningún lugar ‘incivilizado’ en la tierra, porque, tanto si nos gusta como si no, hemos empezado a vivir realmente en Un Mundo. Sólo en una humanidad completamente organizada podía llegar a identificarse la pérdida del hogar y del estatus político con la expulsión de la humanidad (Arendt, 2006a, p. 420).

No hay, por tanto, un derecho natural con contenido ni que pueda ser usado como criterio de juicio: sólo el derecho positivo y un derecho básico, el de tener derechos, sin el cual los seres humanos se convierten en superfluos, como se vio de modo patente en los campos de concentración¹². En esos laboratorios

12 Por ello Agamben va más allá que Arendt y afirma que “desde este punto de vista, el haber pretendido restituir al exterminio de los judíos un aura sacrificial mediante el término ‘holocausto’

del totalitarismo en los que se cumplió el estado de excepción o suspensión temporal del orden jurídico, se vivenció que ninguna concepción del ser humano protegió a los hombres concretos y que se necesita algo más que el derecho natural para que estos sean respetados¹³. Son necesarias instituciones, entre las que se encuentran las organizaciones internacionales. Arendt parecía desconfiar del derecho internacional (pues se basa en los acuerdos recíprocos y los tratados entre Estados soberanos) (Cf. Arendt, 2006a, p. 422), pero reconocía que era imprescindible. De igual modo, mostraba sus recelos ante las instituciones internacionales y no las veía como organismos capaces de garantizar los derechos. Ahora bien, su teoría política exige el reconocimiento por parte de todos los Estados del derecho a tener derechos, cuyo fundamento es que cada ser humano tiene la oportunidad de pertenecer a una determinada categoría de comunidad política y este derecho está garantizado por un Estado constitucional y debe ser reconocido internacionalmente: todo ser humano tiene, por nacimiento, derecho a la ciudadanía (Cf. Heuer, 2007, p. 185).

Rehabilitar el papel de ese derecho es imprescindible para la alemana, ya que una vida sin restricciones políticas y jurídicas es una vida natural que convierte el estado de excepción en regla¹⁴: los campos de concentración en los que el mal radical tomó cuerpo. Los derechos sólo son concretos y reales cuando están unidos a la pluralidad que, como tal, da lugar a la igualdad que es siempre política. Por tanto, no se trata de un iusnaturalismo: la acción humana o la política no presupone la naturaleza; ni tampoco de un mero positivismo: se reconoce un derecho que no es derecho positivo. El derecho es, por tanto, político, no natural. Por ello es importante entender correctamente el sentido que la alemana concede a la política y diferenciarla de posturas que pueden parecer cercanas a la suya:

es una irresponsable ceguera historiográfica. El judío bajo el nazismo es el referente negativo privilegiado de la nueva soberanía biopolítica y, como tal, un caso flagrante de *homo sacer*, en el sentido de una vida a la que se puede dar muerte pero que es insacristificable. El matarlos no constituye, por eso, como veremos, la ejecución de una pena capital ni un sacrificio, sino tan sólo la actualización de una simple posibilidad de recibir la muerte que es inherente a la condición de judío como tal. La verdad difícil de aceptar para las propias víctimas, pero que, con todo, debemos tener el valor de no cubrir con velos sacrificiales, es que los judíos no fueron exterminados en el transcurso de un delirante y gigantesco holocausto, sino, literalmente, tal como Hitler había anunciado, ‘como piojos’, es decir como *nuda vida*. La dimensión en que el exterminio tuvo lugar no es la religión ni el derecho, sino la biopolítica” (Agamben, 2006, p. 147).

13 “Ausi étrange que cela puisse résonner à nos oreille post-foucaldiennes, pour Arendt, le ‘droit à avoir des droits’ est garanti par l’État constitutionnel. Le *Rechtsstaat* —ou, comme dirait Arendt, la République— élimine la forme la plus extrême de vulnérabilité” (Villa, 2007, p. 109).

14 “El campo de concentración es el espacio de esa absoluta imposibilidad de decidir entre hecho y derecho, entre norma y aplicación, entre excepción y regla, que, sin embargo, es la que decide incesantemente sobre todo ello” (Agamben, 2006, p. 221).

por esta filiación aristotélica, a Hannah Arendt se la asocia con Leo Strauss y Eric Voegelin, y también con el movimiento de ‘rehabilitación de la filosofía práctica’ que tuvo lugar en Alemania a comienzos de los sesenta —tras la edición alemana de *La condición humana*, que apareció con el título *Vita activa* (1960). Pero, a diferencia de Strauss, Voegelin y los ‘neoaristotélicos’, Arendt nunca trató de determinar el contenido normativo de la ‘vida buena’ y del ‘bien común’, ni los reconoció como los fines legitimadores de la acción política, ni pretendió rehabilitar a Aristóteles frente a la modernidad, sino que más bien se propuso cuestionar toda la tradición del pensamiento político tradicional— comenzando con Platón y Aristóteles, porque con ellos se inicia la subordinación de la *praxis* a la *theoría* y la identificación de la política con la relación de mando y obediencia entre los que saben y los que no saben.

La radicalidad con la que Arendt cuestiona la tradición filosófica de Occidente y afirma la autonomía de la *praxis* con respecto a la *theoría*, hizo que algunos intérpretes, lejos de considerarla neoaristotélica, la considerasen más bien una neonietzscheana, y la tachasen de ‘irracionalista’. Así, Martin Jay la vincula al ‘existencialismo político’, junto con otros autores a quienes él considera inspiradores del fascismo: Schmitt, Jünger y Bäumler. Todos ellos, influidos por Heidegger, coincidirían en una afirmación esteticista de ‘la política por la política’, más allá de toda consideración normativa y de toda funcionalidad utilitaria. La afinidad de Arendt con estos autores se vería confirmada por su rechazo de la concepción progresista de la Historia y su exaltación de la acción política revolucionaria como un acontecimiento excepcional e imprevisible, en línea con las tesis de Walter Benjamin (Campillo, 2002, p. 8)¹⁵.

La política es, para Arendt, el ámbito de la acción humana, que siempre es concertada y supone la libertad como natalidad o segundo nacimiento, dando al ser humano la posibilidad de alcanzar una identidad narrativa que supone la pluralidad y los espectadores-narradores. Por ello, no vincula al ser humano con ninguna comunidad entendida como colectividad ya formada o constituida, sino con una comunidad que se constituye como tal por la acción conjunta o acción de fundación de la propia comunidad. Esto supone que Arendt desvincula el poder de la soberanía, la comunidad de la nación (Cf. Agamben, 2006, p. 222-223) y la política

15 Tampoco Passerin d’Entrèves acepta la acusación realizada a Arendt de acabar en un decisionismo, ya que esta critica el papel de la voluntad en la política (Cf. Passerin d’Entrèves, 1994, p. 85-86). Apoyando esta idea, puede citarse este texto de la alemana: “la doctrina de la división de poderes. Lo esencial está en haber reconocido que el *poder* no sólo es controlable, cosa que sabían muy bien los romanos, sino que es también divisible, sin que por ello se produzca una mengua de poder, o el poder pierda cualidad. Esto significa que la *soberanía* no es una determinación primaria del poder. El poder *no es un fenómeno de la voluntad*; no es engendrado por la voluntad, ni es primariamente el objeto de una voluntad” (Arendt, 2006b, p. 176).

de la naturaleza (incluyendo aquí lo social, lo económico y lo instrumental). Es decir, la alemana está buscando evitar lo que posteriormente se ha llamado la biopolítica¹⁶. Estas temáticas concernientes a la delimitación de lo político respecto a lo social, no sólo a lo natural, forman parte de las reflexiones presentes en *La condición humana*, en donde la alemana une la aparición y el auge de lo social a la forma política del Estado-nación (Cf. Arendt, 1958, p. 28), lo que llevaría a entender la política desde lo doméstico y a regularla como economía nacional, perdiendo el espacio público (Cf. Arendt, 1958, p. 134). Esto supone, según Arendt, varios problemas. En primer lugar, la comunidad doméstica surge de la necesidad y está regida por las necesidades vitales, por lo que allí la fuerza y la violencia están justificadas (Cf. Arendt, 1958, p. 31). Este es, por tanto, un ámbito prepolítico, que no tiene nada que ver con el caótico estado de naturaleza de las teorías políticas del XVII de cuya violencia se sale estableciendo un gobierno que monopolice el poder y la violencia (Cf. Arendt, 1958, p. 32). En segundo lugar, en este ámbito las cosas carecen de duración o estabilidad, por lo que no son capaces de crear un mundo. Si ello fuera así, en política no podría garantizarse la estabilidad del mundo humano. Confundir o reducir la vida humana a lo biológico es, por tanto, un empobrecimiento y un error de graves consecuencias. De ahí la distinción que Arendt mantiene siempre entre *Zoe* y *bios*, y el rechazo a la mezcla de las esferas política y social (Cf. Arendt, 1958, p. 97). Lo social no es político y la política no puede ser la protectora de la sociedad. Esto implica que la única forma que encuentra Arendt para garantizar el valor de la política y del derecho a tener derechos, reside en perfilar nítidamente la autonomía de lo político como un ámbito diferente de lo natural, lo social y lo económico. Sólo así, piensa la teórica política, se evitará la confusión de la política con la violencia y del poder con la soberanía, y únicamente dando concreción política al derecho y a los derechos se logrará superar la perplejidad del derecho natural.

16 "As stated, what characterizes biopolitics is a dynamic both of protecting and abandoning life through its inclusion and exclusion from the political and economic community. In Arendtian terms, the biopolitical danger is best described as the risk of converting *animal laborans* into Agamben's *homo sacer*, the human being who can be put to death by anyone and whose killing does not imply any crime whatsoever. (...) As argued by Agamben, when it becomes imposible to differentiate between *bios* and *zoe*, that is, when bare life is transformed into a qualified or specific 'form of life', we face the emergence of a biopolitical epoch" (Duarte, 2007, p. 197-200). Según Agamben (2006), la biopolítica para Foucault es "la creciente implicación de la vida natural del hombre en los mecanismos y los cálculos del poder" (p. 151). Pero el francés no realizó un análisis de los campos de concentración. Arendt sí lo hizo, aunque su estudio tiene una limitación: "lo que se le escapa es que el proceso es, de alguna manera, inverso y que precisamente la transformación radical de la política en espacio de la *nuda vida* (es decir, en un campo de concentración), ha legitimado y hecho necesario el dominio total. Sólo porque en nuestro tiempo la política ha pasado a ser integralmente biopolítica, se ha podido construir, en una medida desconocida, como política totalitaria" (Agamben, 2006, p. 152).

2. Poder, violencia y política

Ahora bien, la política no sólo es diferente de lo natural, lo social y lo económico, sino también de la violencia. Es más, Arendt no sólo establece una contraposición nítida entre política y violencia, sino que las considera opuestas. Para consolidar esta afirmación, adjudica a cada noción unas características que son antagónicas: la violencia es siempre muda, aunque no necesariamente irracional; en cambio, la política, la acción conjunta, es *per se* lingüística, pues parte de la pluralidad y se establece gracias al discurso (Cf. Arendt, 2006b, p. 335)¹⁷. Además, la política no ha de ser entendida según la lógica de medios-fines, que es precisamente uno de los grandes errores que ha cometido la filosofía política. Sin embargo, la violencia sigue esa lógica de medios-fines (Cf. Arendt, 1970, p. 4). De ahí que la violencia, que se mueve en el cálculo de los medios para la obtención de un fin, no sea ni pueda ser equivalente al poder¹⁸. Por último, el poder se basa en el número, pero la violencia, por su apelación a los medios o instrumentos adecuados para su fin, no necesita el apoyo de la mayoría e incluso puede adoptar la forma de uno contra todos.

Con estas afirmaciones, la alemana no está negando la relevancia de la violencia, ni siquiera el uso justificado de acciones violentas en ciertas situaciones; lo que está haciendo es delimitar el campo de la política para ver si es posible la creación de un espacio de aparición que se base en la pluralidad y que fomente la diversidad de perspectivas mediante el debate, la persuasión y la mentalidad alargada, que son, como se verá en la última sección, los rasgos del juicio. La violencia para ella es siempre un medio¹⁹ y no puede ni debe ser confundida con el poder²⁰. Como medio

17 En *La condición humana* (1958, p. 4, p. 26) establece que el lenguaje es lo que hace al hombre un ser político.

18 El poder tiene, para Arendt, una serie de rasgos distintivos: sólo existe en su actualización y “power is actualized only where Word and deed have not parted company, where words are not empty and deeds not brutal, where words are not used to veil intentions but to disclose realities, and deeds are not used to violate and destroy but to establish relations and create new realities” (Arendt, 1958, p. 200). Es lo que mantiene el espacio público y es siempre potencial, no una fuerza ni un esfuerzo (Cf. Arendt, 1958, 200).

19 En cambio, Benjamin (1991) sostiene que “de ser la violencia un medio, un criterio crítico de ella podría parecerse fácilmente dado. Bastaría considerar si la violencia, en casos precisos, sirve a fines justos o injustos. Por tanto, su crítica estaría implícita en un sistema de los fines justos. Pero no es así” (p. 23).

20 “[Tesis sobre la violencia:

1. La violencia nunca es legítima, pero puede justificarse. La justificación originaria de la violencia es el poder (derecho como *institución* del poder).
2. La violencia siempre es instrumental, el poder es esencial.

es muy efectivo en ciertos casos, especialmente cuando cuenta con un amplio apoyo o cuando apela a técnicas muy eficientes²¹. En este punto es importante recordar que respecto al problema de la legitimidad, a diferencia de otros teóricos políticos, Arendt no acepta la idea de la violencia legítima como la apropiación por parte del Estado de los medios violentos (Cf. Arendt, 1970, p. 35), ya que eso supone identificar el poder y la violencia, que es justo lo que ella rechaza. Sin embargo, si el poder no es el dominio, surge, en primer lugar, la posibilidad de entender la política como acción (empezar algo nuevo y mantenerlo, lo que implica pluralidad) y, en segundo, la opción de justificar el uso de la violencia: en este caso, algunas acciones violentas surgidas para derrocar a un gobierno que impide el espacio público de aparición o incluso el espacio privado de la vida se convierten en medios justificados y necesarios (Cf. Arendt, 1970, p. 79)²².

3. Todo dominio descansa en el poder y necesita la fuerza (coacción) para mantener en la existencia a este poder. La disolución del poder es completa cuando se ha perdido el control sobre la violencia.
4. La violencia puede destruir el poder, pero sin crear ninguna sustitución del mismo. La violencia puede suavizarse a través del derecho, aunque en definitiva sólo puede limitarse gracias al poder. El poder pone barreras al poder. La violencia destruye el poder. El poder mantiene el poder dentro de sus límites, pero no lo disminuye. El derecho disminuye el poder, pero no lo destruye.
5. El dominio descansa en el poder = opinión. La opinión puede manipularse. La violencia nunca es una ayuda (en la lucha) contra la manipulación]” (Arendt, 2006b, p. 658). Arendt aborda la violencia desde el punto de vista político, no ético (Cf. Bat-Ami, 2002, p. 154).

21 Otros autores, como Sorel (1976), otorgan un papel completamente diferente a la violencia: “mucho trabajo cuesta comprender la violencia proletaria cuando se intenta razonar con ayuda de las ideas que la filosofía burguesa ha difundido por el mundo. Según esa filosofía, la violencia es un residuo de la barbarie, y está llamada a desaparecer bajo la influencia del progreso de la ilustración” (p. 128). Frente a estas posturas, el francés sostiene que “no sólo la violencia proletaria puede fundamentar la revolución futura, sino que además parece ser el único medio de que disponen las naciones europeas, embotadas por el humanitarismo, para recuperar su antigua energía” (p. 143). Por ello, concluye, “el estudio de la huelga política nos conduce a entender mejor una distinción que siempre hay que tener presente cuando se reflexiona sobre las cuestiones sociales contemporáneas. Los términos *fuerza* y *violencia* se emplean unas veces hablando de actos de autoridad, y en otras ocasiones hablando de actos de rebelión. Resulta claro que esos dos casos dan lugar a consecuencias harto diferentes. Estimo yo que se saldría ganando mucho si se adoptase una terminología que no diese pie a ninguna ambigüedad, y que habría que reservar al término violencia para la segunda acepción: por tanto, diríamos que la fuerza tiene como objeto imponer la organización de determinado orden social en el cual gobierna una minoría, mientras que la violencia tiende a la destrucción de ese orden. La burguesía ha empleado la fuerza desde el comienzo de los tiempos modernos, mientras que el proletariado reacciona ahora contra ella y contra el Estado mediante la violencia” (p. 238).

22 En este sentido, la alemana está posicionándose en la tradición política que defiende el derecho de resistencia a un poder injusto (la objeción de conciencia, la desobediencia civil, la huelga general, y la utilización de otros medios violentos) siempre que no sean excesivamente agresivos ni se conviertan en una estrategia planeada ni un modo permanente de acción: “thus Arendt, like

Arendt considera que para ver con claridad el sentido de lo que está diciendo es necesario establecer los matices de unas nociones que han sido confundidas. El poder no es el atributo de una única persona, sino “la habilidad humana, no sólo de actuar, sino de actuar concertadamente” (Arendt, 1970, p. 44). Por ello pertenece al grupo y sólo dura el tiempo que dura el grupo. La potencia es siempre algo individual, específico de una persona y señala su independencia; y la fuerza, para la alemana, debe ser utilizada sólo como sinónimo de energía liberada. Por último, la autoridad es una cualidad que lleva al reconocimiento incondicional por parte de quienes obedecen y supone siempre el respeto. La violencia está muy cercana a la potencia, pues, por su carácter instrumental, suele ser utilizada para amplificar o incluso sustituir la potencia natural. Así pues, su objetivo es delimitar ámbitos: el poder reside, como ya afirmó Cicerón, en el pueblo; la autoridad tiene una fuente diferente (para Arendt es una de las últimas nociones de la tríada romana: autoridad, tradición y religión, que ha desaparecido de nuestro mundo; Cf. Arendt, 1996, p. 103)²³ y la violencia es instrumental. El problema es que suele ser confundida con el poder.

De ahí que lo más urgente sea la delimitación del poder y la violencia. El poder, entendido como gobierno, puede y suele utilizar la violencia, pero no hay ningún gobierno basado exclusivamente en el uso de medios violentos, pues es neces-

Locke, views violence as a legitimate means to resist tyranny, as almost by definition part of the struggle for liberation. However, this struggle is prepolitical, and it lacks the existential glamour (and ontological signification) attributed to it by George Sorel, Jean-Paul Sartre and Frantz Fanon. Like the social contract theorists of the Enlightenment, Arendt insists upon an irreducible gap between this prepolitical sphere (the ‘state of nature’) and the realm of political action constituted by the act of founding” (Villa, 1996, p. 156-157). Respecto a la desobediencia civil, hay que tener en cuenta que no debe ser confundida con la objeción de conciencia (Cf. Arendt, 1973, p. 64).

- 23 “Algunos fragmentos de la obra de Arendt apuntan la idea de que, en nuestros días, sólo la *autoridad* de las leyes o de la Constitución puede proporcionar una obediencia voluntaria. Ciertamente, esa autoridad ya no es la de los romanos, para quienes la *auctoritas* se hallaba en una institución, el Senado, y no en las leyes. Este tema puede rastrearse en el ensayo *Sobre la violencia*, en donde Hannah Arendt aprecia, acerca de la esencia del poder, la existencia de dos grandes tradiciones: La primera reduce el poder a la relación de mando y obediencia. El proceso es aquel que consigue imponer, incluso con la fuerza, sus decisiones. En el fondo, esta tradición acaba confundiendo el poder con la violencia, pues el mayor poder, la soberanía, que en los dos últimos siglos se ha atribuido a la entidad estatal, se alcanza cuando se monopoliza el uso del más eficaz e irresistible de los instrumentos. Probablemente sea, como señala Arendt, la definición del Estado de Weber (...) la mejor expresión de esta primera forma de entender el poder. El problema de tal definición se halla en las palabras *violencia legitimada*, ya que, en principio, la legitimidad, en tanto alude al fundamento para obedecer libremente un mandato, parece ser incompatible con la violencia. La segunda tradición, la republicana, la que proponemos rastrear en la *isonomía* de la *pólis* griega, en la *civitas* romana o en las revoluciones del siglo XVIII, construyó una forma de gobierno ‘en la que el dominio de la ley, basándose en el poder del pueblo’, debía poner fin ‘al dominio del hombre sobre el hombre’ (CR, p. 143)” (Rivera García, 2002, p. 91).

ría una base y el uso de medios violentos es una opción entre otras (Cf. Arendt, 1970, p. 51)²⁴. Es decir, el poder es un fin en sí mismo y es lo que permite a un grupo pensar mediante las categorías de medios-fines, en donde entra la opción de acudir a la violencia (Cf. Arendt, 2007b, p. 130). Por ello el poder no necesita justificación, pero lo que hace necesita legitimidad (Cf. Sánchez Muñoz, 2003, p. 320): “el poder surge siempre que la gente se junta y actúa concertadamente, pero deriva su legitimidad del inicial estar juntos más que de alguna acción que pueda seguirse a partir de ahí” (Arendt, 1970, p. 52)²⁵. La violencia, en cambio, puede ser justificada, por ser el medio más adecuado para un fin, pero “nunca será legítima” (Arendt, 1970, p. 52).

Y no sólo eso, sino que siempre está sujeta al riesgo de que los medios violentos anulen el fin y acaben produciendo un mundo más violento que el existente. Es más, la violencia puede destruir el poder, pero nunca crearlo (Cf. Arendt, 1958, p. 202)²⁶. Además, dado su carácter instrumental, la violencia puede lograr la liberación, pero no la libertad, que para Arendt es el sentido de la política (Cf. Arendt, 2007b, p. 117). Por último, la relación entre ambas suele ser inversa, pues la pérdida de poder fomenta el aumento del uso de la violencia como sustituto y cuando la violencia no es sujeta por el poder, los medios de destrucción habitualmente acaban con el propio fin, lo que lleva a la destrucción absoluta de todo poder, convirtiéndose entonces en terror. Así pues, Arendt concluye diciendo que “políticamente hablando, es insuficiente decir que el poder y la violencia no son lo mismo. El poder y la violencia son opuestos; donde uno domina absolutamente, el otro está ausente” (Arendt, 1970, p. 56)²⁷.

24 Respecto al uso que un gobierno puede hacer de la violencia como medio, Arendt señala que “in domestic affairs, violence functions as the last resort of power against criminals or rebels –that is, against single individuals who, as it were, refuse to be overpowered by the consensus of the majority. And for the actual warfare, we have seen in Vietnam how an enormous superiority in the means of violence can become helpless if confronted with an ill-equipped but well-organized opponent who is much more powerful” (Arendt, 1970, pp. 50-51).

25 Este tema de la legitimidad es lo que une el poder con la autoridad y las relaciones jerárquicas propias de la política: “la importancia otorgada a esta concepción del poder obliga a preguntarse si Arendt piensa en una política sin relaciones verticales o jerárquicas. Desde luego que no, el fenómeno político no tendría sentido sin el *esquivo* y vertical concepto de autoridad. El mismo poder, el ámbito de las relaciones horizontales o del acuerdo entre iguales, no puede existir sin la autoridad, o lo que es prácticamente igual, sin legitimidad” (Rivera García, 2002, p. 88).

26 Como ve Arendt, lo más problemático es cómo oponer el poder a la violencia (Cf. Arendt, 1970, p. 53).

27 “La diferencia entre poder y violencia está en que: 1. la violencia es medible y calculable y, por el contrario, el poder es imponderable e incalculable. Esto hace el poder muy ‘terrible’, pero precisamente ahí está su propiedad eminentemente humana. 2. El poder surge siempre *entre* hombres, mientras que la violencia puede ser *poseída* por uno. Si se ‘toma el poder’, se destruye el poder

Está claro que Arendt está tratando de recuperar una noción de acción que le remite a los dos sentidos del término en griego (Cf. Arendt, 2007b, pp. 45-46), alejando, de este modo, la política del dominio. Eso supondría una definición del poder diferente, acción concertada, pero lo que no es evidente es que con esta nueva definición la política sea no sólo distinta, sino opuesta a la violencia. Arendt asume desde el inicio el carácter instrumental de la violencia y su papel clave en los momentos en los que el verdadero poder se desvanece, pero al presentarla como una acción o iniciativa no es sencillo diferenciarla de su propia noción de poder: acción concertada. Para ello tendría que cualificar de algún modo esa acción concertada. La diferencia no puede residir únicamente en el carácter concertado, pues es perfectamente posible ponerse de acuerdo para actuar violentamente. Arendt está pensando, probablemente, en que la acción política nace de la libertad y fomenta la libertad. En cambio, la acción violenta, surgiendo de la libertad, suele anular la libertad de quien o quienes son sometidos a la violencia. De ese modo se ejerce como dominio y no como verdadero poder. La alemana tiene presente el resultado de la Revolución Francesa, que termina en el Terror. Pero eso no significa que una acción violenta deba necesariamente concluir en un mayor aumento de la violencia. Y aunque así fuera, no se ve muy bien cómo eso puede ser una objeción en un planteamiento que pretende entender la acción desde la propia acción, como fin en sí mismo y no como algo teleológico, al servicio de otro fin. Igualmente me parece que la diferencia entre legitimación y justificación al referirse al poder y la violencia es muy vaga, cuando no confusa. Por último, queda sin respuesta la cuestión nada desdeñable de qué medios violentos y hasta qué punto son justificados o no tanto por parte de un gobierno como por parte de quienes se oponen violentamente a un gobierno²⁸.

y queda la violencia. 3. De lo dicho se sigue que la violencia es siempre objetiva; la violencia es idéntica con los *medios* que utiliza —los batallones de la fuerza—, mientras que el poder surge solamente en la acción misma y consiste en ella. Puede desaparecer en todo momento; es actividad pura. Un ejemplo moderno de cómo el poder acabó con la violencia es Gandhi. Él de ninguna manera predicaba una impotencia entendida en sentido cristiano. Opinaba que el poder de las masas indias podía acabar con la violencia británica” (Arendt, 2006b, p. 263).

- 28 A este respecto, Anders responde: “¡oh, sí! Claro que podría hacerlo [le han preguntado si puede explicar qué es violencia legítima]. Pero no lo haré detalladamente, porque usted podría tener problemas con su publicación. De cualquier forma, yo sostengo que es indispensable intimidar a aquellos que detentan el poder y nos amenazan (un ‘nos’, que son millones). En este caso, no nos queda más que contestar con amenazas y anular a aquellos políticos que inconscientemente aceptan el riesgo de la catástrofe. La propia amenaza en sí, esperamos, podría tener un efecto intimidatorio” (Anders, 2007, p. 12). Y continúa: “una cosa es cierta: para nosotros la violencia no puede ser nunca un fin. Pero no hay duda de que la violencia debe ser nuestro método si con su ayuda, y sólo con su ayuda, se puede conseguir la no-violencia” (Anders, 2007, p. 13). Y dando un paso más sostiene que “contra la violencia, la no violencia no sirve. Aquellos que están preparando o al menos aceptando la aniquilación de millones de seres humanos de hoy y de mañana, nuestra aniquilación definitiva, deben desaparecer, no tienen derecho a seguir

Algunas de estas objeciones se resuelven dentro del pensamiento arendtiano al prestar más atención a su noción de acción, vista no sólo como acción concertada, sino como natalidad²⁹. Lo que presupone la alemana en su diferencia entre poder y violencia es el amor al mundo inherente en la natalidad. La acción humana es plenamente tal no sólo cuando es plural o concertada, sino también cuando crea un mundo humano, un espacio de aparición en el que los diversos se presentan y alcanzan una identidad que, por ser narrativa, requiere el espectador. No se trata de que la política o la acción tenga como papel la conservación del mundo, pues principalmente su tarea es su creación, su instauración (Cf. Arendt, 1958, pp. 8-9). En ese punto, a veces es la acción violenta la que da lugar a algo nuevo. Pero sólo si se ama el mundo, lo que no suele darse en la violencia pura, se seguirá actuando para que ese mundo compartido se mantenga. Por ello Arendt acepta la violencia como medio, pero no como fin. Obviamente, el mantenimiento de la verdadera acción política es el gran reto y la mayor dificultad con la que se encuentra toda política, y el punto en el que, para la alemana, la Revolución americana ha fracasado también.

Esa crisis de la República coincide con el momento histórico que ella analiza en *Sobre la violencia*, donde destaca que en un mundo cada vez más globalizado, con gobiernos más centralizados y burocratizados, los seres humanos sienten que sus posibilidades de acción son cada vez menores y, entonces, el recurso a la violencia permite tener la sensación de estar actuando concertadamente. De ahí que se crea que el recurso a la violencia supone un incremento del poder, no como un aumento del dominio del Estado sobre los ciudadanos o de los ciudadanos frente al gobierno, sino precisamente como la creación de un espacio público de aparición en el que el ser humano puede actuar y nacer políticamente (Cf. Arendt, 1970, p. 82). La cuestión fundamental es que esas acciones políticas de creación de un espacio público son muy raras en la historia y para la alemana en los casos en los que se han producido violentamente han fracasado más rápidamente y más claramente: han logrado liberación, pero no libertad.

Es decir, la acción política crea lo humano³⁰. Ello es así porque la pensadora alemana considera que el rasgo que mejor define al ser humano, su *humanitas*, es algo que se da en la relación con otros seres humanos. Por ello afirma, contra Aristóteles, que el ser humano no es un animal político por naturaleza, sino que la política reside en la relación (Cf. Arendt, 2007b, p. 95). El ser humano nace biológicamente y eso le da una serie de rasgos que debe aceptar, pero además,

existiendo” (Anders, 2007, p. 34).

29 Para una exposición detallada de la natalidad, Cf. Bárcena, 2002, pp. 107-123.

30 “Politics is based on the fact of human plurality. God created *man*, but *men* are a human, earthly product, the product of human nature” (Arendt, 2007b, p. 93).

como uno de sus aspectos constitutivos es la libertad entendida como capacidad de iniciar algo nuevo, debe nacer otra vez, políticamente (Cf. Arendt, 1958, p. 176-177)³¹. Y esa natalidad política supone amar el mundo responsabilizándose de él, tomar en consideración que el mundo es más importante que el yo (Cf. Arendt, 2007b, p. 106). Ese segundo nacimiento, la política, requiere la pluralidad, el espacio de aparición y la estabilidad del mundo, pero sin perder de vista que el mundo es no sólo el plexo de relaciones creadas por la acción del hombre sobre la naturaleza, sino que propiamente es “la *web* de relaciones humanas que existe dondequiera que los hombres viven juntos” (Arendt, 1958, pp. 183-184). La privación del mundo es algo que ha sucedido de modo especialmente dramático en los totalitarismos, pero también puede darse en otras formas de gobierno. De ahí la necesidad de concretar algo más el modo en el que se realiza la acción concertada o creación de una nueva comunidad política (poder constituyente) y los rudimentos mínimos que afectan a la configuración del poder constituido. Es claro que la alemana dedica menos atención al segundo aspecto, ya que corresponde a cada comunidad delimitar y dar forma a la manera en la que establezca la canalización de su acción conjunta. El tema de la acción concertada como poder constituyente que crea una nueva comunidad es el núcleo de *Sobre la revolución* y se prolonga hasta *Crisis de la República*.

En la segunda de estas obras, Arendt afronta principalmente los problemas a los que se enfrenta Estados Unidos, la República que está sumida en una crisis política:

el mismo Gobierno representativo se halla hoy en crisis, en parte porque ha perdido, en el curso del tiempo, todas las instituciones que permitían la participación efectiva de los ciudadanos y en parte por el hecho de verse afectado por la enfermedad que sufre el sistema de partidos: la burocratización y la tendencia de los dos partidos a representar únicamente a su propia maquinaria (Arendt, 1973, p. 96)³².

Es decir, a pesar de que la Revolución americana logró, según Arendt, la creación de un espacio político, ahora este país está viviendo una grave crisis constitucional³³. Estados Unidos ha adoptado un modelo político partidista en el que cada vez

31 Es una respuesta al inicio que es el propio nacimiento físico que consiste en empezar algo nuevo por iniciativa propia (Cf. Arendt, 1958, p. 177).

32 Arendt estima que el poder se constituye como un contrato social horizontal (Cf. Arendt, 1973, pp. 93-94).

33 “Con lo que nos enfrentamos es con una crisis constitucional de primer orden, y esta crisis es obra de dos factores muy diferentes cuya desafortunada coincidencia ha determinado la específica aspereza tanto como la confusión general de la situación. Son frecuentes los desafíos de la administración a la Constitución con la consecuente pérdida de confianza del pueblo en los pro-

hay un menor espacio para la participación ciudadana y por ello se ha perdido el tesoro que se ganó en la Revolución, con lo que estaría viviendo una desintegración política, que suele ser el preludio de las revoluciones (Cf. Arendt, 1973, p. 77).

La alemana considera fundamental la participación ciudadana, ya que el poder reside propiamente en la acción concertada y no en la institucionalización de la acción³⁴. Es más, Arendt es muy clara respecto al papel del acto fundacional: “la ley puede, desde luego, estabilizar y legalizar el cambio, una vez que se haya producido, pero el cambio es siempre el resultado de una acción extralegal” (Arendt, 1973, p. 87)³⁵. Por ello, la creación de instituciones es necesaria para la correcta

cesos constitucionales, es decir, de la retirada del asentimiento. Al mismo tiempo, ha quedado patente la repugnancia de ciertos sectores de la población a reconocer el *consensus universalis*” (Arendt, 1973, p. 96-97).

34 “Discernant *Macht* et *Gewalt*, c’est-à-dire pouvoir instituant du peuple et pouvoir institué de l’État, Arendt reconnaît dans l’expérience révolutionnaire en Amérique le prototype moderne de la fondation d’une société à partir du pouvoir originaire qu’ont les humains de s’obliger mutuellement (par des promesses, des pactes, des constitutions), c’est-à-dire de s’engager ensemble dans un pacte social stabilisant le pouvoir entre les humains. (...) Le système du pouvoir institué comprend donc une séparation des pouvoirs [p. 220] qui distribue le pouvoir entre le législatif (*Macht*), l’exécutif (*Gewalt*) et le judiciaire (*Autorität*): la stabilité du régime républicain ressortant de l’équilibre entre pouvoir constituant du peuple (*Macht*) et pouvoir constitué de la Constitution interprétée par la Cour suprême (*Autorität*)” (Ferrié, 2007, p. 71).

35 La paradoja de la sabiduría es que el soberano está, al mismo tiempo, dentro y fuera del orden jurídico (Cf. Agamben, 2006, p. 27). Así pues, “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” (Agamben, 2006, p. 47). Arendt es consciente de esta relación entre violencia y derecho: “se dirá que un sistema de fines de derecho no logrará sostenerse allí donde fines naturales puedan ser aún perseguidos de forma violenta. Por eso, planteado así, no es más que un mero dogma. En cambio, podría tal vez considerarse la sorprendente posibilidad de que el interés del derecho, al monopolizar la violencia de manos de la persona particular no exprese la intención de defender los fines de derecho, sino, mucho más así, al derecho mismo. Es decir, que la violencia, cuando no es aplicada por las correspondientes instancias de derecho, lo pone en peligro, no tanto por los fines que aspira alcanzar, sino por su mera existencia fuera del derecho” (Arendt, 1988, p. 26-27). Es más, para la alemana la ley no tiene capacidad de delimitar el poder: “ahora bien, el poder, contrariamente a lo que podríamos pensar, no puede ser contrarrestado, al menos de modo efectivo, mediante leyes, ya que el llamado poder que detenta el gobernante en el gobierno constitucional, limitado y legítimo, no es, en realidad, poder, sino violencia, es la fuerza multiplicada del único que ha monopolizado el poder de la mayoría. Las leyes, por otra parte, se ven en peligro constante de ser abolidas por el poder de la mayoría, y debe notarse que, en un conflicto entre la ley y el poder, raras veces la victoria es para la ley. Aun suponiendo que la ley es capaz de contrarrestar al poder –y sobre esta presunción deben descansar todas las formas de gobierno verdaderamente democráticas, si no quieren degenerar en la peor y más arbitraria de las tiranías–, las limitaciones impuestas por la ley al poder sólo pueden traer como resultado una disminución de su potencia. La única forma de detener al poder y mantenerlo, no obstante, intacto es mediante el poder, de tal forma que el principio de la separación de poderes no sólo proporciona una garantía contra la

monopolización del poder por parte del gobierno, sino que realmente implanta, en el seno del gobierno, una especie de mecanismo que genera nuevamente nuevo poder, sin que, no obstante, sea capaz de expandirse y crecer desmesuradamente en detrimento de los restantes centros o fuentes de poder” (Arendt, 1988, p. 154).

Ello es así por el papel que juega el derecho en la constitución de la comunidad: “desde un punto de vista teórico, el problema de Rousseau se parece mucho al círculo vicioso de Sièyes: los que se reúnen para construir un nuevo gobierno actúan inconstitucionalmente, es decir, carecen de autoridad para hacer lo que se han propuesto. El círculo vicioso de la legislación está presente no en el proceso legislativo ordinario, sino en el acto de dictar la ley fundamental, la ley del país o la Constitución que, desde ese momento, se supone que encarna la ‘norma superior’ de la que derivan, en último término, su autoridad todas las leyes. Los hombres de la Revolución americana tuvieron que enfrentarse, en no menor medida que los de la francesa, a este problema, que se les planteó como la necesidad urgente de algún absoluto. Lo malo era –para citar una vez más a Rousseau– que para poner la ley por encima del hombre y establecer así la validez de las leyes humanas *il faudrait des dieux*, ‘harían falta dioses’ (...) La idea de legislación implica que el legislador debe estar situado fuera y por encima de sus propias leyes; ahora bien, resulta que en la antigüedad no era un atributo divino, sino característica del tirano, imponer al pueblo leyes a las que él mismo no quedaba vinculado (...) Lo cierto es que las tareas legislativas no se contaban entre los derechos y deberes de un ciudadano griego; el acto de establecer la ley se consideró pre-político (...) A diferencia del *nomos* (...) griego, la *lex* romana no era contemporánea de la fundación de la ciudad y la legislación romana no era actividad pre-política. El significado original de la palabra *lex* es ‘conexión íntima’ o relación, es decir, algo que enlaza dos cosas o dos personas a las que circunstancias externas han reunido. Por consiguiente, la existencia de un pueblo, en el sentido de una unidad étnica, tribal y orgánica es completamente independiente de las leyes” (Arendt, 1988, p. 190-194). Montesquieu es, según Arendt, el único teórico pre-revolucionario que creyó que no era necesario introducir un absoluto en la esfera política, ya que usaba ley en el sentido romano: relación existente entre entidades diferentes (Cf. Arendt, 1988, p. 195-196).

En línea con estas reflexiones arendtianas, Benjamin (1991) sostiene que “la primera función de la violencia es fundadora de derecho, y esta última, conservadora de derecho” (p. 29-30). De ahí los dos papeles del derecho: “del derecho fundador se pide la acreditación en la victoria, y del derecho conservador que se someta a la limitación de no fijar nuevos fines. (...) no obstante, el derecho, una vez establecido, no renuncia a la violencia. Lejos de ello, sólo entonces se convierte verdaderamente en fundadora de derecho en el sentido más estricto y directo, porque este derecho no será independiente y libre de toda violencia, sino que será, en nombre del poder, un fin íntima y necesariamente ligado a ella. Fundación de derecho equivale a fundación de poder, y es, por ende, un acto de manifestación inmediata de la violencia. Justicia es el principio de toda fundación divina de fines; poder, es el principio de toda fundación mítica de derecho” (Benjamin, 1991, p. 39-40). Es más, la relación entre los dos tipos de violencia propias del derecho es antagónica: “esta ley de oscilación se basa en que, a la larga, toda violencia conservadora de derecho indirectamente debilita a la fundadora de derecho en ella misma representada, al reprimir violencias opuestas hostiles. Algunos de estos síntomas fueron tratados en el curso de la presente discusión. Esta situación perdura hasta que nuevas expresiones de violencia o las anteriormente reprimidas, llegan a predominar sobre la violencia fundadora hasta entonces establecida, y fundan un nuevo derecho en ruinas” (Benjamin, 1991, p. 44). Comentando estas ideas, Ruiz Gutiérrez (2013) sostiene que “la operación que consiste en crear, instituir el derecho, hacer la ley, no pudo haber sido autorizada por una legitimidad anterior; tiene más de un acto de fe, ni lógico ni ontológico, sino *místico*. (...) En el silencio encerrado en la estructura

regulación de la convivencia³⁶, lo que no ha de clausurar el espacio de aparición de los ciudadanos³⁷ ni superar injustificadamente los límites que le hayan sido impuestos por el acto de creación de esa comunidad (la constitución). Si eso se produce, la ciudadanía reaccionará, bien mediante asociaciones voluntarias que, aceptando la legalidad, recuperarán el poder del pueblo³⁸; o bien, mediante una forma más radical de acción: la revolución³⁹. Esta es una acción que debe cumplir unos requisitos muy concretos:

ni la libertad es, pues, resultado automático de la liberación, ni el nuevo orden es consecuencia automática del fin del antiguo. Sólo se puede hablar de revolución cuando la libertad está instituida, esto es, el concepto de libertad positiva remite a la capacidad coral de dar vida y de participar en un nuevo orden político (Birulés, 2002, p. 81)⁴⁰.

violenta del acto de fundación o de institución de la justicia legal consiste, pues, lo que Montaigne y Pascal llaman el *fundamento místico de la autoridad*" (p. 5).

- 36 "Difícilmente podría decirse que el apetito de cambio que el hombre experimenta haya cancelado su necesidad de estabilidad. Es bien sabido que el más radical de los revolucionarios se tornará conservador al día siguiente de la revolución" (Arendt, 1973, p. 86).
- 37 Ese fue el problema que planteó Jefferson: "cómo conservar el espíritu revolucionario una vez que la Revolución había concluido" (Arendt, 1988, p. 247).
- 38 "La desobediencia civil surge cuando un significativo número de ciudadanos ha llegado a convencerse o bien de que ya no funcionan los canales normales de cambio y de que sus quejas no serán oídas o no darán lugar a acciones ulteriores, o bien, por el contrario, de que el Gobierno está a punto de cambiar y se ha embarcado y persiste en modos de acción cuya legalidad y constitucionalidad quedan abiertas a graves dudas" (Arendt, 1973, p. 82). Ahora bien, esta es una reacción diferente a la revolución: "por eso la no violencia es la segunda característica generalmente aceptada de la desobediencia civil, y de ahí se deduce que la 'desobediencia civil no es revolución... El desobediente civil acepta, mientras el revolucionario rechaza, el marco de la autoridad establecida y la legitimidad general del sistema de leyes'" (Arendt, 1973, p. 84). Los desobedientes civiles, para Arendt, son una forma de asociación voluntaria que entronca muy bien con las tradiciones políticas americanas (Cf. Arendt, 1973, p. 103). Tampoco el movimiento estudiantil de los 60's es propiamente una revolución y, aunque posee elementos positivos, la alemana se muestra insegura acerca de su continuidad (Cf. Arendt, 1973, p. 205).
- 39 A pesar de la agitación y descontento que Arendt constata a finales de los 60's, no considera que la revolución esté cerca (Cf. Arendt, 1973, p. 207-208).
- 40 En cambio, Fanon (1963) considera que "la descolonización es siempre un fenómeno violento" (p. 30). Eso es así porque al colonizado "desde su nacimiento, le resulta claro que ese mundo estrecho, sembrado de contradicciones, no puede ser impugnado sino por la violencia absoluta" (p. 32). Y de ahí también que el sujeto revolucionario sea la masa de desposeídos: "es en esa masa, en ese pueblo de los cinturones de miseria, de las casas 'de lata', en el seno del *lumpen-proletariat* donde la insurrección va a encontrar su punta de lanza urbana. El *lumpen-proletariat*, cohorte de hambrientos destrribalizados, desclanizados, constituye una de las fuerzas más espontánea y radicalmente revolucionaria de un pueblo colonizado. (...) El *lumpen-proletariat* constituido y pesando con todas fuerzas sobre la 'seguridad' de la ciudad significa la podredumbre

Por ello la revolución es un acto diferente de la rebelión y de la violencia (Cf. Arendt, 1958, p. 228)⁴¹.

Vista desde el ángulo de la revolución, la relación entre el poder y la violencia adquiere un nuevo matiz:

en el concepto de revolución, entonces, conviven la violencia y la máxima realización de la política, es decir, que en la época moderna, la violencia y la política suelen hacer su aparición en estrecha vinculación. Y no sólo esto, sino que la violencia misma, en la medida que implica el final de una forma de gobierno, ha constituido la condición de posibilidad de aparición de la política y de la libertad. La violencia, parece decirnos Arendt, puede conducir a buen puerto en la medida en que el poder que surge de la reunión de los hombres pueda dirigirla hacia la libertad. La cuestión, entonces, no es eliminar la violencia de la vida política sino procurar que la violencia se mantenga subordinada al poder (Di Pego, 2006, p. 116).

En el mismo momento de constitución de una comunidad, el poder tiene que sostener y canalizar adecuadamente la violencia y sólo así podrá hablarse de revolución. Ello implica dos consecuencias. Primera que la revolución es el acto político por excelencia, el que pone en contacto con el origen (Cf. Arendt, 1988, p. 21). Segunda, que libertad y liberación son actos diferentes (Cf. Arendt, 1988,

irreversible, la gangrena, instaladas en el corazón del dominio colonial. Entonces los rufianes, los granujas, los desempleados, los vagos, atraídos, se lanzan a la lucha de liberación como robustos trabajadores. Estos vagos, esos desclasados van a encontrar, por el canal de la acción militante y decisiva, el camino de la nación. No se rehabilitan en relación con la sociedad colonial, ni con la moral del dominador. Por el contrario, asumen su incapacidad para entrar en la ciudad salvo por la fuerza de la granada o del revólver” (Fanon, 1963, p. 119-120).

- 41 Para algunos intérpretes de su obra, “Arendt confunde continuamente el plano *descriptivo* y el *normativo* en su relato de las revoluciones, sin que sepamos cuándo se sitúa en un nivel o en otro. Su modelo ideal de lo que es una revolución responde a uno de los objetivos principales de su teoría: definir qué es el espacio público y qué debe ser la política desde un punto de vista normativo” (Sánchez Muñoz, 2003, p. 285). E igualmente es criticada porque “su interpretación de esta tradición republicana que culmina en la Constitución de EEUU y que resurge sólo en contadas ocasiones —como en el caso de los consejos— no deja de ser una interpretación idealizada, que no tiene en cuenta ni las exclusiones de ese espacio público recién fundado —mujeres, negros y nativos— ni tampoco las influencias de otras corrientes —como el puritanismo— creando con ello una línea de tradición artificialmente ininterrumpida e idealizada. (...) Sin embargo, desde un punto de vista estrictamente histórico es más que dudoso que el proceso de independencia estuviese tan alejado de la violencia como afirma Arendt” (Sánchez Muñoz, 2003, p. 310-312). Además, hay que tener en cuenta que el sistema de consejos no es incompatible con el elitismo (Cf. Canovan, 1992, p. 238).

p. 30)⁴². La revolución como acto político es la experiencia del inicio, de la natalidad (Cf. Arendt, 1988, p. 35) y, en este sentido, como se vio antes, el rasgo propio de la política, del poder, es la creación y no la violencia:

pero ni la violencia ni el cambio pueden servir para describir el fenómeno de la revolución; sólo cuando el cambio se produce en el sentido de un nuevo origen, cuando la violencia es utilizada para constituir una forma completamente diferente de gobierno, para dar lugar a la formación de un cuerpo político nuevo, cuando la liberación de la opresión conduce, al menos, a la constitución de la libertad, sólo entonces podemos hablar de revolución (Arendt, 1988, p. 36).

Este es el núcleo de las diferencias que Arendt establece entre la Revolución francesa y la Revolución americana.

Son muchos los que han criticado la visión idealizada de la Revolución americana presentada por la alemana. Arendt, por su parte, sostiene que “en realidad, más que pobreza lo que no existía en la escena americana era la miseria y la indigencia⁴³ (...) El problema que planteaban no era social, sino político, y se refería a la forma de gobierno, no a la ordenación de la sociedad” (Arendt, 1988, p. 69). La Revolución americana parte de un grupo de personas con experiencia política y se realiza por motivos políticos. Por ello, aunque había problemas sociales, no se buscó solucionarlos políticamente, lo cual, para Arendt, es correcto porque

42 Ello supone que la liberación se vincula con la cuestión social, mientras que la revolución lo está con lo político, y esa es una de las diferencias entre la Revolución americana y la francesa (Cf. Arendt, 1988, p. 25, p. 62). Y ello es así porque cuando los problemas económicos y financieros hacen su aparición en la esfera política la hacen reventar (Cf. Arendt, 1988, p. 92).

43 Y un poco más adelante, simplemente confirma que ella era consciente de la realidad americana: “desde entonces la pasión de la compasión ha obsesionado e inspirado a los mejores hombres de todas las revoluciones, siendo la americana la única revolución donde la compasión no desempeñó papel alguno en la motivación interna de sus actores. Si no fuera por la existencia de la esclavitud negra en América, se estaría tentando de explicar este sorprendente hecho a base exclusivamente de la prosperidad americana, de la ‘igualdad hermosa’ de Jefferson o del hecho de que América fue, según expresión de William Penn, ‘un país para el hombre pobre y honrado’. Como quiera que sea, hemos de preguntarnos si la bondad del país, del hombre pobre blanco no dependía en grado considerable del trabajo y de la miseria de los negros; a mediados del siglo XVIII, había aproximadamente 400.000 negros junto a 1.850.000 blancos y, aunque carecemos de estadísticas dignas de crédito, podemos estar seguros de que el porcentaje de población que vivía en condiciones de miseria e indigencia absolutas era menor en los países del Viejo Mundo. La única conclusión que puede sacarse de esto es que la esclavitud significa una vida más tenebrosa que la pobreza; quien era ‘totalmente ignorado’ era el esclavo, no el pobre” (Arendt, 1988, p. 72).

considera que la solución a un problema social no es político⁴⁴. Lo que se aprende de la experiencia de la Revolución americana es, por tanto, que el núcleo de la revolución, como el de la política, es la libertad pública:

su libertad pública no era un fuero interno al que los hombres podían escapar a voluntad de las presiones del mundo, ni era tampoco el *liberum arbitrium* que permite a la voluntad escoger entre diversas alternativas. Para ellos, la libertad sólo podía existir en lo público; era una realidad tangible y secular, algo que había sido creado por los hombres para su propio goce, no un don o una capacidad, era el espacio público construido por el hombre o la plaza pública que la Antigüedad ya había conocido como el lugar donde la libertad aparece y se hace visible a todos (Arendt, 1988, p. 123-124).

De ahí que también sea competencia de la política la conservación de ese espacio público⁴⁵, y es aquí donde reside el mayor problema: “esta segunda tarea de la revolución, el afianzamiento del espíritu que inspiró al acto de fundación, la realización del mismo —una tarea que, como veremos, fue considerada especialmente por Jefferson como de suma importancia para la supervivencia del nuevo cuerpo político— se frustró casi desde el principio” (Arendt, 1988, p. 126). Esta es la crisis de la República (Cf. Arendt, 1988, p. 138-139), crisis que está vinculada a la relación que se crea entre poder constituyente y poder constituido, pues la revolución como acto fundacional creará la constitución, que tendrá que ser refrendada por el pueblo⁴⁶.

44 “En esto consistió la esencia de la esclavitud (...) la negación de la antigua y terrible verdad de que sólo la violencia y el gobierno sobre otros hombres podía liberar a unos cuantos. Hoy estamos en condiciones de afirmar que nada era tan inadecuado como intentar liberar a la humanidad de la pobreza por medios políticos; nada sería más inútil y peligroso” (Arendt, 1988, p. 114).

45 “El error fundamental de esta teoría es que no distingue entre liberación y libertad; no hay nada más inútil que la rebelión y la liberación, cuando no van seguidas de la constitución de la libertad recién conquistada. En efecto, ‘ni la moral, ni la riqueza, ni la disciplina de los ejércitos, ni el conjunto de todas estas cosas, se logrará sin una constitución’ (John Adams). Aun cuando resistamos la tentación de identificar la revolución con la lucha por la liberación, en vez de identificarla con la fundación de la libertad, aún tenemos por delante otra dificultad, más grave para nosotros; consiste en que las nuevas constituciones revolucionarias tienen muy poco, en su forma y en su contenido, de nuevas y, menos aún, de revolucionarias. La idea de gobierno constitucional no es, desde luego, en ningún sentido revolucionaria en su contenido o en su origen; no significa otra cosa que un gobierno limitado por el Derecho y la salvaguardia de las libertades civiles mediante garantías constitucionales, según las enumeraban las diversas declaraciones de derechos que fueron incorporados en las nuevas constituciones y que se consideran a menudo como su parte más importante; no fueron concebidos para instituir los nuevos poderes revolucionarios del pueblo, sino, por el contrario, se creyeron necesarios, para limitar el poder del gobierno, incluso en los cuerpos políticos de nueva fundación” (Arendt, 1988, p. 144).

46 “Una constitución no es el acto de un gobierno, sino de un pueblo que constituye un gobierno. Por eso, hubo necesidad, en Francia y en Estados Unidos, de convocar asambleas constituyentes y convenciones especiales cuya única tarea consistía en redactar un proyecto de constitución;

Por ello la teórica política insiste en que “es obvia la diferencia existente entre la constitución que es resultado de un acto del gobierno y la constitución mediante la cual el pueblo constituye un gobierno” (Arendt, 1988, p. 148)⁴⁷. Igualmente incide en la necesidad de derivar el poder y el derecho de fuentes diferentes:

no puede desconocerse el éxito que acompañó a la Revolución americana. Se produjo en un país que no conocía la pobreza de las masas y en un pueblo que tenía una amplia experiencia de gobierno autónomo; no hay duda que fue una gran cosa que la revolución surgiese de un conflicto con una ‘monarquía limitada’. En el gobierno del rey y del Parlamento del que se desprendieron las colonias no existía una *potestas legibus soluta*, ningún poder desligado de las leyes. Por ello, los redactores de las constituciones americanas, aunque sabían que tenían que establecer una nueva fuente del Derecho y proyectar un nuevo sistema de poder, nunca se sintieron tentados de hacer derivar Derecho y poder de un origen común. Para ellos, el asiento del poder se encontraba en el pueblo, pero la fuente del Derecho iba a ser la Constitución, un documento escrito, una entidad objetiva y duradera que, sin duda, podía concebirse de mil modos distintos e interpretarse de formas muy diversas y que podía cambiarse y reformarse de acuerdo a las circunstancias, pero que, sin embargo, nunca fue concebida como un estado de ánimo, como la voluntad (Arendt, 1988, p. 160)⁴⁸.

por eso, también, hubo necesidad de defender el proyecto elaborado y de someterlo al pueblo, así como de debatir, párrafo por párrafo, todos los artículos de la Confederación, en las asambleas municipales y, posteriormente, los artículos de la Constitución en los congresos de los Estados” (Arendt, 1988, p. 146-147).

47 Arendt aclara algo más esto: “en forma esquemática, se pueden enumerar del modo siguiente las principales diferencias existentes entre estos dos tipos de contratos: el contrato mutuo mediante el cual los individuos se vinculan a fin de formar una comunidad se basa en la reciprocidad y presupone la igualdad; su contenido real es una promesa y su resultado es ciertamente una ‘sociedad’ o ‘coasociación’, en el antiguo sentido romano de *societas*, que quiere decir alianza. Tal alianza acumula la fuerza separada de los participantes y los vincula en una nueva estructura de poder en virtud de ‘promesas libres y sinceras’. De otro lado, en el llamado contrato social suscrito entre una determinada sociedad y su gobernante, estamos ante un acto ficticio y originario de cada miembro, en virtud del cual entrega su fuerza y poder aislados para constituir un gobierno; lejos de obtener un nuevo poder, mayor eventualmente del que ya poseía, cede su poder real y, lejos de vincularse mediante promesas, se limita a manifestar su ‘consentimiento’ a ser gobernado por el gobierno, cuyo poder se compone de la suma total de fuerzas que todos los individuos le han entregado y que son monopolizadas por el gobierno para el supuesto beneficio de todos los súbditos. Por lo que se refiere al individuo, es evidente que gana tanto poder con el sistema de promesas mutuas como pierde cuando presta su consentimiento a que el poder sea monopolizado por el gobernante” (Arendt, 1988, p. 174-175).

48 Esa es la diferencia entre poder y autoridad: “los hombres de la Revolución (...) [s]abían que el principio de *potestas in populo* es capaz de inspirar una forma de gobierno a condición de añadir, como hicieron los romanos, *auctoritas in sensatu* (la autoridad reside en el senado), de tal forma

Por último, esta diferencia conduce al problema del absoluto (Cf. Arendt, 1973, p. 161). Para solucionarlo, Jefferson, según Arendt, opta por la revolución permanente (Cf. Arendt, 1973, p. 243). Es decir, Jefferson no percibía la constitución como inmutable y creía que era necesario que cada cierto tiempo se produjeran rebeliones y revoluciones. En el fondo, de lo que se trata es de recuperar una acción política que no se identifica con la soberanía ni con el Estado⁴⁹, sino que se asienta sobre dos pilares claves: el sistema federal, “cuya ventaja consiste en que el poder no se ejerce ni desde arriba ni desde abajo, sino que es dirigido horizontalmente para que las unidades federales frenen y controlen mutuamente sus poderes” (Arendt, 1973, p. 231)⁵⁰, y el sistema de consejos:

que, como sabemos, ha perecido cada vez y en cada lugar, destruido, bien directamente por las burocracias de las Naciones-Estado, bien por las maquinarias de partido. No puedo decir si este sistema es una pura utopía: en cualquier caso sería una utopía del pueblo, no la utopía de los teóricos y de las ideologías. Me parece, sin embargo, la única alternativa que ha aparecido en la Historia y que ha reaparecido una y otra vez. La organización espontánea de los sistemas de consejos se verificó en todas las Revoluciones, en la Revolución francesa, con Jefferson en la Revolución americana, en la Comuna de París, en las revoluciones rusas, tras las revoluciones en Alemania y Austria después del final de la primera guerra mundial y, finalmente, en la Revolución húngara. Aún más: jamás llegaron a existir como consecuencia de una tradición o teoría conscientemente revolucionarias, sino que surgieron de forma enteramente espontánea en cada ocasión, como si jamás hubiera existido nada semejante. Por eso, el

que el gobierno se compone, a la vez, de poder y autoridad o, como dijeron los romanos, *senatus populusque Romanus*” (Arendt, 1988, p. 184).

49 Aunque Arendt es más bien ‘moderada’: “pienso no tanto en un concepto diferente del Estado como en la necesidad de cambiar éste. Lo que nosotros llamamos el ‘Estado’ no se remonta a antes de los siglos XV y XVI, y lo mismo cabe decir del concepto de soberanía” (Arendt, 1973, p. 230).

50 Es este sistema federal el que, según Arendt evita ser atrapado en el círculo vicioso de *pouvoir constituant* y *pouvoir constitué* (Cf. Arendt, 1988, p. 169). Es más, sostiene que “es inútil la búsqueda de un absoluto con que romper el círculo vicioso en el que queda atrapado inevitablemente todo origen, debido a que este ‘absoluto’ reside en el propio acto de dar origen a algo. En cierto sentido, siempre se ha sabido esto, aunque nunca llegó a expresarse en un pensamiento conceptual por la sencilla razón de que el origen, anterior a la era revolucionaria, siempre ha estado cubierto por el misterio y ha sido objeto de especulación. La fundación que ahora, por primera vez, se había producido a la luz del día y de la que podían dar testimonio todos los que se hallaban presentes, había sido, durante miles de años, objeto de las leyendas fundacionales en las que la imaginación trataba de penetrar en un pasado y llegar hasta un acontecimiento al que la memoria no alcanzaba” (Cf. Arendt, 1988, p. 210-211).

sistema de consejos parece corresponder a la verdadera experiencia de la acción política y surgir de ésta (Arendt, 1973, p. 232)⁵¹.

Pero el modo en el que se articulan y toman forma los consejos, como toda otra asociación política, queda abierto⁵². Es decir, el poder reside en el pueblo que, al constituirse a sí mismo mediante un acto político y fundacional, establece un marco constitucional flexible que conservará y permitirá aumentar lo ganado (autoridad), pero nunca a costa del ejercicio libre y participativo del poder constituyente que el pueblo podrá reclamar siempre que la institucionalización de la acción política se degrade o clausure oscureciendo el espacio público de aparición.

3. El derecho como autoridad y capacidad de juzgar

El papel del derecho, como se ha visto hasta aquí, queda vinculado en el pensamiento arendtiano, por una parte, a la famosa división de poderes expuesta en la obra de Montesquieu, en la que ocupa concretamente el lugar del poder judicial o autoridad. Estamos, por tanto, situados en el ámbito del poder constituido, en el modo en el que el poder debe estar dividido. En este sentido, no hay en la obra de Arendt indicaciones explícitas sobre cómo deba realizarse esa división, ni sobre cómo haya de articularse el poder judicial. Lógicamente, esto queda en manos de cada comunidad. En cambio, Arendt dedica un texto a la autoridad, incluido en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política* (1996, p. 101-153). La alemana comienza sentenciando que “la autoridad se ha esfumado del

51 Esta apuesta por la democracia directa no está, sin embargo, separada de la posibilidad de que se dé un elitismo político (Cf. Arendt, 1973, p. 234). Arendt tiene muy clara la oposición que se ha dado entre los consejos y los partidos (Cf. Arendt, 1988, p. 272, p. 274, p. 275). Y considera que su función es clave: “los consejos, celosos de su capacidad para la acción y para la configuración de la opinión, estaban llamados a descubrir la divisibilidad del poder así como su consecuencia más importante: la necesaria separación de poderes dentro del gobierno” (Arendt, 1988, p. 277). Sánchez Muñoz (2003) explica que “no debemos interpretar, sin embargo, como algún autor ha querido deducir —a mi juicio erróneamente—, que con ello Arendt esté apostando por la eliminación del sistema de partidos. Su afirmación de los consejos supone una crítica a los partidos por su estructura oligárquica y por su empobrecimiento de la acción política y de la posibilidad de la participación ciudadana. Y esta crítica, por otro lado, está en consonancia con el momento intelectual en el que ella escribe *Sobre la revolución*, un momento de afirmación de la democracia participativa en los Estados Unidos” (p. 74).

52 “Podría resultar tentador ampliar las competencias de los consejos, pero es mucho más prudente decir con Jefferson: ‘Instituyámoslos con un propósito definido; pronto mostrarán ser los instrumentos más adecuados para otros objetivos’; los instrumentos más adecuados, por ejemplo, para disolver la sociedad de masas moderna, con su tendencia peligrosa a la formación de movimientos de masas pseudo-políticos, o los instrumentos más naturales y adecuados para conferir arraigo popular a una ‘élite’ que no es elegida por nadie, sino que se constituye a sí misma” (Arendt, 1988, p. 289).

mundo moderno” (Arendt, 1996, p. 101)⁵³. Y a continuación se propone rastrear el origen y significado de esta noción. Respecto a su significado y papel es muy clara estableciendo, como ya se señaló, una diferencia entre la autoridad, el poder y la violencia; diferencia que explica en estos términos:

la autoridad siempre demanda obediencia y por este motivo es corriente que se la confunda con cierta forma de poder o de violencia. No obstante, excluye el uso de medios externos de coacción: se usa la fuerza cuando la autoridad fracasa. Por otra parte, autoridad y persuasión son incompatibles, porque la segunda presupone la igualdad y opera a través de un proceso de argumentación. Cuando se utilizan los argumentos, la autoridad permanece en situación latente. Ante el orden igualitario de la persuasión se alza el orden autoritario, que siempre es jerárquico. Si hay que definirla, la autoridad se diferencia tanto de la coacción por la fuerza como de la persuasión por argumentos (Arendt, 1996, p. 102-103).

Es decir, la autoridad tiene su modo de actuación y su ámbito propio. Respecto a su origen e historia, Arendt señala, en primer lugar, el desprestigio de esta noción en el ámbito político debido a “la identificación liberal del totalitarismo con el autoritarismo” (Arendt, 1996, p. 107)⁵⁴. Una vez despejada esta confusión, y, por tanto, liberada la posibilidad de dar un valor diferente a la autoridad, Arendt indaga en la historia del pensamiento político para recuperar su sentido. Así afirma que tanto el término como el concepto son de origen romano, aunque en el mundo griego, especialmente con Platón y Aristóteles, hubo intentos de “introducir algo semejante a la autoridad en la vida pública de la *pólis* griega” (Arendt, 1996, p. 115). El problema es que la noción de autoridad, por definición, implica la de obediencia (en la libertad) y la política no se puede entender como obediencia, como soberanía ni como mando de unos hombres sobre otros. De ahí que para pensar el papel de la noción de autoridad en la política tanto Platón como, en menor medida, Aristóteles, acudieran a ejemplos de la vida privada y doméstica, lo que supone un grave error⁵⁵. Ante esta visión de la política,

53 Para la teórica política la crisis de la autoridad tiene un origen político (Cf. Arendt, 1996, p. 101).

54 Por su parte, la alemana rechaza esta asimilación, pues ambas son formas de gobierno muy diferentes (el gobierno autoritario tiene la estructura de una pirámide y el totalitario el de una cebolla (Cf. Arendt, 1996, p. 108-109) y, además, el totalitarismo no se asienta, como sí lo hace cualquier régimen autoritario, en la autoridad como algo externo y superior al propio poder: “de esta fuente, de esta fuerza externa que trasciende el campo político, siempre derivan las autoridades su ‘autoridad’, es decir, su legitimidad, y con respecto a ella miden su poder” (Arendt, 1996, p. 107).

55 Platón ofrece diferentes opciones, entre las cuales la más famosa es la del rey-filósofo. Pero, al final de su vida, otorga la autoridad a las leyes, que exigen una obediencia impersonal. Aristóteles, por su parte, acudió a la diferencia de edad, a la diferencia entre mayores y jóvenes, que tendría sentido en educación, pero no en política (Cf. Arendt, 1996, p. 116-131).

Arendt insiste en que la política es acción libre, acción concertada. Y es en este sentido principal de la acción política —la revolución— donde los romanos situaron el papel de la autoridad:

en el corazón de la política romana, desde el principio de la República hasta casi el fin de la época imperial, se alza la convicción del carácter sacro de la fundación, en el sentido de que una vez que algo se ha fundado conserva su validez para todas las generaciones futuras. El compromiso político significa ante todo la custodia de la fundación de la ciudad de Roma (Arendt, 1996, p. 131)⁵⁶.

Es justo este papel de la autoridad como capacidad de conservar y aumentar la fundación, es decir, el momento político por excelencia, el que otorga el sentido principal del derecho como autoridad suprema que interpreta y hace cumplir la constitución y las leyes⁵⁷. En este caso, a diferencia del modelo romano en el que la autoridad se vinculaba a la tradición, que remitía al pasado, a la transmisión de generación en generación de lo que sabían los antepasados que habían sido testigos y/o protagonistas de la fundación, en el caso de los gobiernos democráticos modernos la autoridad remite más bien a un documento escrito, a la constitución⁵⁸. De este modo, Arendt asienta la importancia de la autoridad y señala que lo que está en juego es la convivencia entre los seres humanos:

56 Y añade: “en este contexto aparecieron, en su origen, la palabra y el concepto de autoridad. El sustantivo *auctoritas* deriva del verbo *augere*, ‘aumentar’, y lo que la autoridad o los que tiene autoridad aumentan constantemente es la fundación. Los provistos de autoridad eran los ancianos, el Senado o los *patres*, que la habían obtenido por su ascendencia y por transmisión (tradición) de quienes habían fundado todas las cosas posteriores, de los antepasados, a quienes los romanos llamaban *maiores*. (...) La autoridad, a diferencia del poder (*potestas*), tenía sus raíces en el pasado, pero en la vida real de la ciudad ese pasado no estaba menos presente que el poder y la fuerza de los vivos” (Arendt, 1996, p. 133).

57 “Como la ‘autoridad’, el aumento que el Senado debe añadir a las decisiones políticas, no es poder, nos parece que se trata de algo curiosamente evasivo e intangible, que en este aspecto tiene cierta similitud con la rama judicial del gobierno de la que hablaba Montesquieu, un poder al que llamó ‘*en quelque façon nulle*’ (‘en cierto sentido nulo’) y que sin embargo constituye la autoridad suprema en los gobiernos constitucionales” (Arendt, 1996, p. 134).

58 “Las revoluciones de la época moderna parecen esfuerzos gigantescos para reparar esos ci-mientos, para renovar el hilo roto de la tradición y para restaurar, fundando nuevos cuerpos políticos, lo que por tantos siglos dio a los asuntos de los hombres cierta medida de dignidad y grandeza. Sólo uno de esos intentos, la Revolución Americana, tuvo éxito: los padres fundadores, como aún los llamamos —hecho muy definitorio—, establecieron una nueva institución política sin violencia y con la ayuda de una constitución” (Arendt, 1996, p. 152). Arendt, por su parte, establece una diferencia en el papel que jugaba la autoridad en Roma, donde cumplía una función política y consistía en dar consejo, y en la república americana, donde su función es legal y consiste en interpretar (Cf. Arendt, 1988, pp. 206-207).

vivir en un campo político sin autoridad y sin la conciencia paralela de que la fuente de autoridad trasciende al poder y a los que están en el poder, significa verse enfrentado de nuevo —sin la fe religiosa en un comienzo sacro y sin la protección de las normas de comportamiento tradicionales y, por tanto, obvias— con los problemas elementales de la convivencia humana (Arendt, 1996, p. 153).

Como ya se señaló en el apartado anterior, Arendt quiere evitar el círculo vicioso de la legitimación del poder remitiendo su origen al mismo acto concertado, con lo que estaría evitando cualquier referencia a un absoluto en política. Y, a la vez, desea conservar el sentido que la autoridad tiene en todo gobierno democrático, en el que la división de poderes permite adjudicar esta cualidad al poder judicial.

Por otra parte, esta necesidad de enfrentarse con los problemas de la convivencia de los distintos es, justamente, lo que entronca con otro de los rasgos del derecho: la capacidad de juzgar. En el caso concreto del juicio como tribunal de justicia, se trata de la competencia para juzgar crímenes. Y esta es una de las funciones fundamentales del derecho en toda comunidad humana. Ello significa que la comprensión del derecho como juicio remite a la reflexión arendtiana sobre el juicio como una de las facultades propias de la vida del espíritu (junto al pensamiento y la voluntad). El problema más importante al abordar estos temas es que se trata de una dimensión inconclusa y más bien parcelada de la obra de la alemana, lo que ha llevado a lecturas muy diferentes. En este trabajo se presentarán sintéticamente, los aspectos generales que nos permitirán llegar al juicio concreto de Eichmann, uno de los juicios que Arendt analiza en sus obras (también dedica un texto a los juicios de Frankfurt).

En los textos de los años 60, Arendt se enfrenta al juicio desde dos puntos de vista: el del actor y el del espectador. Esta es una cuestión que ha generado un gran debate y que es difícil de resolver dado el carácter inacabado de esta dimensión del pensamiento arendtiano. Son varios los estudiosos de la obra arendtiana que siguen afirmando que hay un cambio de perspectiva sobre el juicio: en los primeros años 70, la alemana pasaría del acto de juzgar el actor político en el espacio público a la contemplación crítica del espectador (Cf. Beiner, 1987). Otros, en cambio, no creen que se dé tal cambio (Cf. Villa, 1999b). Dejando de lado este problema, que no afecta al núcleo de este texto, comenzaré por el juicio del actor. La alemana insiste en que el juicio del actor afronta el futuro, a diferencia del juicio del espectador, centrado en el pasado; y en que el rasgo distintivo de este juicio reside en que constituye a quien lo lleva a cabo como

persona frente al impersonal sujeto burocrático (Cf. Arendt, 2007a, p. 124)⁵⁹. El sujeto que no piensa ni juzga sus acciones antes de cometerlas, que únicamente cumple órdenes y sigue consignas, se envuelve en una impersonalidad que parece ponerlo a salvo de su responsabilidad⁶⁰. Frente a esta supuesta irresponsabilidad, uno de los cometidos del proceso judicial es devolver su ser personal al sujeto que es juzgado y determinar la culpa de cada uno. A pesar de la polémica que generó su obra sobre Eichmann, Arendt sostuvo que su carácter irreflexivo no le exonera de sus actos ni su terrible banalidad convierte en triviales los crímenes que cometió⁶¹. La responsabilidad de Eichmann por sus actos, como la de cualquier otro, es personal y debe, en el juicio, responder por lo que hizo. En varios textos, Arendt manifiesta su rechazo de la idea de culpa colectiva, ya que donde todos son culpables, nadie lo es. Para ella aceptar esa supuesta culpabilidad colectiva sería conceder una victoria al nazismo (Cf. Arendt, 2005, p. 122, p. 125). La culpa es siempre personal y el procedimiento judicial puede convertir de nuevo en persona a quien se consideraba una simple pieza del engranaje.

Los análisis más detallados sobre este tipo de juicio los realiza Arendt precisamente a raíz del juicio a Eichmann, a quien acusa de incapacidad para pensar, que no estupidez. Eichmann, en lugar de pensar por sí mismo, cumple órdenes y repite fórmulas y *slogans*:

hace algunos años, en mi reportaje sobre el proceso de Eichmann en Jerusalén, hablé de ‘la banalidad del mal’, y con esta expresión no aludía a una teoría o una doctrina, sino a algo absolutamente fáctico, al fenómeno de los actos criminales, cometidos a gran escala, que no podían ser imputados a ninguna particularidad de maldad, patología o convicción ideológica de la gente, cuya única nota distintiva personal era quizás una extraordinaria superficialidad. Sin embargo, a pesar de lo monstruoso de los actos, el agente no era un monstruo ni un demonio, y la única característica específica que se podía detectar en su pasado, así como en su conducta a lo largo del juicio

59 De ahí que Arendt asentase con contundencia que “el objeto del juicio fue la actuación de Eichmann, no los sufrimientos de los judíos, no el pueblo alemán, ni tampoco el género humano, ni siquiera el antisemitismo o el racismo” (Arendt, 1999, p. 15).

60 “Desde luego, la población, en general, y los miembros del partido, específicamente, conocen todos los hechos generales: que existen campos de concentración, que desaparecen personas, que son detenidas personas inocentes; al mismo tiempo, cada persona en un país totalitario sabe también que el mayor delito es hablar si quiera de estos ‘secretos’. Considerando que un hombre depende para su conocimiento de la afirmación y de la comprensión de sus semejantes, esta información, generalmente compartida, pero individualmente guardada y nunca comunicada, pierde su realidad y asume la naturaleza de una simple pesadilla” (Arendt, 2006a, p. 586).

61 A pesar de que en *Los orígenes del totalitarismo* utiliza la expresión kantiana “el mal radical”, en las obras posteriores afirma que el mal no es radical (Cf. Arendt, 2007a, p. 111).

y del examen policial previo fue algo enteramente negativo: no era estupidez, sino una curiosa y absolutamente auténtica incapacidad para pensar (Arendt, 2007a, p. 161)⁶².

Frente a esto, Arendt sostiene que todo ser humano tiene que pensar por sí mismo y juzgar antes de actuar. El no pensar en los asuntos morales y políticos conduce a dejarse llevar, a adherirse a las normas y reglas vigentes. De ahí que el gran ‘malhechor’, en estas circunstancias, sea el padre de familia, que busca dotar de seguridad a los suyos y evita adoptar una postura personal ante lo que sucede y en lo que participa (Cf. Arendt, 2005, p. 128, p. 130).

Ante este hombre irreflexivo que no juzga, Arendt considera que es sumamente importante delimitar qué es el juicio y de él dice que, aunque muy vinculado con el pensar, es una facultad diferente (Cf. Arendt, 2002, p. 215). El juicio es un talento que no se puede enseñar, sino que se adquiere ejercitándolo, y nunca se realiza por medio de operaciones lógicas (Cf. Arendt, 2003, p. 16-17). El fundamento del juicio es el sentido común, que integra en una comunidad y otorga un valor intersubjetivo al juicio, pues cuenta con el punto de vista de los otros (Cf. Arendt, 2007a, p. 145)⁶³. Arendt afirma que los rasgos más prominentes del juicio son su carácter representativo (la imaginación que se prepara para ir de visita y ponerse en el lugar de los otros) y plural o intersubjetivo, propio de los seres humanos que viven en comunidad (sentido común) (Cf. Arendt, 2003, p. 145)⁶⁴. Esta mentalidad ampliada permite, según Arendt, liberarse de los intereses privados y alcanzar la imparcialidad. El juicio, por otra parte, trata siempre con los particulares como particulares “sin subsumirlos bajo reglas generales que se enseñan y se aprenden hasta que se convierten en hábitos que pueden ser sustituidos por otros hábitos

62 Aclarando más el modo en el que veía a Eichmann, Arendt dice: “también comprendo que el subtítulo de la presente obra pueda dar lugar a una auténtica controversia, ya que cuando hablo de la banalidad del mal lo hago solamente a un nivel estrictamente objetivo, y me limito a señalar un fenómeno que, en el curso del juicio, resultó evidente. Eichmann no era un Yago ni era un Macbeth, y nada pudo estar más lejos de sus intenciones que ‘resultar un villano’, al decir de Ricardo III. Eichmann carecía de motivos, salvo aquellos demostrados por su extraordinaria diligencia en orden a su personal progreso. Y, en sí misma, tal diligencia no era criminal; Eichmann hubiera sido absolutamente incapaz de asesinar a su superior, para heredar su cargo. Para expresarlo en palabras llanas, podemos decir que Eichmann, sencillamente, no supo jamás lo que se hacía” (Arendt, 1999, p. 433-434).

63 Arendt añade: “después siguen las máximas de este *sensus communis*: pensar por uno mismo (la máxima de la Ilustración); situarse con el pensamiento en el lugar del otro (la máxima de la mentalidad ‘amplia’); y la máxima del pensamiento consecuente: estar de acuerdo con uno mismo (*‘mit sich selbst Einstimmung denken’*)” (Arendt, 2003, p. 131).

64 Estos rasgos del juicio remiten al papel de la identidad narrativa, ya que quien narra la historia es el espectador, no el actor, y, al hacerlo, realiza un juicio.

y reglas” (Arendt, 2005, p. 184). Se trata, por tanto, de opiniones que, como tales, no son ni pueden ser autoevidentes y cuya validez depende del libre acuerdo o consentimiento. Estos son los rasgos generales del juicio que, por tanto, estarán presentes en el juicio que se realiza en todo tribunal de justicia.

Para Arendt, comprender el mundo en el que se vive es una necesidad humana y comprender supone juzgar, lo que remite, una vez que ha tenido lugar la catástrofe, por una parte, a la necesidad de tiempo para digerir lo que “nunca debería haber sucedido” (Arendt, 2007a, p. 80); por otra, a la necesidad de juzgarlo, sabiendo que lo acontecido ha demolido las normas habituales y las reglas generales; y, por último, a la dificultad de reconciliarse, lo que exige considerar el horror en su dimensión moral y jurídica:

en su momento, el horror mismo, en su pura monstruosidad, parecía, no sólo para mí, sino para otros muchos, trascender todas las categorías morales y hacer saltar por los aires toda norma de derecho; era algo que los hombres no podían ni castigar suficientemente ni perdonar en absoluto (Arendt, 2007a, p. 54)⁶⁵.

A pesar de que el derecho no tenga la capacidad de ‘resolver’ ni de reparar completamente lo que ha sucedido, es imprescindible juzgar lo que ha pasado desde el punto de vista del espectador y buscar la comprensión de esas atrocidades (Cf. Arendt, 2007a, p. 41). Además, salvar del olvido lo acontecido se convierte en una exigencia de primer orden, ya que el totalitarismo se propuso enterrar el pasado en los pozos del olvido (Cf. Arendt, 2006a, p. 585). Arendt destaca, por una parte, la dificultad de reconciliarse con el mundo tras Auschwitz (Cf. Arendt, 2005, p. 444) y, por otra, la necesidad de narrar el horror, que es lo único que permite pensarlo (Cf. Kristeva, 2001, p. 44), y lo hace soportable (Cf. Arendt, 1992, p. 90). El problema no reside únicamente en que ha sucedido algo que nunca tendría que haber acontecido, lo que obviamente dificulta la reconciliación con ese mundo. Lo más grave es que tal horror ha mostrado que la ética son costumbres y usos, que han sido demolidos dos veces (Arendt, 2007a, p. 76, p. 79)⁶⁶. De ahí la pérdida de

65 Tras los juicios de Nüremberg y de Jerusalén, la cuestión pareció cerrada, lo que impidió “llegar a comprender que el derecho no había agotado el problema, sino que más bien este era tan enorme que ponía en tela de juicio al derecho mismo y le llevaba a la propia ruina” (Agamben, 2000b, p. 18).

66 Por eso establece que “la actitud del pueblo alemán hacia su pasado, que tanto ha preocupado a los expertos en la materia durante más de quince años, difícilmente pudo quedar más claramente de manifiesto: el pueblo alemán se mostró indiferente, sin que, al parecer, le importara que el país estuviera infestado de asesinos de masas, ya que ninguno de ellos cometería nuevos asesinatos por su propia iniciativa (...) Una cosa es sacar a los criminales y asesinos de sus madrigueras, y otra descubrirlos ocupando destacados lugares públicos, es decir, hallar en puestos

la seguridad de que la moral es algo que va de suyo, y la crisis de los principios morales, que deja al pensar sin barandillas en las que apoyarse, lo que exige que se lleve a cabo un juicio reflexionante, es decir, un juicio que no cuenta ya con categorías universales, sino que se mueve en lo particular, en la brecha entre el pasado y el futuro. De ahí la importancia de que un juicio de estas características cumpla las condiciones que ella ha señalado a todo juicio: imparcialidad, intersubjetividad y sentido común.

Arendt desarrolla estas cuestiones principalmente en sus trabajos de los años 70 en los que aborda el juicio desde el punto de vista del espectador, que es quien está en mejores condiciones de juzgar porque no toma parte activa y tiene una visión global (Cf. Arendt, 2007a, p. 41). Pero este espectador no está totalmente separado del mundo, pues tiene presente la comunidad. De ahí que Arendt privilegie en el juicio, desde el punto de vista del espectador, la imparcialidad y vea al espectador como un juez (Cf. Arendt, 2003, p. 80, p. 83, p. 106). Es decir, se trata de un espectador comprensivo que realiza un juicio histórico y hermenéutico. En el tratamiento del juicio del espectador, que está vinculado a la comprensión y a la narración, nos encontramos nuevamente con un pensar representativo que tiene en cuenta los otros puntos de vista y con un juicio que debe abordar el pasado sin categorías preconcebidas, pues el totalitarismo ha demolido todos los criterios de juicio. La principal diferencia con el juicio de actor es que el del espectador es desinteresado, lo que le acerca a la contemplación. A pesar de esa mayor relevancia de los aspectos contemplativos, este juicio sigue siendo plural, ya que el espectador existe siempre en un espacio que es verdaderamente político. Este juicio es, por otra parte, la forma de reconciliarse con el mundo, sabiendo que la reconciliación no es el perdón y requiere el juicio propio de los tribunales de justicia. Habitar un mundo humano es comprenderlo y juzgarlo.

De ahí la necesidad, personal y teórica, que sintió Arendt de asistir al juicio a Eichmann celebrado en Jerusalén en 1961. Para ella era, en primer lugar, imprescindible no perder de vista que “la finalidad de todo proceso es hacer justicia, y nada más” (Arendt, 1999, p. 383). Por ello su reportaje, y posterior libro, se muestra tan crítico con las condiciones del proceso y los problemas jurídicos que están imbricados, según su opinión, en un juicio de estas características. Es oportuno recordar, en primer lugar, una serie de conclusiones que ella extrajo del mismo: la conveniencia de crear nuevas instituciones que sean capaces de regular o canalizar por medios políticos y diplomáticos los conflictos. La necesidad de redactar nuevas legislaciones del Derecho internacional añadiendo delitos como el genocidio y los crímenes contra la humanidad, junto con las instituciones

de la administración, federal y estatal, y, en general, en cargos públicos, a infinidad de ciudadanos que habían hecho brillantes carreras bajo el régimen de Hitler” (Arendt, 1999, p. 31-33).

internacionales encargadas de juzgarlos (*Cf.* Arendt, 1999, p. 414-415, p. 435). La urgencia de llevar a cabo una reflexión sobre el mal producido que afronte el tema de la colaboración, la participación, la responsabilidad y la culpa.

En segundo lugar, es clave presentar las dificultades o problemas en los que ella insiste más: el juicio sienta en el banquillo a un criminal que ha sido secuestrado en Argentina y ha sido sacado de ese país drogado y contra su voluntad, lo que atenta, en primer lugar, contra la soberanía del país latinoamericano (*Cf.* Arendt, 1999, p. 398). Además, el criminal era alemán y había cometido sus delitos en Europa, no en Israel. Respecto al primer punto, Arendt sólo señala que fue un acontecimiento excepcional debido a la debilidad del derecho internacional y que fue una opción menos ‘mala’ que la otra alternativa posible, haberlo matado en las calles de Buenos Aires⁶⁷. Respecto al segundo, sostiene que Alemania no lo reclamó como ciudadano, lo cual dejó a Eichmann reducido a la condición de apátrida. Lo que más parece preocupar a la judía alemana en este caso es determinar la competencia de Israel para juzgar a Eichmann. Al hacerlo destaca que el concepto territorial es de carácter jurídico-político, no geográfico (*Cf.* Arendt, 1999, p. 397), y que este juicio debía afrontar los mismos problemas que afectaron a los juicios de Núremberg: el acusado era juzgado según una ley de carácter retroactivo (Arendt, 1999, p. 44), sus jueces eran los vencedores y, en este caso, parte interesada (*Cf.* Arendt, 1999, p. 384-385). Respecto a este último punto, Arendt destaca que cualquier juez, sea israelita o no, es capaz de juzgar de modo imparcial, dejando de lado sus intereses personales (*Cf.* Arendt, 1999, p. 392). Luego, desde ese ángulo, el juicio a Eichmann no tiene una especificidad propia. Esta aparece cuando se toma en consideración que Eichmann cometió crímenes contra la humanidad y no meramente contra los judíos, como pretendía el fiscal general. Esa intención de convertir el juicio en la gran ‘causa’ nacional del Estado de Israel y el uso político del mismo es lo que irritó a Arendt⁶⁸: el deseo de relatar

67 “Quienes tienen el convencimiento de que hacer justicia, y solamente eso, es la finalidad de la ley, seguramente se mostrarán propicios a aceptar el acto del rapto, no en méritos de precedentes, sino, al contrario, por constituir un acto desesperado, sin precedentes y sin posibilidad de sentar precedentes, exigido por las deficiencias de las leyes internacionales. Desde este punto de vista, existía una verdadera y real alternativa al rapto: en vez de capturar a Eichmann y transportarle en avión a Israel, los agentes de este país hubieran podido darle muerte, allí y entonces, en las calles de Buenos Aires” (Arendt, 1999, p. 400).

68 Arendt reconoce que este juicio supuso un hito histórico para el pueblo judío: “Ben Gurión siempre fue ‘incapaz, al parecer, de comprender debidamente la pregunta: ¿Por qué no es juzgado Eichmann por un tribunal internacional?’; también lo es que quienes formulaban tal interrogante no comprendían que, para Israel, la única nota carente de precedentes que presentaba el proceso de Eichmann consistía en que por primera vez desde el año setenta de nuestra era, en que Jerusalén fue destruida por los romanos, podían los judíos juzgar crímenes cometidos contra su pueblo, que, por primera vez, no necesitaban recurrir a otros para pedir

los hechos únicamente desde el punto de vista judío, de dar una lección o ejemplo al mundo, especialmente a los judíos de la diáspora, y de satisfacer el deseo de venganza de las víctimas (Cf. Arendt, 1999, p. 394, 403-404). Si el crimen fue contra la humanidad, no sólo habría que afrontar el problema de la parcialidad de un tribunal formado por los vencedores (Nüremberg) (Cf. Arendt, 1999, p. 387-388) o por una parte interesada (las víctimas), sino el de la justa definición del delito contra la humanidad así como la delimitación neta del perfil del nuevo tipo de delincuente que comete esos actos. Arendt responde que, en tanto que las víctimas eran judías, es justo y pertinente que los jueces fueran judíos, pero en tanto que el delito era un delito contra la humanidad exigía un tribunal internacional (Cf. Arendt, 1999, p. 406)⁶⁹.

Además de estas objeciones de fondo, hubo otras que también registró: la traducción al alemán, única lengua que entendían el acusado y su abogado, era muy deficiente, la acusación se basó más en los sufrimientos de los judíos que en la actuación de Eichmann, testificaron personas que no vieron nunca a Eichmann y narraron acontecimientos en los que este no había tomado parte, los testigos de la defensa no podían comparecer en Israel y ciertos testigos de la acusación tampoco, los defensores no contaron con ayudantes suficientes para examinar la masa de documentos y hallar los que les podrían ser de utilidad, y se apoyaron en declaraciones, juradas o no, de altos ex-cargos nazis sin plantearse lo problemático o dudoso que eso era, ya que era muy habitual cargar las culpas al ausente o muerto (Cf. Arendt, 1999, Cap. 14). Todos estos problemas afectan al juicio a Eichmann, pero no lo invalidan.

Adolf Eichmann fue condenado por la totalidad de los delitos (quince) de los que fue acusado, pero absuelto de ciertos actos concretos: por ejemplo, según la sentencia no quedó demostrado que el acusado supiera que los gitanos eran enviados a su destrucción, aunque el mismo Eichmann había reconocido en el interrogatorio que lo sabía (Cf. Arendt, 1999, p. 371-372). Ahora bien, a Arendt no le interesaba únicamente destacar las dificultades técnicas del juicio, sino también trazar el perfil de Eichmann, a quien presenta como un ejecutor, un mero cumplidor de la ley, un buen funcionario obediente a la autoridad. Esto significa que la banalidad del mal es la banalidad del sujeto que realiza el mal, no la banalidad

protección y justicia, y que, por primera vez, no tenían que ampararse en la dudosa fraseología de los Derechos Humanos que, como los judíos sabían mejor que cualquier otro pueblo, únicamente son invocados por aquellos que son demasiado débiles para defender sus 'derechos de ingleses' y para aplicar sus propias leyes" (Arendt, 1999, p. 409-410).

69 En este punto, Arendt señala que "ningún pueblo del mundo —y en especial el pueblo judío, tanto si es el de Israel, como si no— puede tener una razonable certeza de supervivencia, sin contar con la ayuda y la protección del derecho internacional" (Arendt, 1999, p. 412-413).

del mal cometido, que continúa siendo radical o absoluto. Para Arendt, Adolf Eichmann era un burócrata eficiente y no fanatizado que actuaba por deber y cuyo rasgo más destacado era su carácter irreflexivo: su incapacidad para pensar, su constante apelación a clichés y a un lenguaje burocratizado, así como la automatización de sus respuestas. Para él una ley era una ley, y no importaba qué ley fuera, pues toda ley tenía que ser cumplida (Cf. Arendt, 1999, p. 208). No era capaz de juzgar ni de ponerse en el punto de vista de los otros. Es decir, no era estúpido, sino irreflexivo. Pero, ¿tenía conciencia? Según la pensadora judía, la tenía (Cf. Arendt, 1999, p. 145-146), aunque sólo ante los judíos alemanes. Sin embargo, logró adormecerla, así como su piedad ante el sufrimiento ajeno porque la voz que escuchaba era la de la sociedad respetable (Cf. Arendt, 1999, p. 161)⁷⁰. De ahí que Eichmann se declarara “inocente en el sentido en que se formula la acusación”, por lo que su abogado defensor aclaró que “se cree culpable ante Dios, no ante la ley” (Cf. Arendt, 1999, p. 39-40): sus actos sólo eran crímenes retroactivamente, pues él era un ciudadano cumplidor de la ley y las órdenes de Hitler tenían fuerza de ley en el Tercer Reich.

Al hilo de sus reflexiones sobre el juicio a Eichmann, Arendt reconoce que cree en el papel del juicio en general y del juicio en los tribunales en concreto. De este modo, rehabilita la función que ha de jugar el derecho en toda comunidad humana, aunque, como era habitual en ella, destacando los puntos débiles por los que se pueden producir disfunciones. Lo que no está claro en sus escritos es el modo en el que tendría que constituirse el ejercicio concreto del derecho y la forma de las instituciones: esto, como todo lo que tenga que ver con la convivencia y la delimitación del espacio público, está a cargo de cada grupo humano que, al ejercer su acción en concierto, se establece como poder constituyente capaz de crear el poder constituido y de modificarlo y ‘actualizarlo’ cada vez que sea necesario porque el verdadero poder reside siempre en la pluralidad que actúa en concierto.

Así pues, tras una crítica al carácter abstracto e ineficaz de los supuestos derechos humanos, Arendt, comprendiendo el derecho como una actividad humana y política, le otorga la función de preservar la autoridad (la remitencia y salvaguardia del texto constitucional que recoge el momento fundacional) y principalmente el papel de reconciliar a los seres humanos con el mundo en el que viven: juzgar lo acontecido para evitar que los crímenes caigan en el olvido y queden sin castigo.

70 Esto sucedió cuando Eichmann acudió a la conferencia de Wannsee, en enero de 1942. Por otra parte, el experimento Milgran muestra que las inhibiciones morales contra las atrocidades disminuyen si: a) la violencia está autorizada por órdenes emitidas por los departamentos legalmente competentes. b) las acciones se realizan dentro de una rutina creada por las normas del gobierno y por la exacta delimitación de las funciones. c) las víctimas de la violencia están deshumanizadas por definiciones ideológicas y adoctrinamiento.

Referencias

- AA.VV. (2007). *Hannah Arendt. Crises de l'État-nation. Pensées alternatives*. Paris: Sens & Tonka Éds.
- Agamben, G. (2000a). *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Valencia: Pre-textos.
- Agamben, G. (2000b). *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2006). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.
- Anders, G. (2007). *Estado de necesidad y legítima defensa (violencia sí, o no)*. Madrid: Centro de Documentación Crítica.
- Arendt, H. (1958). *The human condition*. Chicago & London: University of Chicago Press.
- Arendt, H. (1970). *On violence*. New York: Harcourt.
- Arendt, H. (1973). *Crisis de la República*. Madrid: Taurus.
- Arendt, H. (1988). *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza.
- Arendt, H. (1992). *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Gedisa.
- Arendt, H. (1996). *Entre pasado y futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona: Península.
- Arendt, H. (1999). *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen.
- Arendt, H. (2002). *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2003). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2004). *La tradición oculta*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2005). *Essays in understanding. 1930-1954*. New York: Schocken Books.
- Arendt, H. (2006a). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza.
- Arendt, H. (2006b). *Diario filosófico 1950-1973*. Barcelona: Herder.
- Arendt, H. (2007a). *Responsabilidad y juicio*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2007b). *The Promise of Politics*. New York: Schocken Books.
- Bárcena, F. (2002). "Hannah Arendt: Una poética de la natalidad". *Daimon. Revista de Filosofía*, 26: 107-123.

- Bat-Ami, B. O. (2002). *The subject of violence*. Lanham, Boulder, NY, London: Rowman & Littlefield Publishers.
- Beiner, R. (1987). *El juicio político*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Benjamin, W. (1991). *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Madrid: Taurus.
- Birulés, F. (2002). “La tradición revolucionaria y su tesoro perdido”. *Daimón. Revista de Filosofía*, 26: 77-85.
- Campillo, A. (2002). “Presentación” *Daimón. Revista de Filosofía*, 26: 5-14.
- Canovan, M. (1992). *Hannah Arendt. A reinterpretation of her political thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Di Pego, A. (2006). “Poder, violencia y revolución en los escritos de Hannah Arendt. Algunas notas para repensar la política”. *Argumentos. Estudios críticos de la sociedad*, 19(52): 101-122.
- Duarte, A. (2007). “Hannah Arendt, Biopolitics, and the Problem of Violence. From animal laborans to homo sacer”, en Richard, K., H.; Stone, D. (eds.), *Hannah Arendt and the uses of History. Imperialism, Nation, Race, and Genocide*. New York: Berghahn Books, pp. 21-37.
- Fanon, F. (1963). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ferrié, C., “Le pouvoir du peuple entre nation et fédération”. En: AA.VV., *Hannah Arendt. Crises de l'État-nation. Pensées alternatives*. Paris: Sens & Tonka Éds, pp. 65-77.
- Heuer, W. (2007). “L'Europe et ses réfugiés. Hannah Arendt et la nécessaire politisation des minorités”, en AA.VV., *Hannah Arendt. Crises de l'État-nation. Pensées alternatives*. Paris: Sens & Tonka Éds., pp. 165-180.
- Kristeva, J. (2001). *Hannah Arendt. Life is a Narrative*. Toronto: University of Toronto.
- Muñoz Sánchez, C. (2002). “Hannah Arendt: ¿Jerusalén o América? La fundación de la comunidad política”. *Daimón. Revista de Filosofía*, 26: 57-75.
- Passerin d'Entrèves, M. (1994). *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. London & New York: Routledge.
- Rivera García, A. (2002). “Crisis de la autoridad: sobre el concepto político de la ‘autoridad’ en Hannah Arendt”. *Daimon. Revista de Filosofía*, 26: 87-106.
- Ruiz Gutiérrez, A. M. (2013). *La violencia del derecho y la nuda vida*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.

- Sánchez Muñoz, C. (2003). *Hannah Arendt. El espacio de la política*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Sorel, G. (1976). *Reflexiones sobre la violencia*. Madrid: Alianza.
- Stoetzler, M. (2007). "Anti-Smitism, The Bourgeoisie, and the Self-Destruction of the Nation-State", en Richard, K., H.; Stone, D. (eds.), *Hannah Arendt and the uses of History. Imperialism, Nation, Race, and Genocide*. New York: Berghahn Books, pp. 130-146.
- Villa, D. R. (1996). *Arendt and Heidegger. The fate of the political*. Princeton: Princeton University Press.
- Villa, D. R. (1999a). *Politics, Philosophy, Terror. Essays on the Thought of Hannah Arendt*. Princeton: Princeton University Press.
- Villa, D. R. (1999b). "Thinking and Judging", en Hermesen, J. J. & Villa, D. R. (eds.), *The Judge and the Spectator. Hannah Arendt's Political Philosophy*. Leuven: Peeters, pp. 9-28.
- Villa, D. R. (2007). "Généalogies de la domination totale: Arendt et Adorno". En: *Hannah Arendt. Crises de l'État-nation. Pensées alternatives*. Paris: Sens & Tonka Édts, pp. 93-112.
- Von Joeden-Forgey, E. (2007). "Race Power, Freedom, and the Democracy of Terror in German Racialist Thought", en Richard, K., H.; Stone, D. (eds.), *Hannah Arendt and the uses of History. Imperialism, Nation, Race, and Genocide*. New York: Berghahn Books, pp. 21-37.

Jurisprudencia *Open Source* Tiempo, Técnica y Derecho en la deconstrucción derrideana de la teoría política

Jorge León Casero¹

Diría que no es una cuestión de Derechos Humanos, no es una cuestión de Justicia, es una cuestión de jurisprudencia. Todas las atrocidades, todas las abominaciones que sufre el ser humano son casos, no son desaires o derechos abstractos, son casos abominables. Me dirán que esos casos pueden emparentarse, pero se trata de situaciones de jurisprudencia (...) Cuando uno se dirige a la Justicia la Justicia no existe, los Derechos Humanos no existen. Lo que cuenta es la jurisprudencia, esta es la intención del Derecho. De ahí que los que se contentan con recordar los derechos humanos o recitan los Derechos Humanos no son más que unos imbéciles. Se trata de crear, no se trata de que se apliquen los Derechos Humanos, se trata de inventar las jurisprudencias en las que, para cada uno de los casos, eso no será posible ya. Es muy diferente

Gilles Deleuze, *L'Abécédaire* (CD 2, min. 10)

- 1 Arquitecto, Licenciado en Filosofía y Doctor en Historia por la Universidad de Navarra (España). Profesor de la Escuela Superior de Arquitectura de la Universidad San Jorge (Zaragoza, España). Realiza estudios interdisciplinarios en filosofía política, historia y urbanismo. Este capítulo recoge los resultados de la investigación: Mapa de Riesgo Social, financiada por el Ministerio de Economía y Competitividad, Programa de I+D+I orientada a los Retos de la Sociedad, 2013. Referencia: CSO2013-42576-R.
Correo electrónico: jleon@usj.es

1. Política y derecho en la obra derrideana

Desde que Jacques Derrida publicara *Políticas de la amistad* en 1994, los diferentes análisis críticos e interpretaciones y/o comentarios a su obra han experimentado un constante incremento en el campo de la teoría política y en los estudios dedicados a la noción occidental de democracia. De este modo, los distintos análisis lingüísticos, éticos y/o artístico-literarios respecto a su obra anterior han pasado de forma progresiva a configurarse como puntos de apoyo sobre los cuales (de)construir una teoría perlocutiva o performativa de lo político². Ahora bien, hasta hace relativamente poco tiempo, ha sido norma común entre los distintos intérpretes de su trabajo realizar sus aproximaciones a la teoría política derrideana desde posiciones predominantemente ético-políticas y/o lingüístico-socio-políticas. Es decir, los principales análisis de las políticas derrideanas realizados desde mediados de los años 90 en adelante han privilegiado una deconstrucción de lo político basada en el entendimiento de las relaciones ético-sociales, concebidas siempre como fenómenos perlocutivos, en tanto que base y fundamento occidental del fenómeno político. Nociones y conceptos como “nación”, “pueblo”, “com-unidad”, “familia” o “amistad” han sido siempre los objetivos centrales a deconstruir por los intérpretes derrideanos, continuando el camino ya trazado por el propio Derrida en *Políticas de la amistad*, mediante la introducción de las críticas a la filosofía de la ipseidad y el desarrollo de un concepto de “otredad” en el sentido levinasiano³. En otras palabras, el “fundamento” de lo político a deconstruir es siempre supuesto en las relaciones ético-sociales entre las personas. Un punto de vista que, si bien incluye toda la filosofía del lenguaje derrideana en tanto que actos perlocutivos del lenguaje, deja prácticamente fuera todo el entramado institucional que, en la práctica cotidiana, forma un ámbito ineludible de la teoría política occidental que se pretende deconstruir. En último extremo, desde

- 2 Pese a que la publicación final fue realizada en 1994, es ampliamente conocido que, en realidad, *Políticas de la amistad* es fruto de los seminarios impartidos por el filósofo sefardí a lo largo de la década de los 80, concretamente entre 1983 y 1989, referentes a la nacionalidad y el nacionalismo filosóficos. Dichos seminarios fueron I. *Nación, nacionalidad, nacionalismo* 1983-1984; II. *Nomos, Logos, Topos* 1984-1985; III. *Lo teológico-político* 1985-86; IV. *Kant, el judío, el alemán* 1986-87; V. *Comerse al otro. Retóricas del canibalismo* 1987-88 y, finalmente, VI. *Políticas de la amistad*, en 1988-1989. Es decir, sus estudios e investigaciones sobre el fenómeno político son directamente coetáneos con sus publicaciones de carácter más literario [Ponge (1983), Nietzsche (1984), Paul Celan (1986 y 1988), Antonin Artaud (1986), Paul de Man (1986) o James Joyce (1988)], poniendo así de relevancia la estrecha relación que existe entre política y literatura en la concepción derrideana de la primera como un fenómeno irremediabilmente mediado por el carácter perlocutivo del lenguaje.
- 3 Casos paradigmáticos de dichas lecturas son, entre otros, las visiones mantenidas en Beardsworth (1996) o Peñalver (2000).

nuestro punto de vista, dichos intentos de deconstrucción no son, propiamente hablando, “teoría política”, sino más bien, “ética” intersubjetiva.

Junto a la deconstrucción de dichas nociones, algunos otros críticos más interesados en cuestiones político-institucionales continuaron los análisis derrideanos desarrollados en *Espectros de Marx* (1993) y *Fuerza de ley* (1994) referentes a la posibilidad de una nueva concepción no económico-contable y asimétrica de la Justicia en el primer caso, y sobre la violencia intrínseca de la ley y el Derecho en tanto que posiciones soberanas de un Yo político sin otredad posible en el segundo⁴. Ahora bien, pese a que en estas otras aproximaciones se ponen de relieve cuestiones propias y exclusivas de la “teoría política” occidental como la noción de “soberanía”, “poder” o “legitimación de la violencia” por parte del Derecho, e incluso se problematiza una noción económico-contable de Justicia, en la mayor parte de los casos se deja de lado la concepción del Derecho como mero sistema técnico completamente formalizado, lógicamente consistente, y cerrado, obligatoriamente mediador de la efectividad práctica de toda teoría política. Es decir, las deconstrucciones realizadas dentro de este ámbito quedan reducidas a un trabajo lingüístico-conceptual de la tradición teórico-política occidental sin realizarse un estudio efectivo de la aplicación práctica de dichos conceptos a la realidad cotidiana a través de la técnica jurídica.

Pese a la ingente y prolífica labor de los distintos comentaristas de Derrida desde los años 90 en ambas líneas de investigación, en la actualidad, las aproximaciones hermenéuticas a la teoría política de Derrida aún continúan centrándose de forma mayoritaria en torno a las perspectivas más ético-sociales derivadas de las lecturas de *Políticas de la amistad* como alrededor de las “teórico-políticas” derivadas de las propias de *Espectros de Marx* y *Fuerza de ley*. Muestra de lo cual son, por solo citar algunos, los trabajos de Ana Paula Penchaszadeh y Emmanuel Biset sobre las relaciones levinasiano-derrideanas en el ámbito de la política⁵, o los trabajos desarrollados en la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro referentes a la noción asimétrica de Justicia por una parte, y a la relación entre Derrida y Benjamin a propósito de la violencia intrínseca del Derecho y la ley, por otra⁶. En ambos casos, si bien se continúa encontrando ámbitos de aplicación práctico-políticos a las teorías político-derrideanas e incidiendo y concretando nuevas problemáticas de

4 A este respecto destacan los trabajos de Dickens (1990), Royo Hernández (1997), Dillon (1999), McCormick (2001), Ravelo Cabrera (2002), o a modo de retrospectiva, Sprinker (2002).

5 Para los trabajos de Emmanuel Biset y Ana Paula Penchaszadeh, remítase a los reseñados en la bibliografía.

6 En este apartado destacan los trabajos de Abreu Oliveira (2007) y Ribeiro Silvestre (2009) en lo referente a la deconstrucción del concepto tradicional de Justicia, y los de Avelar (2006) y Uchôa de Oliveira (2013) en el caso de la violencia soberana del Derecho.

carácter más teórico-técnico, el enfoque principal continúa siendo el mismo; el cual no es otro que la aproximación a la deconstrucción de la política occidental desde ámbitos puramente sociales y culturales en detrimento de los aspectos más técnico-institucionales o jurídico-formales. Un punto de vista socio-cultural de la política que acapara las principales publicaciones científicas sobre la deconstrucción de la teoría política occidental tanto en investigadores anglosajones como latinoamericanos, franceses, o italianos, y que ha terminado por mistificar en exceso las relaciones, sin duda existentes, entre teoría cultural y teoría política⁷. Pero dicho sea todo, si bien es cierto que escasas, las perspectivas de corte más técnico-jurídico de las políticas derrideanas han encontrado un reciente ámbito de desarrollo en algunos de los trabajos presentados en el Congreso *Walter Benjamin y Jacques Derrida: Violencia, Política, Representación*, celebrado del 10 al 12 de Octubre de 2012 en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile. Aquí, si bien continuaban aún los enfoques más tradicionales sobre la violencia del Derecho entendido como instrumento directo de la Soberanía Política, algunos de los ponentes ya comenzaron a desarrollar las investigaciones sobre la deconstrucción del Derecho mismo en tanto que un sistema cerrado y consistente de funciones completamente normalizado y, precisamente por ello, posibilitante de los “acontecimientos-máquina” tratados por Derrida en *Papel máquina* (2001)⁸.

Por último, un tercer marco de desarrollo de la teoría política derrideana lo constituyen todos aquellos trabajos enfocados desde un punto de vista teológico-político propiamente dicho. Dentro de este ámbito, hay que distinguir, por una parte, aquellos trabajos orientados a la deconstrucción de las relaciones de corte más ontológico o fundamentalista de los discursos teológicos orientados a legitimar el poder político-soberano⁹, de aquellos otros trabajos que, por otra parte, incluyen de un modo u otro la problemática de una temporalidad no cronológica como punto de

7 Dentro de este ámbito destacan, entre otros, los trabajos de Vries (2002), Avelar (2004; 2006), Regazzoni (2006), Pecoraro (2009), Pereyra Tissera (2011), Fielbaum (2011), Chiara (2011).

8 Remitimos a los trabajos presentados en el Congreso *Walter Benjamin y Jacques Derrida: Violencia, Política, Representación*: www.filosofia.uchile.cl/agenda/85560/congreso-walter-benjamin-y-jacques-derrida. Ejemplos concretos de dicha perspectiva son, entre otros, los trabajos de Felipe Torres, “¿Y si la democracia fuera un signo? Derrida y el lenguaje de la democracia”, Néstor González, “Sentido, significación y democracia”, Cristóbal Durán, “Recepción en la dispersión: un límite para el aparato perceptivo de la política”, Adolfo Vera, “Walter Benjamin, Jacques Derrida: huella, representación, espectralidad”, Eduardo Sabrovsky, “Ante la Ley: el diferendo Derrida/Agamben/Benjamin/Scholem sobre el ‘lugar’ de la soberanía”, Sergio Rojas, “Catástrofe y Archivo en el Museo de la Memoria”, Germán Acevedo, “Violencia sin fines: La desactivación del Derecho como razón para la acción”, y Nicolás Ried, “El pathos del Derecho. Fundamento y fin de la violencia subyacente al derecho”.

9 Trabajos recientes que aún inciden en este aspecto tratado exhaustivamente por el propio Derrida en *Políticas de la amistad* son Beresniak (2011), Julien (2011), Navarrete Alonso (2009).

partida desde el cual deconstruir, ya no simplemente la relación con el otro¹⁰, sino más allá aún, toda la teoría político-jurídica occidental en tanto que pro-yección de una violencia instaurada constitucional y democráticamente sobre unos ciudadanos que, en el futuro, únicamente podrán recibirla como la violencia político-soberana de un pasado ya no existente¹¹. Ahora bien, dentro de este último ámbito, cuestión fundamental aún no desarrollada por los diversos analistas y críticos de la obra derrideana, y que es precisamente la que vamos a intentar enmarcar aquí, radica en el papel jugado por toda la disciplina jurídica en tanto que sistema institucional predominantemente formal, y cuya principal función en la sociedad es precisamente aquella comentada por Derrida en *Mal de archivo* (1995).

Es, pues, esta función del sistema jurídico positivo como técnica sistemática de memoria y registro legal la que, precisamente en su carácter sistemático-mecánico, posibilita, cual *pharmakon* político-jurídico, la deconstrucción de toda la teoría política occidental, ya no desde puntos de vista meramente socio-culturales abocados a su ineffectividad práctica por su elitismo intelectual, sino desde el propio interior de las relaciones técnico-formales que en su cotidianidad definen y configuran toda práctica per-locutiva. Exactamente del mismo modo que los trabajos más técnico-analíticos del Derrida de *De la gramatología* (1967), *La diseminación* (1972) o *Márgenes de la filosofía* (1972), toda la esperanza de una posible futura deconstrucción de la teoría política occidental de corte fraterno-centrado no radica en cuestiones de revolución ideológico-cultural y/o de educación sino que, como siempre en Derrida, todo es cuestión de técnica, de formalización de estructuras lógicas que, en su carácter consistente a prueba de contradicciones, permiten, en su continua producción de tautologías, la aparición de lo que en una ocasión denominó “los acontecimientos máquina”. Es este carácter mecánico y sistemático del Derecho en tanto que técnica primaria de expresión y formalización científica de lo político, el punto de mira desde el cual vamos a intentar enmarcar mínimamente el enfoque adecuado desde el cual poder iniciar un nuevo camino de deconstrucción de la tradición política occidental.

Es, pues, ésta la verdadera violencia del Derecho la que, más allá de la violencia comentada por Walter Benjamin y el propio Derrida de *Fuerza de ley*, nos interesa aquí en última instancia, ya que es precisamente en esta violencia mecánica, sistemática, y completamente técnica donde radica, a nuestro modo de ver, el auténtico *pharmakon* de la posibilidad misma de esa democracia siempre por-venir de la que hablaba el propio Derrida. Es este, por tanto, el punto de vista desde el

10 Punto de vista mantenido en, por ejemplo, Fernández Agis (2009).

11 A este respecto, algunos trabajos que anuncian dicha problemática son Balcarce (2009), Rosas Tosas (2012), Nobile (2012).

cual planteamos la teoría, ya no “política” sino, a nuestro modo de ver, “jurídica”, en la obra de Derrida.

2. Violencia, derecho y otredad

Tradicionalmente, el fundamento de la noción de Derecho se ha relacionado, directa o indirectamente, con una noción económica y patrimonial de justicia consistente en “dar a cada uno lo suyo”, noción que la civilización occidental arrastra desde la antigüedad grecorromana¹². Desde este punto de vista, el Derecho está ciertamente predeterminado a actuar como poco más que el garante, violento, de un concepto de “propiedad” entendido como “dominio” y/o “poder soberano” sobre los bienes jurídicos y exigible, en tanto que derecho real, “*erga omnes*”. Se introduce de este modo en el mismo corazón del concepto de Derecho, una violencia soberana y “correctora” argumentada como único garante de una armónica convivencia social en vistas del Bien Común, de modo que, siempre en vistas de este Bien Común, el Derecho Penal sería la parte de toda esta ideología de la disciplina jurídica dedicada a ejecutar el mínimo de violencia necesaria para salvaguardar, si no esa armónica convivencia social de facto, al menos sí la creencia en la posibilidad, siempre utópica, de su pro-yecto. Y del mismo modo que la violencia implícita del Derecho Penal se argumenta desde la salvaguarda de la vida en sociedad puesta en peligro por los elementos excesivamente “anti-sociales”, la violencia implícita del Derecho Constitucional —pues el Derecho Constitucional es en la actualidad, como intentaremos hacer ver, el más violento de todos por su intento de control dictatorial del tiempo y ya no sólo de los bienes jurídicos— se argumenta desde esta misma salvaguarda de la vida en sociedad, sólo que ahora el peligro proviene no tanto de los “elementos antisociales” o “parias”, como de una excesiva “violencia socializante” del mismo Derecho Penal.

De este modo, continuando con el desarrollo de esta ideología jurídico-disciplinar, el Derecho Constitucional sería por tanto un límite expreso de la violencia del Derecho Penal, una violencia que el Derecho realizaría contra sí mismo en aras de salvaguardar las libertades y derechos fundamentales de los ciudadanos en una especie de cálculo contable en busca de un equilibrio entre violencias. Esto es, un auto-control o una auto-violencia del Derecho sobre sí mismo: un Derecho que, en aras de poder salvaguardar de forma efectiva la vida en sociedad, debe devenir autoinmune¹³. O lo que es lo mismo: ir contra su propia “naturaleza

12 Para un desarrollo sistemático del concepto proporcional o retributivo de justicia al que aquí nos referimos, remitimos directamente al libro V de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles (1995).

13 Para un desarrollo de dichas problemáticas en el ámbito de la teoría política de Derrida remitimos a las comunicaciones de Luis Andrés Zamorano, “Totalitarismo participativo y violencia

soberana”. Así pues, aparecerían dos violencias distintas. Por una parte, estaría la violencia ya clásica del Derecho y evidenciada de forma paradigmática por el Derecho Penal. Violencia ésta orientada a proteger a la sociedad de sí misma, o más concretamente, de sus elementos “nocivos” para la supervivencia de la vida en sociedad. Por la otra, estaría la violencia propia del Derecho Constitucional, orientada a salvaguardar a la sociedad de la violencia ejercida por el Derecho que, en teoría, la quiere salvar de sí misma.

Ahora bien, la cuestión clave aquí radica en reconocer que la violencia del Derecho Constitucional no es en modo alguno cualitativamente diferente de la violencia del Derecho Penal como aquella violencia cuyo monopolio definía para Weber la legitimidad del Estado Moderno, y que además, la verdadera violencia que debemos tener en cuenta aquí, tiene su lugar propio en un ámbito más fundamental, más arcaico si se quiere, que la mera vida en sociedad, y que es la estructuración temporal de esta misma vida en sociedad.

Cuando decimos, pues, que la violencia del Derecho Constitucional como autolimitación del Derecho no es cualitativamente diferente de la violencia del Derecho Penal como limitación de la vida en sociedad, estamos diciendo también que, por tanto, el fundamento de la noción de Derecho no tiene que ver directamente ni con la vida en sociedad, ni con el Bien Común, ni con la noción de propiedad, ni con la de justicia, sino que, en última instancia, las diferentes relaciones que la noción de Derecho establece con dichos conceptos están siempre mediadas por una relación primaria, propiamente hablando, archi-originaria, que mantiene con el tiempo y que erosiona a su vez toda posibilidad de “fundar” las nociones de Derecho y de Justicia en algo que no sea la apertura al por-venir. O lo que es lo mismo, el Derecho, antes que ver con lo ocurrido, tiene que ver con lo que aún está por llegar y que aún no sabemos qué es ni cómo se presentará. Es a esta estructura de indeterminación futura a la que, a partir de ahora nos vamos a referir con el sintagma nominal de “lo otro”, o con el sustantivo “otredad”¹⁴.

política: apuntes sobre el discurso devenido performance”, Pablo Castex, “Policía, Modernidad y Ciudad”, y Francisco Vega, “Hiperpolítica y autoinmunidad”, presentadas todas ellas en el Congreso *Walter Benjamin y Jacques Derrida: Violencia, Política, Representación*, celebrado en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, 10-12 de Octubre de 2012.

- 14 Frente a nuestra interpretación primordialmente temporal y a-personal o a-individual del concepto de “otredad” en Derrida, es obligado recalcar aquí que la mayor parte de los críticos de la obra de Derrida siguen considerando dicho concepto dentro de un contexto ético de tipo levinasiano o incluso intersubjetivo como “momento” inexcusable en la configuración del concepto de “yo”. A modo de ejemplo citamos a Mónica Cragolini: “Esto es claro, una identidad nunca es dada o recibida, sino que sólo se adolece de un proceso fantasmático de la identificación. Se adolece porque no se pertenece. Allí se inventa un ‘yo’ que a su vez se inventa una unidad identitaria integrada y coherente como decía Foucault. Este ‘yo’ suprime la espectralidad que

Así pues, decimos ahora y trataremos de exponer en un futuro inmediato, que el Derecho tiene que ver primariamente con el tiempo, y con lo otro. Con el tiempo de lo otro y con lo otro como tiempo. O, en palabras de Derrida, con la posibilidad de *Dar el tiempo*, título de uno de sus libros a nuestros ojos más fundamentales, publicados a principios de la década de los 90 y que será, antes que *Políticas de la amistad*, la piedra angular tanto de la crítica a la noción de Derecho que intentaremos realizar aquí, como de la deconstrucción derrideana de toda la filosofía logo-antropo-fraterno-centrada que, en tanto que entramado y aparato logístico-conceptual, sustenta y fundamenta la noción de Derecho todavía en uso.

El tiempo de lo otro se configura, entonces, como ese tiempo de lo aún no llegado o de lo siempre por-venir, esto es, de lo-que-arriba, del otro arribante en cada instante y respecto de lo cual no hay forma de preconcebir ni el qué ni el cómo vendrá, pues si fuéramos capaces de conceptualizarlo sería porque ya habría llegado. Este otro al que nos referimos como otredad absoluta que nos exige y exhorta el respeto a su otredad como si de un mandato se tratara, con violencia, con auténtica violencia, será, pues, la base para iniciar nuestra crítica a la noción de Derecho. Es decir, para Derrida, el gran “malentendido” o “tergiversación conceptual” del Derecho tanto a lo largo de la historia como en la actualidad, consiste precisamente en haber olvidado al otro como otredad, a-simil-ándolo a la noción de prójimo, de hermano, de vecino, en resumidas cuentas, de otro-yo, es decir, de un *alter-ego*, de alteridad; y no de otredad.

Además, punto de toque de toda la crítica derrideana, este otro como otredad radical no asimilable a las nociones tradicionales de “com-unidad”, de “nación”, o, y esto es de crucial importancia, también de “humanidad”; este otro como otredad absoluta que precisamente en calidad de su otredad radical nos exige el respeto de la esencia misma de su otredad, de su diferencia archi-originaria pre-óntica y no sólo de su alter-idad; esta otredad, decimos, posee una estructura temporal propia y completamente a-crónica en calidad de “pro-mesa” y no simplemente de “proyecto”.

Pero como paradoja final, e inicial, de esta relación primordial del Derecho con el Tiempo de la Otredad, con el tiempo no-cronológico, no homogéneo e isótropo como si de una línea estructurada en sucesión causal pasado-presente-futuro se tratara, resulta que la condición de posibilidad misma de la entrada de ese Tiempo-otro no crónico al que el Derecho tiene el deber de responder en el sistema

‘nos habita’ y nos prohíbe de toda identidad, ya que su sentido de ser radica en la apropiación de atributos, en la neutralización de la Otredad, en la propia mismidad. Ese aparente ‘yo’ que se intenta asumir es una ficción; lo ‘propio’ de la identidad es la no-apropiación que deviene de esa presencia-ausente de la otredad en la mismidad al modo de fantasma” (Cragnolini, 2001, p. 5).

teórico-político de las sociedades occidentales a deconstruir es, precisamente, ese mismo carácter técnico sistemático formalizado y lógicamente consistente, propio tanto del lenguaje fonético como del Derecho post-napoleónico que lucha constantemente por la estabilización del Tiempo presente a sí mismo, que se cierra a toda posibilidad de un futuro por-venir no previsto desde su mismo presente. “Constitución”, “Registro” y “Archivo” en tanto que técnicas primordiales de la temporalidad jurídica, posibilitan, precisamente en su intento de no hacerlo, la aparición de los “acontecimientos máquina” indispensables para el concepto derrideano de “Democracia”.

Ahora bien, antes de sumergirnos de lleno en la temporalidad del otro como un “no-otro-yo” al que intentar “dar el tiempo”, es preciso introducirnos en la crítica post-estructuralista a la noción de Derecho en general y a la de Derecho Constitucional en particular.

3. La violencia del Derecho como Poder Constituido de una comunidad

En un primer momento, para Derrida, en su comentario a la crítica a la noción de “violencia” de Walter Benjamin, la noción de Derecho implica, necesariamente, una correlación con el concepto de fuerza, de *to enforce*, de *enforceability*, esto es, de una aplicabilidad conceptualmente necesaria en la que consistiría la propia autojustificación del Derecho desde sí mismo. A este respecto no deja duda:

el derecho es siempre una fuerza autorizada (...) *justificada al aplicarse*, incluso si esta justificación puede ser juzgada, desde otro lugar, como injusta o injustificable. No hay derecho sin fuerza, Kant lo recuerda con el más grande rigor. La aplicabilidad, la *enforceability* no es una posibilidad exterior o secundaria que vendría a añadirse, o no, suplementariamente, al derecho (Derrida, 1997a, p. 15).

Esta aplicabilidad intrínseca y justificante de la fuerza de ley, de la fuerza de la razón podríamos decir si entendemos por tal el concepto de una razón de tipo kantiana propia de la Ilustración, supone, de forma radical, la ausencia de toda justificación tanto teleológica como teológica o pragmatista del concepto de Derecho. O lo que es lo mismo, el Derecho no se justifica ni por los fines que persigue, ni por la autoridad de la que emana, ni por los beneficios que reporta. El Derecho se justifica desde sí mismo por su “fuerza de ley”, porque “es” Derecho. Se aplica, porque “se tiene” el Derecho: El Derecho se auto-posee.

Pero dejemos claro desde el principio que esta “fuerza de ley” a la que se refiere Derrida no es únicamente la fuerza de ley que una disposición jurídica adquiere en virtud de haber sido promulgada mediante el proceso parlamentario indicado para que adquiriera tal fuerza, a diferencia de otro tipo de disposiciones jurídicas como, por ejemplo, los reglamentos, que, según las teorías formalistas del Derecho, no adquirirían fuerza de ley. No. Para Derrida la “fuerza de ley” debe ser entendida en un concepto mucho más amplio, a modo de la ley moral kantiana. La aplicabilidad intrínseca al Derecho es la justificación del mismo Derecho porque la fuerza de ley que conlleva es la fuerza de la Razón con mayúscula, de lo justo y de lo injusto, del imperativo ético que te obliga a aceptar lo justo porque “es” lo justo. Este “imperativo categórico” implica, pues, la violencia propia del Derecho, con independencia de en qué modos concretos se determinen las medidas, sancionadoras o no, de su aplicabilidad. Una violencia de la que Derrida (1997a) afirma que “es, a la vez, por tanto, la violencia y el poder legítimo, la autoridad justificada” (p. 17).

Una violencia, además, que convierte tanto al filósofo como al jurista en “guardián de la verdad” y que, como guardián de la verdad, también tiene un “derecho de censura” de lo que va contra la Razón, de lo que va contra el derecho de la Razón a otorgar derechos. Un “derecho de censura” que, al igual que la aplicabilidad del derecho de la cual sería su actualización, es indispensable y esencial para la noción del propio Derecho. No existe Derecho, no existe al menos el Derecho como institución social, sin derecho de censura. En palabras de Derrida (1995a): “No se puede realmente construir el concepto de institución sin inscribir en él la función censurante” (p. 91).

Sin embargo, añade Derrida en su comentario a Kant:

las leyes puras de la razón práctica no deberían obligar más que en la medida en que son respetadas libremente. Desde el momento en que lo sublime de la ley moral ‘se empequeñece’ entre las manos del hombre, el respeto se debe imponer desde el exterior por ‘leyes de coacción’. Estas obedecen, pues, a la finitud y a la falibilidad del hombre (Derrida, 1995a, p. 91).

O lo que es lo mismo: La fuerza de la Razón que exige e implica la aplicabilidad del Derecho, al mezclarse con la finitud y contingencia del mundo real y la razón humana conlleva necesariamente la creación de unas “leyes de coacción” finitas, de un “derecho de censura” para todos aquellos que no sienten como propia la coacción de la Razón y de sus imperativos. Para que este “derecho de censura” en el que se basa el control práctico de la aplicabilidad de la fuerza de ley sea aplicado según los imperativos de la Razón, esto es, según Derecho, se crea el concepto mismo de Institución.

Pero de este modo, la filosofía jurídica de las Luces ha producido un doble movimiento mistificante. Por una parte, identifica Razón y Derecho, de modo que todo aquello que no sea “razonable” queda por completo excluido de la misma posibilidad de tener derechos, reduciendo por tanto a un ámbito muy exclusivo las libertades de los ciudadanos que participan de la com-unidad de la Razón, mientras que, por otra, y esto es lo más preocupante, ha reducido el “pensar sin barandillas” necesario para toda investigación teórica a un proceso jurídico en el que la Universidad como Institución política realizaría la crítica, la censura, del pensamiento mismo. En realidad, la identificación del Derecho con la Razón, antes que la racionalización del Derecho como fuerza de ley, implica el control de la Razón por medio de la violencia político-social de una aplicabilidad del Derecho más allá de los principios de la Razón.

Es este el sentido en el que Derrida analiza el significado histórico de las tres críticas kantianas a través de las cuales la figura del filósofo se diluye en la del “filósofo-funcionario”. Afirma Derrida:

Se podría interpretar toda la política kantiana, la que, implícita o explícitamente, se establece en el intento crítico a través de las tres grandes críticas, como una empresa política que tiende a levantar acta y a delimitar: a levantar acta de un poder censurante, y de una legitimidad de la razón de Estado como razón censurante, poder de censurar, pero también a delimitar ese poder; oponiéndole no un contra-poder, sino una especie de no-poder, de razón heterogénea al poder (Derrida, 1995a, p. 92).

Así pues, la identificación de Razón y Derecho, conlleva la desaparición de la tradición del *Collegium Artium* que, como “institución liberal” independiente del Estado nombraba, no “doctores y/o profesores dotados de privilegios a cambio de los cuales prestaban juramento ante el Estado, sino *magistri*, maestros en artes liberales” (Derrida, 1995a, p. 94). Pero además, esta identificación de Razón y Derecho que implica este movimiento de doble pinzamiento que supone adquirir los imperativos éticos de la Razón práctica como fuerza de ley para justificar ideológicamente un “derecho de censura” sobre el mismo pensamiento filosófico, implica, a su vez, una temporalización crónica extraña a la razón, que divide la violencia supuestamente archi-originaria de la Razón en dos violencias de carácter aparentemente opuesto.

Desde este punto de vista tendríamos, por una parte, “la violencia fundadora”, esto es, la violencia de la fuerza de ley que “instituye el Derecho”, mientras que por la otra, la creación del “derecho de censura” esencial a las instituciones y exigido por la aplicabilidad intrínseca del concepto de Derecho conlleva el sometimiento de la violencia de la Razón, propia de la “fuerza de ley” originaria, a una “violencia conservadora, que mantiene, confirma, [y] asegura la permanencia y la aplicabilidad del derecho” (Derrida, 1997a, p. 82).

Obviamente, en su realidad práctica, el Estado tiene miedo a la violencia fundadora que, desde la identificación de Razón y Derecho, se lee como un “derecho a tener derechos”, como un “derecho al Derecho”, de forma que, en palabras de Derrida, “lo que amenaza al Derecho pertenece ya al Derecho, al derecho del Derecho, al derecho al Derecho, al origen del Derecho. La huelga general proporciona así un hilo conductor precioso puesto que ejerce el derecho concedido para discutir el orden del Derecho existente” (Derrida, 1997a, p. 90). Llegamos de este modo a lo que Derrida denomina lo “místico” en el Derecho, una justicia indeconstruible más allá de la Razón y del Derecho que “es, en el Derecho, lo que suspende el Derecho (...) Ese momento de suspenso, esta *epoché* jurídico-racional, ese momento fundador o revolucionario del Derecho es, en el Derecho, una instancia de no Derecho. Pero es también toda la historia del derecho” (Derrida, 1997a, p. 92-93)¹⁵.

Ahora bien, antes de profundizar en el significado último de esta “Justicia” indeconstruible que nos anuncia Derrida, es preciso mostrar primero cómo, en la actualidad, el Derecho Constitucional, más allá de cualquier auto-justificación teleológica de su propia razón de ser como límite del poder sancionador-institucional de los Estados —esto es, del derecho de censura—, ejerce precisamente la función censurante por excelencia: la de la violencia conservadora, como bien muestra la general rigidez de las mismas a la hora de su reforma. Rigidez claramente evidenciada por la exclusividad de los sujetos que pueden iniciar dicho trámite y la dificultad que la ciudadanía experimenta para poder iniciarlo¹⁶.

Es precisamente en este sentido en el que se opone la “violencia fundadora” del Poder Constituyente de las Revoluciones a la “violencia conservadora” del Poder Constituido de las Constituciones. Según Antonio Negri,

el Constitucionalismo es una doctrina jurídica que conoce solamente el pasado, es una continua referencia al tiempo transcurrido, a las potencias consolidadas y a su inercia, al espíritu replegado; por el contrario, el Poder

15 Ya con anterioridad se había referido a este concepto de justicia como esa *différance* archioriginaria indeconstruible, condición de posibilidad de toda deconstrucción: “La justicia en sí misma, si algo así existe fuera o más allá del derecho, no es deconstruible (...) la deconstrucción es la justicia” (Derrida, 1997a, p. 35).

16 Dificultad que, por ejemplo en el caso de España, exige 500.000 firmas de una población de aproximadamente 50 millones de personas, frente a las 50.000 firmas que exige la Constitución Italiana frente a una población de más de 60 millones personas, pudiendo el Congreso de Diputados denegar el inicio de la tramitación del proceso de reforma, pese a la presentación de dichas firmas.

Constituyente es siempre tiempo fuerte y futuro (...) una voluntad absoluta que determina su propio tiempo (Negri, 1994, p. 29)¹⁷.

En otras palabras, la violencia fundadora del Poder Constituyente es el concepto mismo de una *Krisis* en el sentido etimológico de la palabra (del griego κρίσις, del verbo κρίνω = separar y decidir, y uno de cuyos primeros sustantivos derivados es justamente κριτής = árbitro o juez). “Aceptar la crisis del concepto significa comenzar con el rechazo de que el concepto de poder constituyente pueda de algún modo ser fundado, esto es, arrancado a su naturaleza de fundamento (...) subordinado a la función representativa o al principio de soberanía” (Negri, 1994, p. 34). La violencia fundadora del Poder Constituyente es entendida por Negri, a diferencia de Derrida, como una violencia completamente heterogénea a la violencia conservadora del Derecho. Para Negri, “siempre el poder constituyente permanece extraño al derecho” (Negri, 1994, p. 17).

Así pues, según el teórico italiano, la esencia del Derecho en tanto que Poder Constituido consistiría en fijar y limitar *en* el tiempo la libertad y creatividad del Poder Constituyente. El Poder constituido sería un Poder de facto cuyo único fin consistiría en limitar la Potencia del Poder Constituyente, entendido este último como el acto de una elección, de una decisión que rompiendo toda la maquinaria de causa-efecto que conlleva las instituciones Constitucionales intrínsecas al Derecho, abriría un horizonte de posibilidades. Una ruptura del tiempo cronológico, sistemático y mecánico del Poder Constituido, determinando de este modo, en cada instante de su ejercicio, su propio ámbito temporal. El Poder Constituyente sería, pues, siempre según Negri, aquel que “da el tiempo”, que crea nuevos tiempos, frente al Poder Constituido que pretende siempre limitar dicha potencia en un tiempo controlado y pre-visible que no permita la irrupción de lo absolutamente imposible de prever en aras de salvaguardar la seguridad y la armonía social.

Dentro de esta separación cualitativa radical que Negri realiza entre Poder Constituyente y Poder Constituido, entre “violencia fundadora” y “violencia conservadora”, la primacía de los primeros sobre los segundos es tal que se llega a negar la misma realidad ontológica al concepto del Derecho y de la Constitución, pues para Negri, lo único que propiamente existe, lo único que realmente tendría realidad ontológica, sería el Poder Constituyente; mientras que Derecho y Constitución quedarían reducidos a meras formalizaciones y des-virtuaciones de esa fuerza spinozista creadora de relaciones sociales espontáneas y liberadas, que, al modo de un parásito, controlarían y cronologizarían la verdadera fuente —*source*— de dichas relaciones sociales: “El Derecho, la Constitución, siguen al Poder

17 Un primer acercamiento a las relaciones existentes entre la teoría política de Jacques Derrida y la propia de Negri ya ha sido realizado en Chun (2011) y Sepúlveda (2012).

Constituyente; es el Poder Constituyente el que da racionalidad y figura al derecho” (Negri, 1994, p. 45). Sin él, Derecho y Constitución no son más que meras estructuras formales sin contenido alguno.

Pero si bien desde un punto de vista puramente ontológico, Derecho y Constitución no son más que relaciones parasitarias del Poder Constituyente Revolucionario, desde un punto de vista estético-trascendental, esto es, como condiciones de posibilidad temporales de la aparición de los fenómenos, Derecho y Constitución suponen una verdadera y completa “transubstanciación” respecto a la naturaleza del Poder Constituyente. Frente a una noción de tiempo abierto, creativo y creador de horizontes de posibilidad en cada instante del ejercicio del Poder Constituyente, o lo que es lo mismo, frente al Poder Constituyente como ejercicio de un poder determinante de su propio tiempo en cada momento de su ejercicio, el Poder Constituido convierte, retroactivamente, al Poder Constituyente, en una decisión única y momentánea dentro de un tiempo lineal, homogéneo y continuo que, de una vez y para siempre en aras de la “seguridad jurídica”, determinaría y ejecutaría definitivamente la clausura del futuro sobre el presente. De este modo, el tiempo del Poder Constituyente, afirma Negri, “deberá ser cerrado, detenido, reducido en las categorías jurídicas, restringido en la rutina administrativa”. La verdadera esencia del Derecho y de la Constitución según Negri es, pues, “transformar el poder constituyente en poder extraordinario, aplastarlo sobre el acontecimiento y cerrarlo en una fatuidad sólo revelada por el derecho” (Negri, 1994, p. 19).

Esta dualidad llevada hasta el extremo por Negri, puede ser rastreada históricamente en los dos momentos primordiales que dan nacimiento fáctico al Derecho Constitucional: la Revolución Americana y la Revolución Francesa. Así, pues, en la primera de ellas, el intento constituyente manifestado en la Declaración de Derechos para salvaguardar un espacio físico y territorial para las libertades individuales que incluyera el derecho a la vida, a la libertad, a la persecución de la felicidad, al gobierno consensual y democrático, *a la resistencia y revolución, y a la manifestación del Poder Constituyente*, es progresivamente constitucionalizado por Hamilton a través de los números del *Federalist*, hasta reducir el Poder Constituyente a “un elemento formal del gobierno” no apto para su libre ejercicio por parte de la ciudadanía¹⁸.

De este modo, una vez recluida la legitimidad del Poder Constituyente en las Cámaras legislativas del Parlamento en el número 31 del *Federalist*, esto es, una vez

18 Afirma Negri: “El hecho constituyente originario es relegado en la Declaración de Independencia, asumido como un patrimonio y ahora su potencia se interpreta sólo como poder de gobierno. Sin Constitución, fuera de la constitución, fuera de la máquina constitucional y del organismo de gobierno no existe poder constituyente” (Negri, 1994, p. 205).

sustituida la democracia directa exigida en el concepto mismo del Poder Constituyente por la democracia representativa o parlamentaria propia del Poder Constituido, los números sucesivos del *Federalist* incluirán el derecho de un ejército permanente regular para la Federación y la centralización de la decisión sobre el uso de la fuerza, esto es, del monopolio de la violencia (§§ 23 y 29), o del poder general de imponer impuestos (§§ 30-36).

Del mismo modo, los intentos del Poder Constituyente ejercidos en las *Declaraciones de Derechos* de 1789, 1793 y 1795 durante la Revolución Francesa relativos a la salvaguarda de los “derechos naturales” de todo hombre, serán progresivamente constitucionalizados hasta llegar nuevamente a la legitimación del monopolio de la violencia por parte de los Estados Constitucionales. Así, si en el *Artículo II* de la *Declaración de 1789*, eran derechos naturales e imprescriptibles de todo hombre la propiedad y la seguridad, pero también la libertad y el *derecho a la resistencia a la opresión*, tanto en el *Artículo II* de la *Declaración de 1793* como en el *Artículo I* de la de 1795, este último derecho era completamente suprimido.

Además, mientras que en el *Artículo XXXII* de la *Declaración de 1793* se aseguraba que “el derecho de presentar peticiones a los depositarios de la autoridad pública no puede, en caso alguno, ser prohibido, suspendido, o limitado”, y el artículo *XXVIII* de la misma afirmaba que “un pueblo tiene siempre el derecho de revisar, reformar y cambiar su Constitución”, dado que “una generación no puede sujetar a sus leyes a las generaciones futuras”, la *Declaración de 1795* en cambio, comentada por Negri como ejemplo paradigmático del “concepto moderno de Constitución”¹⁹, afirmaba en su *Artículo XIX* que “nadie puede, sin una autorización legal, ejercer ninguna autoridad, ni ejercer función pública alguna” mientras que el *Artículo III* de la *Declaración de los Deberes de los Ciudadanos* afirmaba a su vez que “las obligaciones de cada uno hacia la sociedad consisten en defender, servir, y vivir bajo la ley” (Negri, 1994, p. 261).

Dicho claramente, todos estos artículos desarrollaban, justo después de ejercerse el Poder Constituyente, la negación del derecho de resistencia y de la dinámica del poder constituyente mismo. En palabras de Negri, “la inversión es total y completa. El buen orden político no se rige por la creatividad de las masas sino

19 A propósito de las Constituciones posteriores a la de 1793: “La Constitución del año III pone en acción todos los medios para evitar que la sola reminiscencia de la democracia revolucionaria, consiguiente, sea posible. Esta se convierte en el mal. Bajo este contraste, este rechazo de temporalidad y su constitutividad, se construye el concepto moderno de Constitución; aquel concepto predispuesto a devorar al poder constituyente, a no dejar vestigio de la temporalidad constituyente. Las Constituciones siguientes a la de 1793, son todas Constituciones forjadas no sobre el principio de la constitutividad sino sobre el de la contrarrevolución” (Negri, 1994, p. 261).

por su obediencia” (Negri, 1994, p. 262). Así pues, poco importa que el Derecho oriente sus fines a la limitación de los derechos de los ciudadanos o a la limitación de los derechos penales del Estado. En última instancia, la función primordial del Derecho Constitucional, aquello en que consiste su sentido último, radica en monopolizar el uso del Poder Constituyente por parte del Parlamento y el intento de realizar la transubstanciación del mismo en Poder Constituido de forma que se cierre y sistematice la potencia creativa radical del Poder Constituyente.

Desde este punto de vista, el problema primordial, tanto en Negri como en Derrida, consistirá en el cuestionamiento de la construcción de un modelo constitucional o de una noción de Derecho que tenga abierta la capacidad formativa del mismo Poder Constituyente, esto es, de una temporalidad abierta, continuamente revolucionaria, que mantenga constantemente una condición ontológica de revolución como condición de Constitución. O lo que es lo mismo, convertir el problema de la crisis de la noción de Derecho en un Derecho de *Krisis* que dé cabida verdaderamente a la otredad del otro, pues esta sería la única forma posible de democracia.

4. La violencia democrática del Derecho del Otro

Frente a tópicos persistentes de lo políticamente correcto, afirma Negri que “la democracia se resiste a la constitucionalización: la democracia es, en efecto, teoría del gobierno absoluto, mientras que el constitucionalismo es teoría del gobierno limitado” (Negri, 1994, p. 18). De modo análogo escribe Derrida que “no cabe democracia sin respeto a la singularidad o a la alteridad irreductible” (Derrida, 1998a, p. 40). Desde este punto de vista, Derrida va dar un paso más allá de la dualidad entre Poder Constituyente y Poder Constituido establecida por Negri en su crítica a la noción de Derecho. Si bien, para Negri y Hardt (2004), Democracia se identifica con el ejercicio del Poder Constituyente por parte de las multitudes rizomáticas que (se) auto-constituyen a cada instante (en) las relaciones sociales que definen su propio horizonte temporal mediante su continua interacción en red, para Derrida el problema no es tan simple, pues, según él, como ya vimos, la violencia fundadora del Poder Constituyente es parte integrante del entramado histórico en el que se ha constituido la noción de Derecho como Poder Constituido, razón esta de la misma posibilidad de su de-construcción.

Desde este punto de vista, para realizar su crítica a la noción de Derecho, Derrida va a abrir un doble frente. Por una parte, va a preguntarse explícitamente: “¿cómo disociar la democracia de la ciudadanía, del Estado nación y de la idea teológica de soberanía, incluso de la soberanía del pueblo?” (Derrida, 2002, p. 68), problema que será tratado de forma primordial en *Políticas de la amistad* (1998a). Por otra parte, a diferencia de la postura de Negri, Derrida va a intentar elucidar cómo

podría llegar hasta nosotros la otredad, esto es, la condición de posibilidad de la democracia, una vez insertos en un “sistema mecánico”²⁰ como lo es el sistema jurídico, en el que, aparentemente, dada su temporalidad cronológica que se cierra a la fundación de nuevas temporalidades y horizontes de posibilidad, no deja espacio de aparición alguno a lo imposible de pre-ver, esto es, a la otredad que arriba. Punto este que estructura el problema aquí planteado.

Respecto al problema anunciado, el de cómo poder permitir llegar al acontecimiento del otro hasta nuestra posición dentro de un sistema por esencia cerrado temporalmente a todo acontecimiento no previsto en él, como lo es, al menos en su intención y razón de ser, el sistema jurídico constitucional, podemos empezar diciendo que, al menos en un primer nivel de profundidad, el problema de permitir llegar hasta uno mismo el acontecimiento de la otredad del otro como aquello precisamente imposible de prever en un presente dado, tiene que ver con la posibilidad de ser capaces de darle el “espacio de aparición” en el que podamos, al menos en principio, percibir su otredad en tanto que otredad. Es decir, en el que seamos capaces de percibir su verdadera otredad como un “no-otro-yo” constituido por la misma estructura conceptual, normalmente logo-antropo-fratro-falo-centrada, que nosotros mismos, o la comunidad a la que pertenecemos, conlleva.

Desde este punto de vista, la cuestión primordial de la problemática referente a las condiciones de posibilidad que otorguen la capacidad arribante del uno frente al otro, esto es, de “dar lugar” a la llegada del otro, sería el ser capaces de abrir un espacio de aparición político que pueda garantizar de alguna manera lo que Derrida denominó en una ocasión el “derecho de respuesta”. Problema este en relación directa con el de la “nueva censura” que el concepto vulgar de democracia realiza en el funcionamiento sistemático, no tanto de las instituciones jurídico-políticas demócratas, como en el de su aparato de comunicación y presentación mediático.

Este último, considerado como un elemento intrínseco al funcionamiento de la democracia y no únicamente como algo añadido o suplementario a la misma, supone

20 Mantenemos aquí la definición de “sistema mecánico” dada por Lewis Mumford: “Se puede definir un sistema mecánico como aquel en que una muestra al azar del conjunto puede servir en lugar del conjunto: un gramo de agua pura en el laboratorio se supone que tiene las mismas propiedades que un centenar de metros cúbicos de agua igualmente pura en la cisterna y se supone que lo que rodea al objeto no afecta a su comportamiento” (Mumford, 1977, p. 61). En otras palabras, un sistema mecánico es aquel que funciona de una forma autónoma, homogénea e isótropa. Una vez dada la definición, Mumford afirma que la época moderna iniciada con el Renacimiento se fundamenta en la creación de un sistema mecánico que incluye espacio (creación de la perspectiva), tiempo (culminación del reloj y de la aplicación de la disciplina monástica por militares y artesanos), y dinero (creación de la contabilidad por partida doble —“debe” y “haber”— por parte del neoplatónico Luca Pacioli).

para Derrida la consolidación del pseudo-concepto de “opinión pública” sobre los antiguos conceptos de “comunidad”, “pueblo”, “nación”, o “masa”. Así, si bien la crítica de Negri a la noción de Derecho radicaba en la designación unívoca de las multitudes como sujeto móvil, exclusivo, del Poder Constituyente en un ejercicio que no se puede delegar en representantes si no queremos que devenga Derecho y Poder Constituido, el análisis derrideano de la posibilidad efectiva de la democracia, más allá de imperativos ético-políticos, se centra alrededor de un sujeto sin identidad unívoca (en esto coincide con las “multitudes” de Negri) que ha perdido su posibilidad de respuesta y su capacidad de acción constituyente, tragedia última del actual sistema ideológico institucional que afirma una democracia exclusivamente unidireccional en la gestión parlamentaria del Poder Constituido.

Afirma Derrida (1992) que, puesto que la opinión pública “no es el derecho ni la voluntad general, ni la nación, ni la ideología, ni la suma de las opiniones privadas analizadas según técnicas sociológicas o las instituciones modernas de sondeo”, que además, “no habla en primera persona, no es ni objeto ni sujeto”, sino que únicamente “se la cita, se la hace hablar” (p. 87), dicho “pseudo-concepto” de la “opinión pública” no es sino la “nueva censura” impuesta desde los *mass media* como institución propia de la ideología liberal a una ciudadanía convertida en “fracción de un público ‘pasivo’ y consumidor”, carente por completo del espacio de aparición de su otredad comprendida en toda su radicalidad, con independencia de las consecuencias, políticamente correctas o no, que conlleve.

De este modo, mediante el rodeo de la “opinión pública” vemos cómo la democracia a la que se refiere Derrida es la propia de una política de la espera de la llegada del otro. Desde aquí, la postura derrideana desarrolla el problema de cómo poder abrirse a una otredad a la que en ningún modo hay que adscribirle una identidad fija de sujeto idéntico a sí mismo como *alter-ego* de la estructura de un YO que se auto-pone como fundamento de sí mismo²¹. Ahora bien, consecuencia ineludible de esta concepción a la que se enfrenta el propio Derrida es que dicha postura correrá siempre el peligro de terminar diluyendo completamente el “derecho de respuesta” de la otredad en tanto que otredad pura de modo que el mismo poder

21 Sobre esta cuestión Derrida no deja duda alguna cuando afirma explícitamente que lo por venir, el arribante, “sorprende lo suficiente al anfitrión, que todavía no es un anfitrión o una potencia invitante, como para poner en cuestión, hasta aniquilarlos o indeterminarlos, todos los signos distintivos de una identidad previa, empezando por la frontera misma que delimitaba un “en casa” legítimo y garantizaba las filiaciones, los nombres y la lengua, las naciones, las familias y las genealogías. El arribante absoluto todavía no tiene ni nombre ni identidad. No es un invasor ni un ocupante, tampoco es un colonizador, aunque también podría convertirse en uno (...) su lugar de llegada se encuentra también sin identificar” (Derrida, 1998b, p. 63); pues únicamente como no esperado, como apertura radical de un nuevo horizonte inesperado, podría el arribante romper la lógica causal del tiempo cronológico-determinado de la maquinaria burocrático-jurídica.

hablar como un “no-otro-yo” puede conducir a la diseminación propia de todo sistema lingüístico cerrado con un alto nivel de formalización²².

Ahora bien, lo que más interesa extraer de esta pequeña reflexión, es la cuestión de partir del “derecho de respuesta” que, según Derrida, exige el mismo concepto, o por lo menos pseudo-concepto, de democracia, ya que es en ese “derecho de respuesta”, en esa reciprocidad no simétrica— pues en modo alguno se trata de un diá-logo —donde va a radicar el conjunto de problemas que conlleva la posibilidad misma de la democracia. Una posibilidad que, nunca se gritará suficientemente alto, está siendo progresivamente dilapidada en la actual “sociedad del espectáculo”, que cada vez alcanza cuotas más altas de poder y centralización institucional pese al velo de “multiplicidad de ideologías” con que se presentan a sí mismos los medios de comunicación.

Esta posibilidad de la posibilidad de dar al otro en tanto que otro un “derecho de respuesta” tiene, como condición de posibilidad de su propia posibilidad, la de asegurarle un “derecho de asilo”, esto es, la de otorgarle una hospitalidad sin límites que pone en evidencia el estatismo hermético del actual Derecho Internacional. Un Derecho Internacional considerado por Derrida (1998c) de forma explícita como una de las “diez plagas del nuevo orden mundial” (p. 97) y a propósito del cual afirma que, puesto que “sus normas, su Carta, la definición de su misión (...) no se las puede disociar de determinados conceptos filosóficos europeos, y especialmente de un concepto de soberanía estatal o nacional”, “la legislación internacional requiere una refundación” (Derrida, 1999, p. 125). Frente a este Derecho Internacional, la violencia del otro nos exige y exhorta como mandato un “derecho de hospitalidad” radical en tanto que apertura a la otredad del otro, al otorgamiento de la posibilidad de su espacio de aparición como otro que, si bien presente en la tradición histórica y literaria desde tiempos mitológicos, desaparece precisamente con la formación de los Estados Modernos y la problemática identificación de Razón y Derecho propia de la Ilustración a la que nos referíamos más arriba.

Desde este punto de vista, vuelve a ser Kant el punto de mira de la deconstrucción derrideana de la noción de Derecho, precisamente en el punto en el que el filósofo prusiano excluye la hospitalidad como derecho de residencia y la limita al derecho de visita. El argumento kantiano es el siguiente:

22 El problema de la diseminación no es otro que el de la misma deconstrucción de todos los actos de habla, perlocutivos o no, en los que interviene de alguna forma el lenguaje. Para su estudio específico, Cf. Derrida, 2007.

1. A todas las criaturas humanas, a todos los seres finitos dotados de razón les ha caído en suerte en un reparto fraterno el derecho de propiedad común sobre la tierra.
2. Por lo tanto, nadie puede, en principio, adueñarse legítimamente de dicha superficie (como tal, en tanto que superficie) para prohibir su acceso a otro hombre.
3. Ahora bien, “si Kant tiene buen cuidado de precisar que este bien o este lugar común se extiende a la ‘superficie de la tierra’, es sin duda para no sustraer de ella ningún punto del mundo o de un globo esférico (mundialización y globalización); pero sobre todo para excluir lo que se eleva, se edifica o se erige por encima del suelo: hábitat, cultura, institución, Estado, etc. Todo lo que, a ras de suelo, ya no es suelo, y aunque ello se fundamente sobre la tierra, no debe ser incondicionalmente accesible al primero que llega” (Derrida, 1996, p. 51-52)²³.

Un replegamiento de la noción tradicional de com-unidad sobre sí misma se produce entonces en el paso del concepto de ciudad, siempre abierta al otro en sus leyes inquebrantables de la hospitalidad, hacia el concepto de Estado-nación que, en términos schmittianos culmina definiéndose a sí mismo desde la caracterización del otro como enemigo, técnicamente, “*hostis*”.

Ahora bien, el problema radical de la posibilidad de llegada de la otredad dentro de un sistema mecánico —como problema particular de la posibilidad general de llegada del acontecimiento dentro del lenguaje—²⁴ se encuentra, no tanto en el paso de la desaparición de la ciudad en los orígenes de la conformación del Estado, sino más bien en el momento de la crisis del Estado-nación y de su soberanía político-jurídica sobre un determinado territorio, debido a las fuerzas des-territorializantes del mercado y las nuevas tecnologías de comunicación. En la actualidad, afirma Derrida, “la soberanía del Estado ya no está relacionada con un territorio, las tecnologías de comunicación y la estrategia militar tampoco, y esta

23 Para una exposición sistemática del problema de la propiedad en Kant y en Fichte remitimos a Schwember Augier (2013).

24 Este último problema ha sido tratado por Derrida de forma pormenorizada en *Papel máquina* (2003). En dicho texto se preguntaba Derrida: “¿Podremos pensar, lo que se llama pensar, de una sola y misma vez, tanto lo que sucede (a esto se lo denomina acontecimiento) como, por otra parte, la programación calculable de una repetición automática (a esto se le denomina máquina)? (...) Hoy nos parecen antinómicos. Antinómicos porque se considera que lo que sucede debería conservar cierta singularidad no programable, por consiguiente, incalculable. Se considera que un acontecimiento digno de ese nombre debería no ceder o no reducirse a la repetición” (p. 32).

dislocación pone efectivamente en crisis el viejo concepto europeo de lo político” (Derrida, 2006, p. 44).

Desde este punto de vista, Derrida, a diferencia de Negri, no se opone de forma radical a la soberanía del Poder Estatal como Poder Constituido, pues “la soberanía, tiene, me parece, cosas buenas en determinadas situaciones, por ejemplo, sirve para luchar contra algunas fuerzas mundiales del mercado” (Derrida, 2006, p. 44). En su lugar, la oposición directa al Estado aparece en Derrida únicamente “allí donde se adhiera con demasiada frecuencia al nacionalismo del Estado-nación o a la representación de hegemonías socio-económicas” (Derrida, 1999, p. 120).

5. Violencias archi-origenarias: Registro y archivo como condición de posibilidad del acontecimiento-máquina de la Justicia

Si bien ya hemos visto, o por lo menos hemos intentado mostrar, cómo la apertura a la otredad tiene como condición de posibilidad intentar asegurar un “derecho de respuesta” a esta otredad, basada a su vez en un “derecho de hospitalidad” sin restricciones reducido en la argumentación kantiana a un mero “derecho de visita”, queda aún por mostrar cómo es posible abrir este espacio de aparición al otro en el que pueda ejercer su derecho de respuesta dentro de un sistema mecánico y temporalmente cerrado como es la actual conceptualización del Derecho. Para dicha tarea, hemos de dar un nuevo rodeo. Esta vez, a través del concepto derrideano de “archivo”²⁵.

Estableciendo en primer término que, según el filósofo sefardí, no existe “ningún poder político sin control del archivo, cuando no de la memoria”, es consecuencia inexorable del concepto radical de democracia según Derrida que no puede existir democratización efectiva alguna que no se mida en función de “la participación y acceso al archivo, a su constitución y a su interpretación” (Derrida, 1997b, p. 12, nota 1). Pero, una vez llegados hasta este punto es obligado plantearse la cuestión sobre el significado derrideano de “archivo”. En primer lugar, hay que comenzar esclareciendo que el archivo “no es la memoria viva o espontánea, sino una cierta experiencia hipomnémica y protética del soporte técnico” (Derrida, 1997b, p. 33), una especie de “memoria trans-generacional” posibilitada por la técnica de archivación. Esto es, el archivo como técnica de registro y posibilidad de transmisión a un futuro siempre más allá de nosotros, más allá de nuestra presencia y de nuestro

²⁵ Una exposición paralela a esta problemática puede encontrarse en Rojas (2012).

presente. Es pues mediante esta técnica protética del archivo, mediante su apertura al futuro, mediante su don como transmisión de lo archivado a un aún-no-se-sabe-quién, como se posibilita la apertura a la otredad del que arriba, del que aún no ha llegado, del horizonte de su posibilidad. El archivo como técnica de registro y posibilidad de transmisión, decimos. Pero deberíamos precisar: el archivo como técnica *jurídica* de registro y posibilidad de transmisión, pues ya lo afirma Derrida:

esta posibilidad instrumental de producción, de impresión, de conservación y de destrucción del archivo no puede no acompañarse de transformaciones jurídicas y, por tanto, políticas. Estas afectan nada menos que al derecho de propiedad, al derecho de publicar y de reproducir (1997b, p. 25).

Precisamente, es en este punto donde el sistema mecánico jurídico encuentra su punto de deconstrucción, pues mediante el sistema de archivo, mediante su burocracia, su formalismo y su homogeneidad, no se registra únicamente el pasado, sino que a su vez se abre el futuro. La cuestión del archivo “es una cuestión de porvenir, la cuestión del porvenir mismo, la cuestión de una respuesta, de una promesa y de una responsabilidad para mañana” (Derrida, 1997b, p. 44). Es en el archivo, en el registro, donde el intento de determinación unívoca y mecánica de los hechos pasados se fusiona indiscerniblemente con una “indecisión esencial, a saber, la apertura umbilical de futuro que *indetermina*” (Derrida, 1997b, p. 48). Un intento de determinar y fijar definitivamente el pasado en aras de controlar y ordenar el presente que, de forma paradójica, conlleva, o mejor dicho, potencia, la posibilidad de traer el máximo de apertura e indeterminación del futuro. Esto es, de la apertura a lo por-venir. Dicho con el lenguaje de Negri, de posibilitar el horizonte de aparición del Poder Constituyente.

Es por esto que “la archivación —afirma Derrida— produce, tanto como registra, el acontecimiento” (1997b, p. 24). Un acontecimiento definido *a priori* como aquella irrupción en la presencia del presente de lo imposible de prever, de la otredad y el futuro como imposible de prever y cuya única posibilidad de experiencia es siempre como ausencia, como aquello que todavía no está, esto es, que está por-venir. Este acontecimiento, este “indecible” por excelencia supone, pues, la apertura del presente tanto al pasado, “inyección de la memoria”, como al futuro, “experiencia de la promesa”. Paradójicamente, es el intento de cerrar, de contabilizar el presente, de ordenarlo en un todo armónico, de fijarlo de una vez para siempre, de convertir lo otro por-venir en algo pre-visto para lo cual, valga la redundancia, se ha pre-visto ya una estructura de ordenación, lo que disyunta el presente mismo en un presente-pasado-futuro simultáneo, en un “futuro anterior” o un “pasado por-venir”. Esta es la consecuencia radical de la experiencia de archivo, de la técnica de archivo, de la técnica jurídica de archivo completamente ausente en la crítica de Negri a la noción de Derecho. Esta es, pues, la otra cara de la ley, su posibilidad de apertura, podríamos decir, pues en

esto Derrida es claro: el acontecimiento se produce y no sólo se registra en la archivación. O lo que es lo mismo, pasado y porvenir quedan vinculados en su ruptura del presente. La apertura a los que ya no están o los que aún no han llegado es capaz de producirse porque “ha habido un acontecimiento archivado, porque la inyunción o la ley ya se han presentado e inscrito en la memoria histórica como inyunción de memoria, con o sin soporte” (Derrida, 1997b, p. 83).

Es a esta co-implicación de determinación e indeterminación, de cálculo y apertura, de sistema y horizonte, que Derrida, al final de su larga trayectoria, bautiza como “acontecimiento-máquina”. Una imposibilidad pura que, por extraño que parezca, se presenta como condición de posibilidad de existencia del acontecimiento mismo. Pues este último, o es imposible que ocurra dentro del sistema mecánico que define nuestro mundo trascendental, o cuando ocurre no será un verdadero acontecimiento que marque el nacimiento de nuevos horizontes imposibles de prever en nuestra anterior configuración trascendental del mundo: “Un acontecimiento no adviene más que si su irrupción interrumpe el curso de lo posible y, como lo imposible mismo, sorprende a toda previsibilidad. Ahora bien, semejante super-monstruo adventicio sería, esta vez, por primera vez, también producido por alguna máquina” (Derrida, 2003, p. 33)²⁶. Y por paradójico que parezca, esta condición de imposibilidad que define la esencia misma del acontecimiento, es el sistema mecánico mismo. Paradoja monstruosa donde la haya: la técnica de archivo como condición de posibilidad del acontecimiento en tanto que imposible.

Es también esta co-implicación de máquina y acontecimiento la que, con la crisis de la soberanía territorial de los Estados y el auge de las nuevas tecnologías de la comunicación está experimentando un proceso de liberación del control de los Estados y del Poder Constituido. E-mails, redes sociales, y comunicación planetaria a tiempo real incrementan hasta límites insospechados la cotidianidad de la irrupción en el presente de los acontecimientos-máquina hasta el punto de que dichas tecnologías de la comunicación ya han sido capaces de “transformar todo el espacio público y privado de la humanidad y, en primer lugar, el límite entre lo privado, lo secreto (privado o público) y lo público o lo fenomenal” (Derrida, 1997b, p. 25).

Pero como ya afirmamos más arriba, no hay que olvidar nunca que, para Derrida, esta potencialización maquinal de la posibilidad de una apertura a la otredad del otro, esto es, de una intensificación en la realización de la democracia siempre conlleva el ries-

26 Más adelante Derrida vuelve a incidir sobre esto: “Si no llega más que lo que ya es posible, por consiguiente, anticipable y esperado, eso no produce un acontecimiento. El acontecimiento sólo es posible si procede de lo imposible. Acontece como la venida de lo imposible, allí donde un “quizá” nos priva de toda seguridad y deja el porvenir al porvenir. Ese “quizá” va necesariamente unido a un “sí”: sí, sí a aquel(lo) que viene” (Derrida, 2003, p. 251).

go, el peligro, de la desaparición de pasado y futuro, de memoria y por-venir en la estructura diseminante de la “opinión pública” en tanto que control mediático de la producción y registro de acontecimientos sin “derecho de respuesta”. Es por esto que, si bien afirma Derrida que “las aventuras tecnológicas nos conceden una especie de futuro anterior” (Derrida, 2003, p. 216), no por ello desaparece el peligro de un replegamiento pleno sobre un presente completamente opaco al otro y al tiempo, al tiempo del otro, de modo que esta técnica del archivo en tanto que producción y registro de acontecimientos se convierte en el verdadero *pharmakon*, esto es, cura y veneno a la vez, de la posibilidad de la democracia.

Una vez aquí, podemos por fin comenzar a indagar el significado que para Derrida implica la noción de Justicia como “experiencia de la alteridad absoluta” (Derrida, 1997a, p. 64) y ya no como acto de “dar a cada uno lo suyo” en que se basaría la noción económica de la Ética y Filosofía Política griega, o del Derecho romano. Es más, para Derrida, la concepción de una Justicia verdaderamente democrática supone necesariamente una ruptura radical con la “equivalencia pura y simple, con esta equivalencia del derecho y la venganza, de la justicia como principio de equivalencia (el derecho) y ley del talión” (Derrida, 1998a, p. 84).

Aparece así la pregunta de cómo concebir una justicia completamente disimétrica en la relación de lo yo-presente con lo otro-por-venir. De una noción de justicia más allá de toda proporción o apropiación. De una justicia que, puesto que imposible de deconstruir, estaría “antes de toda ley determinada, como ley natural o positiva, antes de la ley en general” (Derrida, 1998a, p. 258), esto es, antes de la productividad misma de los acontecimientos-máquina posibilitados por la técnica jurídica. Ahora bien, argumenta Derrida que, más allá de violencia fundadora y violencia conservadora, o lo que es lo mismo, más allá de Poder Constituyente y Poder Constituido, esta Justicia como condición de posibilidad de la democracia del otro, sería “quizá, la esencia misma de la ley”, pues en su “curvatura heteronómica y disimétrica de una ley de socialidad originaria” implicaría una “esta extraña violencia (...) que viene del otro” (Derrida, 1998a, p. 258).

Tenemos, por tanto, una noción de Justicia como esencia última de la ley que se opone explícitamente al Derecho en tanto que concepción económica de la deuda y la retribución basados en la noción de propiedad, esto es, del “dar a cada uno lo suyo”, pero que, repetimos, es el fundamento último de la “fuerza de ley” que nos abre a la violencia del otro, y no ya a la violencia de la Razón propia, de la Razón de la comunidad, o de la Razón de la Humanidad, en su identificación ilustrada con el Derecho como “derecho de censura”. Un “derecho de censura” que, no lo olvidemos, “supone un tribunal, leyes, un código” y, lo que es más importante, “une *ratio* con cuenta, cálculo”, pues, “el ‘*census*’, el ‘censo’”, etimológicamente, “es la enumeración de los ciudadanos y la evaluación de su fortuna por los censores” (Derrida, 1995a, p. 93).

Frente a este “derecho de censura” del cálculo y del Derecho devenido contabilidad, la Justicia democrática derrideana se alinea con la “incalculabilidad del don y la singularidad de la exposición no-económica a otro” (Derrida, 1998c, p. 36). Una noción de Justicia pues, concebida directamente como violencia, como ruptura de la máquina contable, de la repetición infinita de la deuda y el crédito, y de la introducción violenta del acontecimiento del otro a través del acontecimiento-máquina. Violencia que se ejerce directamente contra la supuesta armonía del presente pre-visto y pre-visor que la noción tradicional del Derecho siempre trataría de reparar por medio de la contabilidad y el cálculo de la deuda. Frente a dicho proyecto de armonía económica en función del cual se iniciaron las técnicas de archivación, la Justicia archi-origenaria de Derrida supone un estar “*out of joint*” del tiempo mismo. O lo que es lo mismo: la Justicia es la violencia que el tiempo del otro realiza sobre el presente. Desde este punto de vista, esta noción temporal de Justicia es el fundamento último, tanto de la noción económica del Derecho y su intento de devenir Poder Constituido, como de la posibilidad de la apertura al tiempo del otro.

Por una parte, esta violencia temporal de la Justicia archi-origenaria no es sino esa “maldición indefinida que marca la historia del derecho o la historia como derecho” en la definición del rol de jurista como “enderezador de entuertos, es decir, castigando, condenando, matando”, de modo que, paradójicamente, “la maldición estaría inscrita en el derecho mismo, en su origen homicida” (Derrida, 1998c, p. 35). O lo que es lo mismo, el derecho de “dar a cada uno lo suyo”, de la “ley del talión”, reproduciría constantemente la des-armonía originaria que pretende “enderezar”. Por la otra, esta violencia temporal de la Justicia archi-origenaria sería, como ya hemos avanzado, la posibilidad de apertura a la otredad del otro, la posibilidad de ruptura de la ley mecánica de retribución pre-visor, la apertura misma al futuro. Pero si esto es así, se nos plantea un inmenso problema: “¿Cómo distinguir entre dos desajustes, entre la disyunción de lo injusto y la que abre la infinita disimetría de la relación con el otro, es decir, el lugar para la justicia?” (Derrida, 1998c, p. 36). Y frente a este inmenso problema, un inmenso peligro, pues la misma posibilidad de una Justicia del otro, esto es, de una Justicia verdaderamente democrática y no basada en la economía del talión implica, simultánea y necesariamente, uno de los mayores tabúes del Derecho: la falta de seguridad. No de seguridad jurídica, que también, sino de seguridad existencial. La violencia de la Justicia del otro es precisamente esta falta de seguridad, pues, en palabras de Derrida, “estar *out of joint* es sin duda la posibilidad misma del mal. Pero sin la apertura de esa posibilidad puede que no quede, más allá del bien y del mal, sino la necesidad de lo peor. Una necesidad que no sería (ni siquiera) fatalidad” (Derrida, 1998c, p. 42).

Así pues, si la Justicia como proyecto armónico de “dar a cada uno lo suyo” transforma el Derecho en una necesidad maquinal de lo peor que reproduce la dis-armonía que pretende enderezar, y la Justicia como apertura a la violencia temporal del otro sobre el presente es a su vez la apertura a la posibilidad misma del mal, se vuelve necesario repetir la pregunta que nos hicimos anteriormente con Negri: ¿Cómo construir un modelo jurídico, una noción de Derecho y no únicamente un concepto archi-originario de Justicia, que tenga abierta la capacidad formativa del mismo Poder Constituyente, esto es, que se mantenga siempre en el horizonte de una temporalidad abierta que permita mediar con la necesaria violencia temporal originaria de la, por usar la terminología griega, *adikia* de la que habla Anaximandro?

Si bien la respuesta a esta pregunta no ha sido tratada de forma explícita por Derrida en tanto que construcción de un modelo jurídico determinado, sí que podemos extraer el sentido temporal de una nueva noción de Derecho, y no sólo de Justicia. A este respecto, este nuevo Derecho del otro ya no trataría de “hacer justicia, de traerla de vuelta, según el castigo, el pago o la expiación, como se traduce la mayoría de las veces” (Derrida, 1998c, p. 42), esto es, de, nuevamente en terminología griega, “hacer la Diké” en tanto que el proyecto de acuerdo y armonía originaria, sino que, por el contrario, se trataría de dar su posibilidad. En palabras de Derrida (1998c), “de donar la Diké” (p. 39). Ahora bien, puesto que, como ya hemos dicho, la Justicia archi-originaria no es sino la violencia temporal sobre el auto-repliegue maquinal del presente, “donar la Diké” no puede ser sino “donar el tiempo”, “dar el tiempo”, al otro, y “dar el tiempo” al otro de y para “dejar al otro ese acuerdo consigo mismo que le es propio y le da presencia” (Derrida, 1998c, p. 40).

Dentro de un planteamiento primordialmente temporal de la otredad, este “dejar al otro ese acuerdo consigo mismo que le es propio y le da presencia” no puede no ser sino dejar al futuro llegar a nosotros como futuro. En otras palabras, ejercer el Poder Constituyente sin el concepto de una Constitución una y única que se determina en un momento dado y concreto con el objeto de pre-determinar cualquier problema futuro, sino ejercer un Poder Constituyente encaminado a mantener el mayor nivel de apertura y flexibilidad futura. Más allá aún, establecer un sistema jurídico *Open Source* que posibilite al máximo la gestión y modificación futura de los códigos constitucionales en previsión de saber que habrá que tratar con lo completamente imposible de prever. Una sustitución radical del paradigma hermenéutico del Derecho Consuetudinario a favor de un nuevo paradigma *Open Source* del Derecho y los *mass media* como técnicas sistémicas. Esta, y no otra, es la cuestión radical de fondo que posibilitará la deconstrucción efectiva de la teoría política occidental.

Toda otra crítica ética, conceptual, social o lingüística que no trate de modo específico la cuestión técnico-protética del Derecho y los Sistemas de Comunicación no será sino mero discurso ideológico al servicio de un sistema exclusivamente formal que puede ser llenado con cualquier contenido, humanitario o no, derri-deano o no, completamente independiente e ineficiente respecto a las relaciones estructurales de producción de lo Político. Antes que respecto de las críticas a la noción de violencia, la relación primordial entre el pensamiento político de Derrida y Benjamin se basa en lo ya expuesto por este último a propósito de *El autor como productor* (1975).

6. La violencia protética de dar el tiempo

Frente al pro-yecto de enderezar la *adikia* originaria en la construcción de una sociedad plenamente armónica a costa del repliegue del presente y su cierre a la apertura de lo por-venir, es cuestión normalmente asumida por los críticos derri-deanos que la estructura temporal de donar el tiempo se identificaría de forma más o menos directa con la estructura temporal de la “promesa” como una apertura temporal indeterminada al futuro. De este modo, dicha estructura temporal de la promesa quedaría perfecta y bilateralmente delimitada frente a una noción cronológica de proyecto que establece siempre unos plazos y unas secuencias de acciones en virtud de un fin determinado desde, por y para el presente.

Es por esto que Derrida afirma que, al igual que la Justicia archi-originaria, “la democracia no se adecuía, no puede adecuarse, en el presente, a su concepto. ¿Por qué? Desde luego, porque es una promesa, y entonces no puede ser sometida a cálculo, ni ser objeto de un juicio del saber que lo determine” (Derrida, 1999, p. 100). Del mismo modo, ese “derecho de hospitalidad” del que hablábamos antes como condición de posibilidad del “derecho de respuesta” debe ser, también, “una acogida sin reserva ni cálculo, una exposición sin límite arribante” (Derrida, 2003, p. 239). Una incommensurabilidad exigida que, como ya se deja entrever, no puede no poner en peligro, en suspenso al menos, la seguridad o la protección de lo “propio”, de la propiedad, da igual ahora si de la “casa”, de la “comunidad”, del “pueblo”, o de la “nación”.

Pero más allá, o más acá, de la estructura performativa de la promesa en tanto que promesa de “dar tiempo”, interesa aquí el hecho mismo de “dar tiempo”. Es decir, el punto clave de unión del Derecho como sistema técnico posibilitante de los acontecimientos-máquina y la democracia siempre por-venir de la que habla Derrida radica en el hecho mismo de “dar tiempo” con independencia de que este sea dado mediante la estructura de una promesa abierta o de un pro-yecto cerrado. O dicho de otro modo, desde nuestro punto de vista, la estructura de la promesa a la que se refiere Derrida no se constituye en tanto que promesa por

el hecho de ser un acto de habla per-locutivo, con o sin sujeto. La estructura de la promesa se identifica de forma perfecta con el hecho neutro apersonal y asubjetivo de “dar el tiempo” pues, en tanto que sistema técnico formal posibilitante de los acontecimientos máquina, siempre será el sistema jurídico o el sistema lingüístico los que “dan el tiempo”, y nunca los supuestos sujetos activos de dichos sistemas, ya sean a modo privado (individuos) o público (Gobierno y/o personas jurídicas). En última instancia, el tiempo lo da el sistema mismo, no su ejecutante. Al igual que, en sentido estricto, no hablamos sino que “somos hablados por el lenguaje”, nunca damos al otro el tiempo de la política, esto es, nunca prometemos, sino que por el hecho de autoconstituírnos socialmente mediante relaciones jurídicas, somos ya y por siempre, “pro-mesa por-venir”.

Así pues, es precisamente esta inconmensurabilidad de la promesa como dar el tiempo la que diferencia estrictamente el acto jurídico de donar, de dar, del “don”, del acto económico de la deuda, del crédito: “Si hay don, lo dado del don no debe volver al donante. No debe circular, no debe intercambiarse, en cualquier caso no debe agotarse, como don, en el proceso del intercambio (...) el don debe seguir siendo aneconómico” (Derrida, 1995b, p. 17). O lo que es lo mismo: “No hay don sin la llegada de un acontecimiento, no hay acontecimiento sin la sorpresa de un don” (Derrida, 1995b, p. 119). Es por esto que, a diferencia de lo que sucede en las leyes económicas, el don supone siempre la irrupción de un horizonte de aparición y de posibilidad completamente nueva que, si bien mediado por la mecánica del acontecimiento-máquina, es siempre creada de la nada y pro-movida por esa violencia temporal de la Justicia. La Justicia, entonces, como motor que mueve pero que a la vez es creado por la mecánica jurídico-lingüística de los acontecimientos máquina. Paradoja plena directamente en contra de las relaciones cronológicas de causalidad.

El “don” es, pues, el mismo acontecimiento-máquina que, generado y posibilitado únicamente dentro de los sistemas lingüístico-jurídicos, se presenta como ontológicamente anterior a estos a la vez que como fenomenológicamente producido por ellos. Esta doble disyunción temporal de las relaciones de causalidad es la *adikia* propia de la Justicia derrideana: “doble pinzamiento” onto-fenomenológico propio de toda lógica del suplemento, inherente a toda deconstrucción derrideana desde 1967. Así, frente a las leyes de circulación y reproducción del capital, frente a la temporalidad circular (cerrada) de la economía capitalista, la estructura temporal del “dar” supone necesariamente la ruptura de ese círculo, pues si ese círculo no consigue ser roto, es que no ha habido don, ni acontecimiento de dar. En palabras del mismo Derrida: “No puede haber don sino en el instante en que una fractura haya tenido lugar en el círculo: en el instante en que toda circulación haya sido interrumpida y a condición de ese instante” (Derrida, 1995b, p. 19).

En este sentido, si queremos además que se rompa toda retribución simbólica de agradecimiento y/o reconocimiento, esto es, si queremos que la mera ruptura de la circulación económica del capital no se convierta en una circulación simbólica de dar algo “gratis” para, a cambio, conseguir reconocimiento social y/o “deuda de amistad”, es necesario que, además, en último extremo, el donatario “no reconozca el don como don. Si lo reconoce como don, si el don se le aparece como tal, si el presente le resulta presente como presente, este simple reconocimiento basta para anular el don. ¿Por qué? Porque este devuelve, en el lugar, digamos, de la cosa misma, un equivalente simbólico” (Derrida, 1995b, p. 22). Así pues, la ruptura del círculo económico debe ser absoluta.

Pero lo que es aún más importante, “dicho instante de fractura (del círculo temporal) ya no debería pertenecer al tiempo”, es decir, que “el ‘presente’ del don ya no se puede pensar como un ahora, a saber, como un presente encadenado a la síntesis temporal” (Derrida, 1995b, p. 19). Al contrario de lo que ocurre en el intercambio económico, en la estructura jurídica de la deuda y la propiedad, donde el intercambio se realiza *en* el tiempo y la deuda siempre es un proyecto de retribución *en* el trascurso “normal”, mecánico y linealmente sucesivo del tiempo, la estructura temporal del don, si es que de verdad es don, es la donación del tiempo mismo, la apertura de nuevos horizontes temporales en aquel a quien se logra dar, y por lo tanto es, o está, fuera del tiempo. Con independencia de “la cosa” que se dé (indiferencia del contenido respecto a la forma o técnica de transmisión), en realidad, propiamente hablando, lo único que se puede dar es precisamente el sistema temporal mismo, la técnica de creación del tiempo mismo, paradójicamente, aquello sobre lo cual no cabe ninguna propiedad, pues, es la técnica misma la que nos produce como subjetividad capaz de entablar relaciones de propiedad, esto es, el tiempo mismo. Es el sistema jurídico-lingüístico lo que da tiempo.

Ahora bien, a diferencia de nuestra lectura técnico-protética de la teoría política derrideana, algunos intérpretes de la misma establecen en este punto crucial del discurso un nexo directo con una noción de “mesianismo” propia de la tradición hebrea²⁷. Así, más allá de un acercamiento ético entre política y religión propio de los trabajos derrideanos sobre Kierkegaard²⁸, la noción de lo mesiánico es puesta

27 Esta dimensión religiosa de la deconstrucción surge a tenor de la cuestión de lo indeconstruible que, como ha sido señalado, aparece por primera vez en 1989 en *Fuerza de ley*. (Cf. De Peretti & Vidarte, 2004, p. 141).

28 Nos referimos sobre todo a trabajos del propio Derrida como *Donner la mort* (1999), trabajo éste cuyo punto de vista tuvo un rápido desarrollo tanto a favor como en contra. A este respecto destacan, por ejemplo, Dooley (2001), respecto a posiciones coincidentes con el enfoque derrideano de *Donner la mort*, o Rorty (2005), como postura crítica respecto a las relaciones comúnmente establecidas entre política y religión, o más concretamente, entre política y

en relación con la temporalidad propia del concepto de “Revolución” en Marx, cuyas características temporales principales intentarán trasladar al concepto mismo de “democracia” en tanto que un concepto cuya esencia propia radica siempre en esta temporalidad abierta de lo siempre “por-venir”. Es, pues, desde este punto de partida que algunos críticos presuponen, a nuestro modo de ver, de una forma excesivamente directa e in-mediata, que es propiamente la “fe en el acontecimiento” de lo por-venir, esto es, el concepto religioso de “creencia” el que, “según Derrida, debe habitar el concepto mismo de democracia” de modo que es precisamente este “elemento fiduciario de la deconstrucción [el] que desborda el ámbito de lo ético para abrir una concepción de lo político vinculada a lo religioso” (Llavadot, 2012, p. 95-109).

Se establece de este modo una concepción religiosa del ámbito temporal de la deconstrucción política excesivamente unido al acto performativo de la “fe”, entendida como completamente opuesta al cientificismo siempre proyectado sobre los sistemas lógico-formales propios de la disciplina jurídica. Así pues, afirman algunos intérpretes “neoconservadores” —en terminología habermasiana— de la obra de Derrida, cómo la verdadera “radicalización del marxismo” efectuada por Derrida consistiría

no ya [en] su crítica a la ideología a favor de una toma de conciencia que nos ofrecería la imagen exacta de la realidad, no ya [en] su análisis científico del capital, sino [en] esta creencia y esta promesa, lo político desbordado por lo ético-religioso, la deconstrucción como fe en lo indeconstruible (Llavadot, 2012, p. 109).

Un punto de vista que, si bien es cierto, sustrae a la noción derrideana de democracia de toda teleología propia del sistema económico del don y abre hasta su extrema radicalidad el carácter impredecible del futuro que contiene el acto radical de dar el tiempo como esencia radical del concepto de “democracia por venir”, supone una excesiva incidencia en el aspecto performativo del concepto religioso de creencia y elude, por tanto, el punto radical de la posibilidad misma de esta apertura temporal y que no es otro que el ya mencionado carácter sistemático-formal-cerrado y lógicamente consistente del aparato jurídico entendido como “archivo” o “registro” de la violencia institucionalizada.

“mística”. Dentro de este último punto de vista, es el mismo Rorty quien afirmaba en 2005 que, en la actualidad, “hay una tendencia a concebir el esfuerzo poético como algo compatible con la actividad de participación en el discurso público. Yo no creo que son compatibles (...) Cuando gente como Nietzsche, Kierkegaard y Derrida desarrolla imágenes de uno mismo y vocabularios privados, no está claro cómo esto impactará, si es que lo hace, en el discurso público” (Rorty, 2005, p. 70-71).

En otras palabras, la mesianicidad no existe por creer en ella. La apertura del futuro no se produce por creer en lo imprevisible, sino que lo imprevisible únicamente es capaz de “estar-por-llegar” a nosotros precisamente porque existe una técnica cronológico-formalista que ha pre-visto todo lo que podrá ser futuro y frente a lo cual, o más concretamente, dentro de lo cual, lo imprevisible puede conformarse en tanto que impredecible. Dar el tiempo, pues, únicamente puede ser posible como “acontecimiento-máquina”. “Registro” y “Derecho” son, en este sentido, la base misma desde la cual se configura la apertura del futuro-por-venir y en modo alguno “Política”, “Creencia”, o “Religión”.

Por otra parte, esta temporalidad mesiánico-sistemática posibilitante de los acontecimientos-máquina como la apertura extrema a lo absolutamente imposible de pre-ver en que consiste la “otredad” radical derrideana, la noción misma de “futuro” en Derrida, ya fue criticada por Slavoj Žižek desde posturas neo-hegelianas. Así, mientras que para Derrida la única posibilidad de romper la circularidad de las estructuras presentes de reciprocidad (con la consecuente deconstrucción de las categorías Yo-Tú que dicha rotura supone) depende únicamente de la introducción del futuro como acontecimiento-máquina, para Žižek en cambio esta absoluta negatividad de lo no sistematizable radica, no en un concepto mesiánico de lo por-venir sino, al contrario, en la concepción de un pasado que nunca está plenamente en el presente pero que, sin necesidad de “estar-siempre-por-llegar”, la virtualidad de su continua re-construcción desde el presente tiene la capacidad de abrir el ámbito propio de la reconfiguración del presente desde el presente. A este respecto, afirma Žižek que:

mientras para Kant, la absoluta negatividad designa el momento imposible del futuro, un futuro que nunca se convertirá en presente, para Hegel designa el imposible momento del pasado, un pasado que nunca fue experimentado como presente, pero que abre el espacio para la mínima organización (social) del presente (Žižek, 1999, p. 238-239).

De esta forma, mientras que, por una parte, Žižek acusa de forma explícita a Derrida de someterse al kantismo justo ahí donde el gesto hegeliano debería ser retomado, por la otra, su crítica presupone o conlleva que dicha relevancia de la reconstrucción del pasado en la configuración del presente en lugar de la estructura de lo “por-venir” del futuro, implica la sustitución de los efectos diseminantes o deconstructivos del “archivo” hacia el futuro, por su “control hermenéutico”. Como afirma Llevadot,

reclamándose hegeliano, Žižek se posiciona de este modo, en una concepción del acontecimiento situado en el pasado que permitiría organizar la acción presente. Es por ello que Žižek reclama la supervivencia del legado cristiano en el marxismo frente al mesianismo judío y kantiano de Derrida.

Pero el caso es que la concepción de la democracia por venir no es ni kantiana ni judía (Llevadot, 2012, p. 102)²⁹.

Ahora bien, punto neurálgico de esta a-profesional y a-personal mesianicidad del futuro por-venir propio del concepto derrideano de “democracia” es aquel en el que se une con su concepto asimétrico, anti-económico, y también a-personal de Justicia en tanto que configuración política propia de *Dar el Tiempo*. En otras palabras, “Dar la diké” será, pues, “dar el tiempo” al otro en lugar de encerrarlo en el círculo temporal del “derecho de propiedad” subyacente a la noción tradicional de Justicia: “El don no es un don, no da sino en la medida en que da tiempo” (Derrida, 1995b, p. 47). Lo otro únicamente puede tener la posibilidad de llegar a nosotros si somos capaces de darle el tiempo para ello. Dar el tiempo a lo otro es, pues, darle la posibilidad de aparecer como otro. La estructura del don no es sino creación de tiempo, de tiempo nuevo siempre desde fuera del tiempo. Una estructura tan archi-originaria que, al igual que la Justicia, está fuera del tiempo mismo. Así pues, la violencia temporal en que consiste la Justicia no es sino la violencia, absoluta, sobre el otro, de la que somos capaces a través del donar que da tiempo y que ejercemos por el mero hecho de auto-constituírnos mediante técnicas o prótesis lingüístico-jurídicas. Y a su vez, esta violencia de dar el tiempo al otro que rompe violentamente la armonía fatal de su presente mecánico no es sino el lanzamiento indeterminado de esa pro-mesa, que no pro-yecto, de Diké disimétrica con el que se identifica, precisamente, la técnica lingüístico-jurídica que nos conforma a su vez como sujetos capaces de relaciones de propiedad.

Esta relación, violenta, que se establece entre el sistema mismo y lo otro del sistema por medio de la promesa como apertura del tiempo en el otro, previa violencia de la estructura de lo otro en el presente del sistema, supone el, por así decir, “equilibrio dinámico” de una amistad sistémica desproporcionada más allá de la proximidad del *alter-ego* con el que se convive en com-unidad. Más allá del otro domesticado como prójimo, como otro-yo, esta estructura del respeto de la otredad, del mantenimiento de la distancia del otro para permitir su aparición como otro, que nos obliga a romper la “familiaridad” de suponer que “lo mío” pueda en algún momento equi-valer a “lo suyo”, es la que Derrida se propone siempre como horizonte de sentido en *Políticas de la amistad*. Es decir, *Políticas de la amistad* no es un libro sobre “sujetos” capaces de amistad, sino sobre

29 Y algo más adelante, continúa: “La apelación a lo imposible excede el concepto presente de futuro que supone sólo la ‘idealización de lo posible’, pues justamente ahí radica lo kantiano que la democracia por venir trata de rehuir. Por otra parte, frente a esta idea de futuro, cara al mesianismo judío, Derrida insiste: ‘no algo que llegará ciertamente mañana, no la democracia (nacional e internacional, estatal o tras-estatal) *futura*, sino una democracia que debe tener la estructura de la promesa’” (Llevadot, 2012, p. 102).

estructuras sistémicas de auto-configuración de afinidades, y así lo demuestra el hecho de que esté concebido y escrito precisamente entre *Espectros de Marx*, *Fuerza de ley*, y *Mal de Archivo*.

Así pues, una noción de amistad, de relación social con lo otro que “pasa por el reconocimiento de la extrañeza común” y por la afirmación de una distancia infinita entre uno mismo y el otro como otredad, en la que “aquello que separa se convierte en relación” (Derrida, 1998a, p. 325). Una amistad que implica como ineludible *a priori* de toda experiencia perlocutiva la incalculabilidad y radical apertura temporal de las relaciones sociales en un “sin partición” y un “sin reciprocidad” absolutos.

De este modo, dentro de este nuevo concepto de relación social más allá de la economía de la deuda basada en el concepto de propiedad, Derrida señala que en este nuevo contexto, “lo común no era lo común de una comunidad dada sino el polo o el fin de una llamada” (Derrida, 1998a, p. 328), o mejor, de una llamada que, sin saber ni de quién ni de dónde, se nos presenta como promesa de futuro, como una apertura radical del por-venir, del horizonte posible posibilitada por el mismo sistema lingüístico-jurídico que nos configura.

7. Jurisprudencia *Open Source* o *to enforce* los límites de la técnica

Ahora bien, después de todo esto, Derrida se interesa precisamente en concretar ciertos horizontes prácticos en aras de poder vislumbrar al menos alguna posibilidad de esa *enforceability*, de esa aplicabilidad que es intrínseca a la ley y sin la cual no sería ya ley. Para ello, el filósofo sefardí se pregunta explícitamente: “¿cómo fundar una política de la separación?” (Derrida, 1998a, p. 73). O lo que es lo mismo, cómo fundar una técnica jurídica de la separación, de la no-asimilación de lo otro en otro-yo, esto es, un Derecho de la separación. Pregunta frente a la cual Derrida contesta que:

no se trata sin duda ya de fundar, sino de abrirse al porvenir, o más bien al ‘ven’ de una cierta democracia. Porque la democracia sigue estando por venir, ésta es su esencia en cuanto sigue estando: no sólo seguirá siendo indefinidamente perfectible, y en consecuencia siempre insuficiente y futura, sino que, al pertenecer al tiempo de la promesa, seguirá estando siempre, en cada uno de sus tiempos futuros, por venir: incluso cuando hay la democracia, ésta no existe, no está jamás presente, sigue siendo el tema de un concepto no presentable (Derrida, 1998a, p. 338).

En otras palabras, este otro concepto del derecho por el que Derrida se pregunta constantemente no puede ser un Derecho basado en algo que no sea la apertura a lo por-venir mismo y al otro. Para Derrida es ese otro, mejor dicho, ese otro como tiempo que se inserta violentamente en nuestro presente, el que tiene la fuerza de ley sobre nosotros mismos. Para ello, la cuestión primordial del derecho no debe ser simplemente la de intentar “enderezar” esa *adikia* archi-originaria, sino la de intentar *dar tiempo*. Al final, todo estriba en poder mediar los acontecimientos-máquina para poder dar cabida a la llegada de lo absolutamente imposible de prever. No se trata, por tanto, de asegurar el presente contra toda irrupción imprevista del futuro como en las actuales políticas del miedo y las “doctrinas del *shock*” comentadas por Naomi Klein (2010) en su búsqueda constante del enemigo exterior que fortalezca la com-unidad de los Estados-nación en constante peligro de diseminación en la “opinión pública”. No. De lo que trata el Derecho, de lo que siempre ha debido tratar el Derecho, auténtica asignatura pendiente del mismo, es de lograr, o perseguir al menos, una mediación temporal con el futuro que no consista en el intento constante de su exclusión en aras de “garantizar” el presente, esto es, de estructurar el futuro en aras de la previsión propia de la deuda, del crédito, de la hipoteca, de la devolución.

Dicho en terminología derrideana, de lo que siempre ha debido tratar el Derecho es precisamente de adecuar nuestros acontecimientos-máquina, nuestras técnicas de archivación y registro, nuestras estructuras jurídicas en tanto que estructuras de relación social, hacia una relación abierta con la brecha temporal que implica la violencia archi-originaria de la *adikia* para poder dar entrada a lo desconocido. Es en este sentido que Derrida clama porque los juristas por-venir puedan, precisamente, poder abrir y concebir una noción de derecho que, por así decir, “esté a la medida de su desmedida” (Derrida, 1998a, p. 338). Esto es, realizar una hiper-codificación del Derecho que, completamente independiente de cualquier tipo de legitimación consuetudinaria o ética, se autoconfigure la posibilidad de re-codificación continua en tanto que sistema. O lo que es lo mismo, toda deconstrucción derrideana de la teoría política occidental, toda su apología de la apertura del futuro por-venir debe buscarse, no en la deconstrucción de conceptos, sino en la deconstrucción de sistemas cerrados. Una cuestión que, en la actualidad, coincide plenamente con la denominación de un nuevo Derecho *Open Source*, o mejor aún, de una auténtica y posible técnicamente *Jurisprudencia Open Source*.

Referencias

Abreu Oliveira, A. (2007). *Justiça e ética no pensamento de Jacques Derrida*, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

- Acevedo, G. (2012). "Violencia sin fines: La desactivación del Derecho como razón para la acción". Congreso *Walter Benjamin y Jacques Derrida: Violencia, Política, Representación*, 10-12 de Octubre de 2012. Santiago de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile.
- Aristóteles. (1995). *Ética a Nicómaco*, Madrid: Editorial Gredos.
- Avelar, I. (2004). "Specters of Walter Benjamin. Mourning, Labor and Violence in Jacques Derrida". En: *The letter of violence. Essays on narrative, ethics and politics*. New York: Palgrave Macmillan.
- Avelar, I. (2006a). "Benjamin e Derrida: A Teoria da Violência e o Palestino Ausente". *Grumo: Literatura e Imagen*, vol. 5, pp. 32-41.
- Avelar, I. (2006b). "O Pensamento da Violência em Walter Benjamin e Jacques Derrida". En: Santos, Alcides Cardoso *et al* (Eds.). *Desconstruções e Contextos Nacionais*. Rio de Janeiro: Editorial 7 Letras, pp. 239-256,
- Balcarce, G. (2009). "Fantasmas que se cruzan: Política y mesianismo en Walter Benjamin y Jacques Derrida". *Instantes y Azares: Escrituras nietzscheanas*, 9 (6-7): 189-206.
- Beardsworth, R. (1996). *Derrida and the Political*. London: Routledge.
- Benjamin, W. (1975). *El autor como productor*. Madrid: Taurus.
- Beresňak, F. (2011). "Schmitt y Derrida. Antagonismo y democracia: Una crítica del entramado discursivo". *Revista Question*, 1(29): 1-8.
- Biset, E. (2007). "Jacques Derrida, entre violencia y hospitalidad", *Daimon*, 40: 131-143.
- Biset, E. (2013). *Violencia, Justicia y Política. Una lectura de Jacques Derrida*. Córdoba: Edivim.
- Biset, E. & Penchaszadeh, A. P. (Eds.). (2013). *Derrida Político*. Buenos Aires: Ediciones Colihue.
- Castex, P. (2012). "Policía, Modernidad y Ciudad". Congreso *Walter Benjamin y Jacques Derrida: Violencia, Política, Representación*, 10-12 de Octubre de 2012. Santiago de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile.
- Chiara, A. (2011). *Derrida filósofo político*. Padua: Dipartimento di Filosofia, Università di Padova.
- Chun, S. (2011). "Ontología y política en el debate Negri-Derrida". *Instantes y Azares. Escrituras Nietzscheanas*, 9(11): 261-268.

- Cragolini, M. (2001) “Para una melancología de la alteridad: diseminaciones derrideanas en el pensamiento nietzscheano”. *Revista de la sociedad española de estudios sobre Nietzsche*, 1, 61-76.
- De Peretti, C. & Vidarte, P. (2004). “L’auto-délimitation déconstructive : La démocratie indéconstruible? ”. En: *La démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida*. París: Galilée.
- Deleuze, G. & Parnet, C. (2004). *L’Abécédaire de Gilles Deleuze. Entretiens avec Claire Parnet réalisés en 1988*. Paris: Éditions Montparnasse, 2004, 2 CDs.
- Derrida, J. (1992). *El otro cabo / La democracia, para otro día*. Barcelona, Ediciones del Serbal.
- Derrida, J. (1995a). *El lenguaje y las instituciones filosóficas*. Barcelona: Paidós.
- Derrida, J. (1995b). *Dar el tiempo I. La moneda falsa*. Barcelona: Paidós.
- Derrida, J. (1996). *Cosmopolitas de todos los países, ¡un esfuerzo más!* Valladolid: Cuatro Ediciones.
- Derrida, J. (1997a). *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*. Madrid: Tecnos.
- Derrida, J. (1997b). *Mal de archivo. Una impresión freudiana*. Madrid, Trotta.
- Derrida, J. (1998a). *Políticas de la amistad*. Madrid: Trotta.
- Derrida, J. (1998b). *Aporías. Morir – esperarse (en) los límites de la verdad*. Buenos Aires: Paidós.
- Derrida, J. (1998c). *Espectros de Marx*. Madrid: Trotta.
- Derrida, J. (1999). *No escribo sin luz artificial*. Madrid, Cuatro Ediciones.
- Derrida, J. (2002). *Universidad sin condición*, Madrid: Trotta.
- Derrida, J. (2003). *Papel máquina*. Madrid: Trotta.
- Derrida, J. (2006). *Aprender por fin a vivir*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Derrida, J. (2007). *La diseminación*, Editorial Fundamentos, Madrid.
- Dickens, D. R. (1990). “Decosntruction and Marxist Inquiry”, *Sociological Perspectives*, 33(1): 147-158.
- Dillon, M. (1999). “Another Justice”. *Political Theory*, 27(2): 155-175.
- Dooley, M. (2001). *The politics of Exodus. Søren Kierkegaard’s Ethics of Responsibility*, New York: Fordham University Press.
- Durán, C. (2012). “Recepción en la dispersión: un límite para el aparato perceptivo de la política”. Congreso *Walter Benjamin y Jacques Derrida: Violencia, Política, Representación*, 10-12 de Octubre de 2012. Santiago de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile.

- Fernández Agis, D. (2009). "Tiempo, política y hospitalidad: Una reflexión desde Derrida y Lévinas". *Isegoria*, 40: 191-202.
- Fielbaum, A. (2011). "Del venir y lo común. Alteridad y comunidad en Jacques Derrida". *Cuaderno de Materiales*, 23: 317-336.
- González, N. (2012). "Sentido, significación y democracia". Congreso *Walter Benjamin y Jacques Derrida: Violencia, Política, Representación*, 10-12 de Octubre de 2012. Santiago de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile.
- Julien, J. (2011). *Plus d'une voix : Jacques Derrida et la question théologico-politique*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Klein, N. (2010). *La doctrina del shock*. Barcelona: Paidós.
- Llevadot, L. (2012). "Democracia y Mesianicidad: Consideraciones en torno a lo político en el pensamiento de Jacques Derrida". *Enrahonar. Quaderns de Filosofia*, 48: 95-109.
- McCormick, J. (2001). "Derrida on Law; or, Poststructuralism Gets Serious". *Political Theory*, 29(3): 395-423.
- Mumford, L. (1977). *Técnica y civilización*. Madrid: Alianza Editorial.
- Navarrete Alonso, R. (2009). "A propósito de la deconstrucción de la teología política Carl Schmitt, Jacques Derrida y El concepto de lo político". *Revista Época*, II(4): 201-210.
- Negri, A. (1994). *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*. Madrid: Ensayo.
- Negri, A. & Hardt, M. (2004). *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. Barcelona: Debate.
- Nobile, L. (2012). *Democrazie senza futuro: la riflessione politica di Derrida e di Rorty*. Milano: Mimesis.
- Pecoraro, R. (2010). "Justicia, derecho y violencia: Notas sobre Derrida y Vattimo". En: Muñoz Gutiérrez, et al (Eds.). *Ontología del declinar: Diálogos con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*. Buenos Aires: Biblos, pp. 169-181.
- Penchaszadeh, A. P. (2009). "Hospitalidad y soberanía: Reflexiones políticas en torno de la filosofía de Jacques Derrida", *Isegoria*, 40: 177-190.
- Penchaszadeh, A. P. (2010). "Promesas y límites de la democracia: discusiones políticas en torno del pensamiento de Jacques Derrida". *Pensamento Plural | Pelotas*, 7: 111-123.
- Penchaszadeh, A. P. (2011). "Política, don y hospitalidad en el pensamiento de Jacques Derrida", *Isegoria*, 44: 257-271.

- Peñalver, P. (2000). "Dos heterologías. El pensamiento sin el ser en Lévinas y en Derrida". *Argumentos de alteridad. La hipótesis metafísica de Emmanuel Lévinas*. Madrid: Caparrós, pp. 195-215.
- Pereyra Tissera, G. D. (2011). *Deconstrucción y biopolítica. El problema de la ley y la violencia en Derrida y Agamben*. México: UNAM.
- Ravelo Cabrera, P. (2002). "Marx, Derrida, el gesto político y la supercapitalización mundial". *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 102: 77-85.
- Regazzoni, S. (2006). *La decostruzione del politico: undici tesi su Derrida*. Genova: Il melangolo.
- Ribeiro Silvestre, D. (2009). *Direito e Justiça no rastro de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.
- Ried, N. (2012). "El pathos del Derecho. Fundamento y fin de la violencia subyacente al derecho". Congreso *Walter Benjamin y Jacques Derrida: Violencia, Política, Representación*, 10-12 de Octubre de 2012. Santiago de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile.
- Rojas, S. (2012). "Catástrofe y Archivo en el Museo de la Memoria". Congreso *Walter Benjamin y Jacques Derrida: Violencia, Política, Representación*, 10-12 de Octubre de 2012. Santiago de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile.
- Rorty, R. (2005). *Cuidar la libertad: entrevistas sobre política y filosofía*. Madrid: Trotta.
- Rosas Tosas, M. (2012). *Exploración de la noción de mesianicidad sin mesianismo de Jaques Derrida y sus implicaciones eticopolíticas*. Tesis doctoral dirigida por Vega, Amador & Torralba, Francesc. Barcelona: Departament d'Humanitats, Universitat Pompeu Fabra, 2012.
- Royo Hernández, S. (1997). "Escatología mesiánica y **violencia** estructural en la constitución de un mundo hipócrita: la deconstrucción derridiana del pensamiento de Emmanuel Levinas". *Anales del Seminario de Metafísica*, 31: 105-131.
- Sabrovsky, E. (2012). "Ante la Ley: el diferendo Derrida/Agamben/Benjamin/Scholem sobre el 'lugar' de la soberanía". Congreso *Walter Benjamin y Jacques Derrida: Violencia, Política, Representación*, 10-12 de Octubre de 2012. Santiago de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile.
- Schwember Augier, F. (2013). *Libertad, derecho y propiedad: el fundamento de la propiedad en la filosofía del derecho de Kant y Fichte*. Olms: Hildesheim.
- Sepúlveda, N. "Poder constituyente, simulacro y cine". Congreso *Walter Benjamin y Jacques Derrida: Violencia, Política, Representación*, Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, 10-12 de Octubre de 2012.

- Sprinker, M. (Ed.). (2002). *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx de Jacques Derrida*. Madrid: Akal.
- Torres, F. (2012). “¿Y si la democracia fuera un signo? Derrida y el lenguaje de la democracia”. Congreso *Walter Benjamin y Jacques Derrida: Violencia, Política, Representación*, 10-12 de Octubre de 2012. Santiago de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile.
- Uchôa de Oliveira, M. C. (2013). “Constitucionalismo e democracia: uma economia de violência a partir de Benjamin e Derrida”. *Revista Direito e Práxis*, 4(6): 169-189.
- Vega, F. (2012). “Hiperpolítica y autoinmunidad”. Congreso *Walter Benjamin y Jacques Derrida: Violencia, Política, Representación*, 10-12 de Octubre de 2012. Santiago de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile.
- Vera, A. (2012). “Walter Benjamin, Jacques Derrida: huella, representación, espectralidad”. Congreso *Walter Benjamin y Jacques Derrida: Violencia, Política, Representación*, 10-12 de Octubre de 2012. Santiago de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile.
- Vries, H. (2002). *Religion and Violence: Philosophical Perspectives from Kant to Derrida*. Baltimore: Johns Hopkins University.
- Zamorano, L. A. (2012). “Totalitarismo participativo y violencia política: apuntes sobre el discurso devenido performance”. Congreso *Walter Benjamin y Jacques Derrida: Violencia, Política, Representación*, 10-12 de Octubre de 2012. Santiago de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile.
- Zizek, Slavoj. (1999). *The Ticklish Subject. The absent centre of political ontology*. London: Verso.

I Introducción a la crítica del concepto de derecho en Jean-Paul Sartre

Enán Arrieta Burgos¹

Vivre sans droit. Perdre tout espoir de se justifier. Vivre injustifiable

Jean-Paul Sartre

Introducción

Existen muchas formas de abordar la relación entre el pensamiento de Jean-Paul Sartre (1905-1980) y el derecho. Lamentablemente, en nuestra lengua, esta relación ha sido poco explorada. Recientemente, se publicó uno de los estudios más interesantes sobre el tema, *Sartre et le question du Droit* (Kail, 2013). En él se presenta, en líneas generales, la concepción sartreana del derecho, paradójal e incoherente, según este autor, cuya riqueza demanda, por veces, pensar en *contra* del mismo Sartre (p. 30)². El texto de Michel Kail

- 1 Abogado con estudios en Filosofía, especialista en Derecho Procesal y estudiante de Doctorado en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana. Profesor de la Escuela de Derecho y Ciencias Políticas de la Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín, Colombia). Investigador adscrito al Grupo de Investigación sobre Estudios Críticos de la misma Universidad. El presente artículo es resultado del proyecto de investigación: *Del juzgar al Otro: ensayo desde la mirada sartriana*, aprobado por el CIDI/UPB. Correo electrónico: enan.arrieta@upb.edu.co
- 2 Afirmaba Simone de Beauvoir (1982): “A lo largo de toda su existencia, Sartre no dejó nunca cuestionarse, una y otra vez; sin negar lo que él llamaba sus «intereses ideológicos», no quería verse afectado por ellos, razón por la que a menudo escogió «pensar contra sí mismo», haciendo un difícil esfuerzo para «romper huesos en su cabeza» (p. 11). En *Las palabras* (2005), Sartre sostenía: “me vi llevado a pensar

es, hoy por hoy, una guía imprescindible para todo aquél que desee aproximarse al tema, aunque debamos, también, tomar distancia respecto de él. De igual modo, la tesis doctoral de Silvio Luiz Almeida, *Sartre: Direito e Política* (Almeida, 2011), y la disertación doctoral de Thomas Burton Spademan, *Sartre, Marx and legal theory* (Spademan, 1996), constituyen, en sus respectivos idiomas, valiosos esfuerzos por identificar los puntos de intersección entre el derecho y la obra filosófica de Jean-Paul Sartre.

Una forma específica de esta relación pertenece al campo de la “filosofía” del derecho. Coincidan o no con la filosofía sartreana, algunos juristas se han preocupado, más que nada, por estudiar las implicaciones del existencialismo en la filosofía del derecho³. Los estudios dogmáticos del derecho han hecho lo propio⁴. Asimismo, algunas construcciones teóricas han fundamentado su concepción del derecho en la ontología sartreana⁵.

Sobre todo, los análisis consignados en manuales de filosofía y de dogmática del derecho se han dado a la tarea de teorizar las consecuencias que el concepto existencialista de libertad humana reviste para lo jurídico. De una manera reducida e inundada de lugares comunes, se ha cometido el error de entender de forma unívoca y estática el concepto de libertad humana⁶, desarrollado por Sartre a lo

sistemáticamente contra mí mismo hasta el punto de medir la evidencia de una idea por el desagrado que me causaba” (p. 213).

- 3 Cf. al respecto: (Bobbio, 1949, p. 78); (Herrera, 2009, p. 131); (García, 1965, p. 543); (Brufau Prats, 1967). Ver nota 5.
- 4 (Cf. Quintano Ripolles, 1952, p. 432; Blas Zuleta, 1960, p. 5). Un texto interesante sobre la fundamentación de los derechos humanos en un sujeto impersonal o prepersonal, desprovisto de un yo trascendental, tal y como sostiene Sartre en *La trascendencia del Ego* (1968, p. 17), puede consultarse en: (Romano, 2010, p. 217).
- 5 En este sentido, un texto de capital importancia y que, lamentablemente, carece de traducción al castellano, es *Nature des choses et droit* de Nicos Poulantzas (1965a). En éste se ilustra, magistralmente, una concepción del derecho fundamentada en el tránsito del existencialismo fenomenológico al existencialismo marxista (Poulantzas, 1965a, p. 74). Sin embargo, Poulantzas abandonaría el existencialismo marxista para adherirse, inicialmente, al marxismo estructuralista y, posteriormente, a las tesis foucaultianas (Tobón Sanín, 2011, p. 38).
- 6 Las lecturas parciales de la obra de Sartre conducen, básicamente, a dos grandes lugares comunes y errores. Estos, en su mayoría, parten de interpretaciones asistemáticas de *El existencialismo es un humanismo* y de *El ser y la nada*. Primer lugar común y por ende errado por parte de los juristas con relación a la filosofía sartreana: se trata de una filosofía pesimista o decadentista (Cf. Picado Sotela, 1965). Segundo lugar común y por ende errado por parte de los juristas con relación a la filosofía sartreana: se trata de una filosofía subjetivista. A este respecto pueden consultarse: (Gómez Duque, 1980, p. 21); (Kaufmann, 1999, p. 320); (Kaufmann & Hassemer, 1992, p. 41); y (Pacheco, 1990, p. 35). No es posible aceptar, sin matices, ninguno

largo de su obra. Juliette Simont resume, magistralmente, las distintas formas que asume la libertad en el itinerario de la filosofía sartreana:

Sartre, finalmente, no escribió nunca la moral que proyectaba y, en su búsqueda, la desmitificó radicalmente. El hecho es que toda su obra, en cierto sentido, es moral, atravesada por la preocupación moral. Y esto, a través de la perpetua afirmación de la libertad. Libertad de lucidez, libertad de la tabula rasa, la libertad corrosiva de Roquentin. Libertad que se arranca de su facticidad y que le da sentido en *El ser y la nada*. Libertad del acto, optimismo constructivo de *El existencialismo es un humanismo*. Libertad generosa y amorosa, que se adentra en la facticidad y que se encarna en los *Cuadernos por una moral*. Libertad revolucionaria, de la *Leyenda de la verdad* a la *Crítica de la razón dialéctica*. Esta libertad, paradójicamente, es, al mismo tiempo, el soplo moral que atraviesa toda la obra y lo que impide que se la comprenda como un tratado moral: pues es precisamente porque la libertad es libre, que es refractaria al registro prescriptivo de la moral (Simont, 2005, p. 23).

Hacer notar qué implicaciones tiene para el derecho asumir una u otra concepción de la libertad humana, en el través de la filosofía de Jean-Paul Sartre, no sólo es interesante, sino, en todo caso, urgente. Pese a ello, ésta es una empresa que debe ser aplazada para un momento posterior y un espacio más amplio.

Con este panorama, quisiera, desde otra perspectiva, aportar a la discusión crítica⁷ que concierne a la noción del derecho, partiendo, *con* Sartre, del sentido y alcance del derecho, expresado en las propias palabras del filósofo francés. Con la intención manifiesta de marcar el tránsito entre visiones, a mi juicio, complementarias del derecho, considero que la concepción sartreana del derecho como instrumento de control del poder político y, en este sentido, con un claro potencial emancipatorio, expresado en la justicia popular, tiene su base en la crisis del derecho, entendido como negación del ser, destotalización del hombre e institución opresiva de la clase dominante.

de estos lugares comunes, pues la complejidad del pensamiento sartreano exige precisiones y complementaciones que hay lugar a rastrear en la totalidad de su obra.

7 Se entiende por crítica “la investigación de la posibilidad y límites” (Kant, 2007, p. 87), en este caso, del concepto de derecho. En términos similares, Sartre define la crítica como un estudio sobre la validez y los límites (Sartre, 1963a, p. 12).

1. Anotaciones preliminares sobre las fuentes principales

El pensamiento de Sartre, en términos generales, no siempre se mantuvo bajo un mismo punto cardinal⁸. El existencialista francés no se preocupó por aclarar la unidad temática de su filosofía, pese a que la presuponía (Sartre, Astruc, & Contat, 1979, p. 80)⁹. En consecuencia, el concepto de derecho, en Sartre, no es ajeno a estos cambios de paradigma. Sin embargo, esto no implica una barrera epistemológica, sino, más bien, un camino bien delimitado que permite identificar las intersecciones en que los distintos senderos de su pensamiento se entretienen.

Hay que decirlo, a diferencia de Hegel, autor de los *Principios de la filosofía del derecho* (1968) —cita ineludible de nuestro autor en algunas de sus reflexiones sobre lo jurídico—, Sartre no escribió nunca un tratado de filosofía del derecho (Almeida, 2011, p. 60). Sus reflexiones sobre el derecho se encuentran dispersas en algunas de sus obras y, por demás, éstas no ocuparon un papel central en su filosofía. No obstante, uno de los primeros escritos de Sartre, fechado en 1927 con apenas veintiún años, es, curiosamente, referido al derecho: *La théorie de l'État dans la pensée Française d'aujourd'hui*¹⁰. Respecto a este escrito y con la distancia propia de los años, Sartre referiría el malestar que éste le produjo:

8 Es de vital importancia recordar que la literatura filosófica suele diferenciar al menos dos etapas en la obra de Sartre. Como el mismo autor francés reconocería a los setenta años, el punto de inflexión en su vida lo marcó la Segunda Guerra Mundial (Sartre, 1977, p. 88). De otro lado, algunos, con alguna resistencia, identifican un tercer momento del pensamiento sartreano, de dudosa procedencia, debido a la condición de salud de Sartre y a la influencia que se le atribuye a su secretario, Benny-Levy, en la obra del existencialista francés. Así, pues, hasta comienzos de la década del cincuenta se asocia a Sartre con la tradición fenomenológica, tributario de una especie de idealismo romántico (Murdoch, 2007). A partir de allí se le vincula al materialismo dialéctico de corte marxista. A este respecto, Foucault calificará a Sartre como un hombre del Siglo XIX que se atrevió a pensar el Siglo XX (Foucault, 1989, p. 40). Con todo, vale la pena señalar que aunque Sartre adhiere, a partir de este momento, de forma expresa al marxismo, no rechaza por completo el punto de partida que le ofrece la fenomenología (Theunissen, 2013, p. 261). De hecho, siguiendo a Hartmann y a Seel, María del Rosario Zurro (2003) sugiere que es necesario problematizar la distinción entre un primer Sartre fenomenólogo y un segundo Sartre ligado al materialismo dialéctico, pues ya desde *El ser y la nada* es posible advertir el uso de la dialéctica por el supuesto Sartre fenomenólogo.

9 Aunque puede ser objeto de discusión, la pregunta por la libertad humana, presente en toda la obra del francés, da cuenta de esta unidad.

10 De este escrito, en francés, existen dos versiones. La versión original, rescatada recientemente en 1997 por Jennifer Mergy y copublicada en el texto *Quand le jeune Sartre réfléchissait à la théorie de l'État dans la pensée française: Présentation du texte de Sartre: «La théorie de l'État dans la pensée française d'aujourd'hui»*, y una versión, retraducida del inglés al francés, que encontra-

Recuerdo que uno de mis primeros textos impresos fue un texto sobre el derecho, en una revista de derecho donde un camarada me había pedido que hiciera un artículo sobre los autores de libros de derecho contemporáneo. Hice este artículo y he sido impreso. Recuerdo el ligero disgusto que tuve al leerme impreso, porque yo no pensaba que esa fuera ni debiera ser una de mis primeras publicaciones: debía ser, mucho más, una obra novelesca y acabada (Sartre; en Sicard, 1989, p. 348).

Algunas de las ideas sugeridas en este artículo de juventud serían retomadas en los *Cahiers pour une morale* (1983) y, de una u otra forma, estarían presentes en todas las reflexiones posteriores sobre lo jurídico. Los *Cahiers* se componen de notas inacabadas que fueron redactadas entre 1947 y 1948, las cuales se sumarían a los escritos póstumos publicados por Arlette Elkaïm-Sartre. Se trata de anotaciones inacabadas, oscuras, poco desarrolladas y en algunos casos sin revisión, cuya publicación fue rehusada, en vida, por el filósofo existencialista (Sartre, 1977, p. 112-113). Es una obra que presenta errores de redacción y edición, con lo cual las licencias interpretativas suelen ser amplias, en ausencia de un aparato crítico que la acompañe (Tursini, 2004).

En 1960 Sartre publicaría la *Crítica de la razón dialéctica*, conocida parcialmente en castellano tres años más tarde. Específicamente, en el Tomo I, Libro II, *Del grupo a la historia*, se presentarían, a nuestro juicio, las consideraciones sartreanas más elaboradas sobre el derecho, desde la vera del materialismo dialéctico. Es importante reconocer el valor de esta fuente en la medida en que las referencias del texto de Michel Kail a esta obra son apenas tangenciales. Sin embargo, como es sabido, la *Crítica de la razón dialéctica* no pudo ser concluida por Sartre, quedando inacabado el Libro III del Tomo II, *L'intelligibilité de l'histoire* (1985), obra póstuma que, por demás, carece de traducción al castellano.

En esta línea de pensamiento, en 1972 se publicaría en francés el volumen número ocho de *Situaciones. Alrededor del 68* (1973). A partir de aquí Sartre comienza a desarrollar una noción propia de la justicia popular, ejemplificada, por excelencia, en el Tribunal Russell¹¹, del cual Sartre fue, en su primera versión, presidente ejecutivo (1966-1967). Sin embargo, buena parte de la defensa que Sartre hizo

mos en J.-P. Sartre, *Écrits de jeunesse. Chronologie. Bibliographie commentée. Textes rassemblés et présentés par Michel Contât et Michel Rybalka avec la collaboration de M. Sicard pour l'Appendice II* (Paris, Gallimard, 1990, p. 517). En efecto, el texto original se encontraba extraviado (Contât, Rybalka, & Sartre, 1970, p. 29), por lo que el hallazgo de Jennifer Mergy es de un valor notable, en tanto que el sentido de las dos versiones, en algunos apartes, realmente varía.

11 Las memorias del Tribunal Russell, como obra colectiva, pueden ser consultadas en los dos tomos editados bajo la dirección de Vladimir Dedijer y Jean-Paul Sartre, con redacción de Arlette Elkaïm Sartre: (*Tome I: le jugement de Stockholm*, 1967) y (*Tome II: le jugement final*, 1968).

de la justicia popular se consignó en entrevistas, cartas y discursos inaugurales, mas no, si se quiere, en un tratado elaborado, exclusivamente, con esta finalidad. Pocos años después, Sartre pronunciaría, en Bruselas, la conferencia *Justicia y Estado* (1972), que apareciese consignada en el volumen número diez de *Situaciones: Autorretrato a los setenta años* (1977).

De esta suerte, seis fuentes principales constituyen el marco de reflexión. Tres de ellas carecen de traducción al castellano, por lo que requerirán un esfuerzo adicional a la hora de su análisis. Se trata, sin embargo, de escritos que le causaron malestar a Sartre, que contienen errores de redacción y edición, que se encuentran inacabados o que, por su propia composición, no consiguen elaborar una idea sistemática de la visión sartreana del derecho. Con estas limitaciones, se pretende, aquí, identificar el movimiento del concepto de derecho en Sartre.

De cualquier manera, valga decirlo, aun cuando perfectamente se podría hacer un ejercicio intelectual que se comprometiera, a profundidad, con sola una de estas fuentes, el presente escrito constituye apenas una introducción general a la crítica sartreana del derecho. Por ello, confío en que el lector comparta estas modestas pretensiones y sepa disculpar que, si algo se pierde en profundidad, es sólo con miras a dar cuenta, en el estudio, de una mayor extensión de la obra sartreana. A futuro será necesario abordar, de manera pormenorizada, cada una de estas obras y su relación con el concepto de derecho.

2. Las primeras intuiciones

En *La théorie de l'État dans la pensée Française d'aujourd'hui* (1997)¹², Sartre coincide con Georges Davy en que la Primera Guerra Mundial (1914-1918) puso sobre la mesa un nuevo matiz a la pregunta por la concepción del derecho: ¿es el derecho una fuerza o una idea?, esto es, un hecho o un valor (Sartre & Mergy, 1997, p. 26).

Nuevos peligros surgieron con ocasión de la guerra, tanto para la soberanía de los Estados (concepción ideal) como para los derechos naturales de los individuos (afirmados como hechos). Para hacerle frente a estas amenazas se creó la Sociedad de Naciones (1919), originada en el Tratado de Versalles, principal antecedente de la hoy conocida Organización de Naciones Unidas (ONU). La Sociedad de Naciones era, pues, a juicio de Sartre, una asociación en la que los contratantes renunciaban, definitivamente, a sus derechos (Cf. Sartre & Mergy, 1997, p. 27).

12 El lector excusará, en lo sucesivo, que estudiemos con algún detalle, sobre todo, aquellos textos que carecen de traducción al castellano, de los cuales aportamos nuestra propia traducción.

Paradójicamente, anotaba Sartre, el principio de soberanía del Estado, que había dado lugar al Tratado de Versalles, suponía, asimismo, un riesgo para su cumplimiento. En opinión de Sartre, la Gran Guerra, como hecho histórico, condujo a que fuese necesario pensar en una redefinición del concepto de soberanía del Estado y de Derecho natural (p. 28). Sin embargo, una nueva paradoja se advertía: al tiempo que la Primera Guerra Mundial demandaba una reflexión teórica del derecho a partir de lo *sucedido*, también hacía patente el anhelo de los estados en encontrar una noción *ideal* de “buen derecho” (p. 28), superior y trascendente a lo *acontecido*.

Con estas premisas, Sartre explora, de un lado, las tesis que pretendían conciliar una respuesta, entre realismo e idealismo, a los retos planteados por la Primera Guerra Mundial de cara al problema de la soberanía del Estado. Para tal efecto estudió las principales obras de Hauriou y Davy. De otra parte, Sartre se da a la tarea de examinar el pensamiento realista de Duguit, referido también a este tema. Así pues, el dilema teórico suscitado en el pensamiento jurídico francés, con ocasión de la Primera Guerra Mundial, se circunscribe, según Sartre, a la oposición entre idealismo y realismo: considerar lo sucedido (realismo) pero pensar, al mismo tiempo, en una idea de buen derecho (idealidad). En palabras del joven pensador, “el idealismo del derecho será la actitud del espíritu que descubre juntos el hecho y la idea, y la idea como sustento del hecho. El realismo del Derecho se atendería al hecho: de ahí la noción alemana de Fuerza, porque la Fuerza es un hecho” (Sartre & Mergy, 1997, p. 28).

A juicio de Sartre, el pensamiento de Maurice Hauriou (1856-1929)¹³ sobre el derecho se podía catalogar como una especie de “idealismo experimental” (Sartre & Mergy, 1997, p. 29). El Estado, entonces, era para Hauriou: “una institución nacida de una necesidad: es un gobierno. Unos hombres son llamados a ese gobierno y otros se lo representan: el Estado se vuelve entonces la idea común. En cuanto tal, es soberano” (p. 30). Pero, como bien señala Sartre, pensar un hecho no es transformarlo en derecho¹⁴, por lo que Hauriou tendrá que modificar por completo sus premisas, y hacer del Estado un sujeto moral, esto es, una idea social que se piensa a sí misma como voluntad común. Al querer construir el deber ser a partir del ser, denuncia Sartre, Hauriou termina confiriéndole al deber ser una entidad autónoma, por manera tal que, en su teoría, se evidencia

13 La obra de Hauriou, utilizada por Sartre, es *Principes de Droit Public*. Puede ser consultada en el archivo digital de la Biblioteca Nacional de Francia (Hauriou, 1916).

14 Esta idea será una constante en el pensamiento sartreano. En el primer libro de la *Crítica de la razón dialéctica* Sartre (1963a) dirá: “Porque tan absurdo es reducir la significación de un objeto a la pura materialidad inerte de este objeto como querer deducir el derecho del hecho” (p. 132). En el segundo libro de la *Crítica* retomará este planteamiento, con relación a la institución del matrimonio (1963b, p. 165).

un desorden: “hecho y derecho coexisten sin relaciones inteligibles” (p. 30). Por esta razón, Hauriou se ve en la obligación de volver sobre sus planteamientos iniciales, y debe “darle prioridad sobre la institución objetiva a una voluntad libre al servicio de una idea pura” (p. 31), de modo que la “Idea” y la libertad constituyen el fundamento último de la soberanía estatal. En realidad, más que un idealismo experimental, dirá Sartre, se está en presencia de un idealismo absoluto, que deshecha por completo el ser. Con esta confusión, afirma el joven filósofo, la teoría de Hauriou no permitía inferir una respuesta práctica a los retos demandados por la Primera Guerra Mundial.

En otro intento de conciliar realismo e idealismo, Georges Davy (1883-1976)¹⁵, sociólogo francés, alumno de Durkheim, partía de reconocer los valores como representaciones colectivas, hechos sociales que no por ser tales perdían su carácter axiológico, y que, por tanto, eran susceptibles de estudio científico (Sartre & Mergy, 1997, p. 32)¹⁶. En consecuencia, el derecho “Es un valor que la colectividad asigna a ciertos hechos, a ciertas personalidades, y la soberanía del Estado no es otra cosa que un valor asignado a esta institución” (p. 32). Los derechos naturales y la soberanía no se justifican *per se*; sin embargo, como valores colectivos, como expresiones del poder colectivo, se imponen al individuo. Es así como Davy consigue conciliar el idealismo con el realismo (p. 33). Sostiene Sartre que Davy puede al menos dar una respuesta, a su modo de ver insatisfactoria, a los problemas suscitados con ocasión de la Primera Guerra Mundial: aunque la Sociedad de Naciones no puede limitar obligatoriamente la voluntad de los estados, es cuestión de que la conciencia colectiva de un pueblo transforme de tal modo sus valores para que sea posible la adhesión del Estado a la Sociedad de Naciones (p. 33).

En esta medida, aun cuando la teoría de Davy significa un progreso en comparación con los planteamientos de Hauriou, ésta, en palabras de Sartre, adolece de un defecto en sus términos, por dos razones. En primer lugar, el método sociológico aplicado por Davy, tributario de Durkheim, pese a que se ofrece como una especie de neorrealismo (el valor es un hecho social, pero, al mismo tiempo, una idea), implica en su base un postulado metafísico. Al afirmar la existencia de representaciones colectivas, los sociólogos se ven forzados a aceptar la noción de “síntesis creadora” (Sartre & Mergy, 1997, p. 33), puesto que entienden la sociedad como un ente aparte, superior a la suma de sus individuos. La explicación sociológica se soportaría en el principio de que “el todo es superior a la suma de

15 Sartre se vale del escrito de Davy, *L'idéalisme et les conceptions réalistes du Droit*, que apareció en 1920 en la *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (Davy, 1920). El escrito puede ser consultado en el archivo digital de la Biblioteca Nacional de Francia.

16 Recordemos que, para Durkheim (1986), las reglas del método sociológico exigían entender los hechos como cosas (p. 51).

sus partes”, lo cual supone que es posible realizar una suma de tal naturaleza y comparar su resultado con la totalidad. Esto, claramente, no es realizable: “la sociología francesa es idealista” (p. 33). En segundo lugar, a pesar de este postulado metafísico, Davy fracasa en su intento de conciliar el realismo con el idealismo, toda vez que su explicación sociológica del derecho de los contratos será soportada en el concepto de “fe jurada”¹⁷, manifestación innata, evidente, dada y factual de una moral “normal”. Es así como la explicación de Davy, aunque bien puede admitirse como teoría descriptiva, carece de valor normativo: “Pese a sus esfuerzos por conservar el idealismo, Davy hace desaparecer la noción de “valor” de los hechos que él estudiaba. No quedan más que hechos: esto significa que él no pudo —a pesar del postulado metafísico que vicia su idealismo— hacerle el menor sitio en su tesis al idealismo” (p. 34).

En este orden argumentativo, si las tesis que intentan conciliar el realismo y el idealismo no están en capacidad de ofrecer una respuesta adecuada a los problemas teóricos planteados, a partir de la Primera Guerra Mundial, en el seno de la noción del derecho y del concepto de soberanía del Estado, Sartre demostrará que la teoría realista del derecho, defendida por Léon Duguit, tampoco lo consigue. Oponiéndose al idealismo representado por Adhémar Esmein (1848 -1913) y en contra de cualquier tipo de explicación sobrenatural del derecho, Duguit afirmará, en el prefacio de la décima edición del *Traité de droit constitutionnel* (1921), que “El Estado es simplemente el producto de una diferenciación natural” (VII)¹⁸. En este orden de ideas, es una función social que persigue un interés común (Cf. Sartre & Mergy, 1997, p. 35).

De manera que, para Duguit, la soberanía estatal, entendida como el poder de hacer las leyes, responde a una necesidad social que encuentra en la solidaridad el hecho fundante (Cf. Sartre & Mergy, 1997, p. 35). Esta solidaridad condiciona las funciones individuales y grupales, precedidas, en su creación, por tal necesidad. Por esta razón, exagerando un poco, los seres humanos, más que derechos, cumplen funciones o roles, de manera tal que la violación a sus “derechos” no tiene nada que ver con la noción de dignidad, sino que ella se asume como un afectación en contra del organismo social: “Mi libertad no es un derecho sino un deber” (p. 35). La propuesta de Duguit renuncia a un yo ideal o noumenal para afirmar un yo orgánico, caracterizado en el Estado o, más bien, en la función estatal, y en el reconocimiento del ser humano como organismo numéricamente diferenciado, en

17 Puede consultarse en su versión digital en la Biblioteca Nacional de Francia: *La foi jurée: Étude sociologique du problème du contrat: la formation du lien contractuel* (Davy, 1922).

18 El texto que Sartre lee de Duguit (1921), esto es, el *Traité de droit constitutionnel*, puede accederse a él en el archivo digital de la Biblioteca Nacional de Francia.

otras palabras, como un engranaje (p. 36). De allí que las relaciones entre estados se construyan, únicamente, a partir de las diferencias naturales entre naciones (suelo, raza, lengua), en tanto que no existe algo así como una personalidad noumenal o espiritual inherente a los estados y, por ende, no tiene sentido hablar de soberanía estatal. A los preguntas que la Primera Guerra Mundial plantea a la teoría del derecho, Duguit podrá responder, según Sartre, que era sólo cuestión de tiempo para que la evolución política de Europa integrase todas las diferencias naturales entre estados en un organismo erigido a título de “nueva fórmula de acuerdo internacional” (p. 37).

En esta medida, Sartre concluirá su artículo señalando, entonces, que el problema de la soberanía estatal, si bien se analiza, comúnmente, aplicando el método realista, también obliga, a quienes piensan por esta vía, a buscar conclusiones idealistas que salvaguarden la idea o el anhelo del “Buen derecho”, surgido con posterioridad a la Primera Guerra Mundial (Cf. Sartre & Mergy, 1997, p. 37). No obstante, la complejidad y fragilidad de las construcciones teóricas analizadas (Hauriou, Davy y Duguit), sostiene Sartre, conducen a que, rápidamente, sean abandonadas como objeto de reflexión. Finalmente, inclinándose a favor del realismo, sentenciará: “el futuro es de aquellos que, en estas materias, se resignarán a no esperar de los métodos realistas más que resultados realistas, y que sabrán que quien parte de los hechos no llegará nunca más que a hechos” (p. 37).

A diferencia de Michel Kail (2013, p. 18), creo que *La théorie de l'État dans la pensée Française d'aujourd'hui* es de vital importancia para comprender las reflexiones que, posteriormente, Sartre realizará sobre el derecho. Este artículo de juventud le permite a Sartre identificar la paradójal dualidad en que se mueve el derecho, esto es, en la tensión entre idealismo y realismo. En otros términos, Sartre reconoce que el derecho se debate, dialécticamente, entre el anhelo o el sentimiento de un “Buen derecho” o, para nuestros efectos, de un “derecho justo” —objeto de estudio de la filosofía del derecho—, y la descripción de su estatuto como hecho social, determinado, como tal, por las circunstancias que condicionan su proceso de formación —objeto de estudio de la sociología del derecho—. Esta idea que será retomada en los *Cahiers pour une morale* es fundamental para entender no sólo la crítica que Sartre formulará en contra del derecho burgués, sino, también, para comprender la noción de justicia popular, apoyada en esta base teórica, como una crítica realista (materialismo dialéctico) y al mismo tiempo idealista (liberación) del derecho.

3. Derecho y ontología

Antes que nada, es preciso realizar una aclaración. El lector podría preguntarse por qué, si se habla de ontología y derecho, este estudio no se centra en *El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica*. Se dispensará cualquier omisión. Sin embargo, estimo que las reflexiones contenidas en *El ser y la nada*, alusivas al derecho, se encuentran mejor desarrolladas en los *Cahiers pour une morale* (1983), texto menos conocido en castellano y que, por ello mismo, resulta interesante analizar. No obstante, algunas indicaciones a *El ser y la nada* podrán ser advertidas como notas marginales a los planteamientos aquí esbozados.

Así, pues, en los *Cahiers pour une morale*¹⁹, Sartre recordará las dos grandes teorías que definen el marco conceptual del derecho, a saber, la teoría espiritualista (idealismo) y la teoría realista. El derecho tiene, según Sartre (1983), un doble aspecto: “el de *no ser* (valor, negación de lo real), y el de *ser* (sistema jurídico real de una sociedad)” (p. 145). Será precisamente esta caracterización del derecho lo que le permitirá elaborar su crítica ontológica del derecho abstracto, idealista y burgués. Refiriéndose al derecho, dirá:

Es la pura negatividad formal. Pero el derecho aparece —como toda formación del espíritu— con un contenido concreto del cual no se distingue originalmente. Ese contenido es precisamente el estado presente de la sociedad considerado como deber-ser. Aquí el derecho es el *statu quo* como negación de la temporalidad. En este caso: 1) el ser es considerado como deber-ser. 2) el tiempo es negado (152).

Veamos cómo Sartre llegó a esta conclusión. A título de hipótesis central, se sostiene que el derecho es la “destrucción generalizada de todo lo que es”, “la destrucción del ser o mi propia destrucción”; “el derecho es originalmente la negación de toda la realidad” (Sartre, 1983, p. 145). El argumento de Sartre es simple y atractivo²⁰. Ser un sujeto de derechos es, al mismo tiempo, no ser un

19 Una propuesta distinta a la aquí consignada, pero de gran valor para comprender la relación entre el pensamiento de Sartre y el derecho en los *Cahiers pour une morale*, se encuentra en el texto de Bruno Romano, intitulado “Sartre: los otros y el derecho” (2001). En este artículo, el escritor italiano se propone analizar la concepción del derecho en cada uno de los tres órdenes de la relación recíproca con la alteridad: la pretensión, el llamado y el ruego (Romano, 2001, p. 33). Si se quiere, en la propuesta de Romano, el presente estudio se circunscribe en la dimensión de la pretensión.

20 Así, por ejemplo, en *El ser y la nada*, refiriéndose al mozo de café que se reconoce como sujeto de derechos, dirá Sartre: “Conoce los derechos que lleva consigo: el derecho a la propina, los derechos sindicales, etc. Pero todos estos conceptos, todos estos juicios, remiten a lo trascendente. Se trata de posibilidades abstractas, de derechos y deberes conferidos a un «sujeto de derecho». Y precisamente es éste el sujeto que yo debo-de-ser y que no soy” (Sartre, 1993, p. 94).

sujeto de hecho: es la alienación pura como exigencia de un otro (Sartre, 1983, p. 497), el paso hacia una existencia humana *de* derecho (p. 577), en otras palabras, hacia la esclavitud²¹. Cuando el derecho afirma al hombre como sujeto de derecho, no hace nada distinto a negar lo que es, efectivamente, de hecho: “yo soy mi muerte” (p. 145). De allí que la apuesta de Sartre (1983) sea: “vivir sin derechos. Perder toda esperanza de justificarse. Vivir injustificable” (p. 22)²².

De cualquier modo, la destrucción del ser implica la emergencia del derecho como una exigencia, esto es, como una manera particular de dirigir la libertad humana (Sartre, 1983, p. 146). En este sentido, la exigencia, a diferencia de la proposición, le impone al ser humano una finalidad, lo hace dependiente e inesencial con relación a ella, en tanto que el cumplimiento del deber no admite excusa circunstancial de ningún orden. La exigencia, y con ella el derecho, se presenta como “la libertad puramente negativa que se afirma contra el hombre concreto que soy” (Sartre, 1993, p. 132)²³. Curiosamente, se trata de una libertad que se afirma a sí misma en nombre de la libertad de otro, de suerte tal que sólo persiguiendo el fin impuesto por la exigencia, en otras palabras, cumpliendo el derecho, el ser humano se cree libre (Sartre, 1983, p. 146).

De esta manera, en abierta crítica a la concepción kantiana del derecho, Sartre (1983) denuncia cómo en ésta la existencia humana se vuelve exigencia de ser reconocido como un sujeto libre, creado como tal mediante la destrucción del mundo real por la libertad de otro ser humano exigente (p. 146). El hombre desaparece al ser transformado en una exigencia puramente formal, en una libertad universal²⁴ idéntica a todos y para todos; el hombre es, por tanto, el resultado de una totalidad destotalizada (p. 147). El fin que persigue la exigencia del derecho

21 La relación entre esclavitud y derecho es ampliada en el Libro II de la *Crítica de la razón dialéctica* (Sartre, 1963b, p. 441). En los *Cahiers*, dirá Sartre, si suprimimos a los esclavos, a los sujetos de derecho, no quedan más que los hombres de hecho (p. 589).

22 La existencia auténtica, injustificable, debe ser bien entendida, pues supone, para Sartre que: “Así, puedo decir también que no habrá nunca nadie que testimonie por mí y que yo soy mi propio testimonio. Soy yo, a quien nada justifica, el que me justifico en la interioridad” (p. 498).

23 Habría que decir también que el derecho convierte al hombre en una simple posibilidad, como bien lo denunciaba Sartre en *El ser y la nada* (1993): “Hay posibilidad cuando, el lugar de ser pura y simplemente lo que soy, soy como el derecho de ser lo que soy. Pero este mismo derecho me separa de lo que tengo el derecho de ser” (p. 132).

24 En *El ser y la nada* (1993), para hacer notar que lo universal no tiene sentido sino a propósito de lo individual, Sartre expresará: “Sin duda, los *derechos* que reclamo al prójimo ponen la universalidad del sí mismo; la respetabilidad de las personas exige el reconocimiento de mi persona como universal. Pero lo que se vuelca en este ser universal y lo llena es mi ser concreto e individual” (p. 268).

se sostiene y se impone a manos de una libertad que nos es ajena²⁵. Luego, la libertad negativa de que trata el derecho no es una libertad verdadera, toda vez que no se hace *ocasión* para las otras libertades, sino que es una libertad *exigida* por la libertad de un otro (p. 147). La libertad formal y destotalizadora del derecho (todos somos libres e iguales ante la ley) olvida que la verdadera libertad es “una empresa infinitamente concreta y calificada que es necesario reconocer *en su empresa*” (p. 147).

Esta libertad negativa²⁶, propia del derecho, se edifica, señala Sartre, sobre una base kantiana: el hombre debe ser tratado como un fin en sí mismo, y no sólo como un medio²⁷. Por lo anterior, la libertad del derecho es una libertad pura y abstracta, abstraída por un otro. Este tipo de libertad, a juicio de Sartre, coincide con la definición de derecho abstracto, sugerida por Hegel (1968): “La necesidad de este Derecho, en base de su abstracción, se limita a la prohibición: no perjudicar la personalidad y lo que le atañe. Por ello sólo son prohibiciones jurídicas y la forma afirmativa de las normas jurídicas debe tomar como base a la prohibición de acuerdo a su contenido último” (p. 68). De allí que la libertad negativa se constituya en un tipo de violencia. El ser-para-otro se cosifica cuando se exige que el sujeto sea tratado como fin (Sartre, 1983, p. 148).

En otros términos, la libertad que refiere el derecho, esto es, el poder hacer todo aquello que no se encuentra limitado por la libertad de los demás (mi libertad llega hasta donde comienza la libertad del otro), hace de la empresa concreta de la libertad una abstracción formal, reconocida y objetivada como tal por los otros²⁸. En el ejercicio del reconocer y ser reconocido como fin en sí mismo, el hombre se vuelve un “cualquiera”, de suerte tal que poco importa su realidad concreta

25 En términos similares, Sartre referirá, en la *Crítica de la razón dialéctica*, cómo el derecho del grupo se impone sobre la *praxis* individual (1963b, p. 108).

26 En *El ser y la nada* (1993) ya se había esbozado la libertad negativa que supone el derecho, al referirse, específicamente, al derecho de propiedad como forma negativa. Dirá Sartre: “noto que el derecho es puramente negativo y se limita a impedir al prójimo destruir o usar lo que es mío” (p. 360). En esta misma obra también expresará: “El derecho de propiedad no aparece sino cuando se me disputa mi propiedad; cuando ya, de hecho, en algún sentido dejé de ser mía” (p. 132).

27 “El imperativo práctico será así pues el siguiente: obra de tal modo que uses la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro siempre a la vez como fin, nunca meramente como medio” (Kant, 1996, p. 189). Con relación al malentendido y lugar común entre abogados, que suele mezclar, impunemente, el pensamiento de Sartre con el de Kant, para fundamentar una concepción equivocada de la dignidad humana (el hombre entendido, *únicamente*, como fin en sí mismo), puede consultarse la aclaración, pertinente y necesaria, formulada por Solano Vélez (2012, p. 132-138).

28 En términos más sencillos, el derecho se vanagloria en reconocer en el hombre un sujeto abstracto de derechos y un objeto concreto de explotación (Sartre, 1963a, p. 74).

(Sartre, 1983, p. 148). Esto le permite al derecho legitimar las injusticias de la burguesía: “Si todo hombre tiene el derecho de poseer, poco importa lo que él posea. La esfera de las conductas particulares, de los bienes y de las obras es dejada a la jurisdicción de la religión y de la moral” (Sartre, 1983, p. 149)²⁹. Así, la justicia deviene meramente en una posibilidad formal, de modo tal que las injusticias materiales se vuelven objeto de la caridad.

Por esta razón, el derecho, asegura Sartre, se justifica a sí mismo en la disconformidad entre lo que es y lo que debe ser. Concretamente, surge en la resistencia que las clases oprimidas (proletariado y pueblos colonizados) le realizan al derecho y reconocen en él. Esta resistencia se presenta en tanto que las clases oprimidas consideran que el derecho es sólo un instrumento de la clase dominante (Sartre, 1983, p. 145). Por consiguiente, el sistema jurídico se constituye en exigencia por parte de los opresores (p. 152). El derecho responde a las clases oprimidas que, al hacerle frente a las injusticias, chocan contra él, es decir, no con una fuerza, sino con aquello que justifica, *a posteriori*, el uso de la fuerza por parte de la clase dominante: “el derecho parte siempre de un *statu quo* que se compromete en no cambiar” (p. 150). Dicho de otro modo, el derecho emana del vencido que reconoce la violencia del vencedor (p. 275): “es un orden dado, por la violencia del vencedor, al vencido, es el orden impuesto con un sentido producido por alguno para otro” (Romano, 2001, p. 24).

La libertad exigida por el derecho se ejerce al interior de ese *statu quo*, en el cual las clases oprimidas, a la vez que son tratadas como sujeto abstracto de derechos, son explotadas como objeto concreto (Sartre, 1983, p. 150). El derecho le sirve a las clases opresoras para apaciguar a las clases oprimidas, para que reconozcan en el *ser* un forma prometida de *deber ser* (p. 152), es decir, un no ser. La esperanza del deber ser, prometida por el derecho, acalla el hambre de las condiciones materiales de existencia.

En consecuencia, Sartre (1983) defenderá el uso de la violencia como forma de resistencia al *statu quo* de opresión, puesto que no es posible que el derecho le haga frente al mismo derecho (p. 150, 155). En términos más sencillos, el derecho sólo es funcional al opresor, porque a él le preceden las circunstancias económicas de inequidad y de violencia que le dan origen (p. 151). Dirá Sartre, la violencia es la negación de la legalidad, la destrucción del mundo que erige el fin

29 Sartre analizará, posteriormente, la relación entre derecho y religión en los *Cahiers pour une morale* (p. 154 y 155). Asimismo, puede consultarse la *Crítica de la razón dialéctica* (Sartre, 1963a, p. 499).

en un absoluto, precisamente, porque son los medios los que justifican los fines y los que le otorgan a la violencia su valor (p. 181)³⁰.

De allí entonces que los oprimidos sean criminalizados permanentemente por el derecho. En todo caso, si en el ejercicio de la violencia revolucionaria la clase oprimida resulta victoriosa, “ella establecerá otro derecho, o, más exactamente, la situación se transformará automáticamente en situación de derecho, porque *el hombre es por esencia jurídico*” (Sartre, 1983, 151)³¹. Esto quiere decir, sin más, que toda situación, incluso la creada por la violencia, es humana, es vivida por los hombres, por lo que todo estado de hecho da lugar a la creación de un estado de derecho (p. 275)³². La violencia de los vencedores es reconocida por los vencidos como un derecho (p. 276). Para Sartre (1983), sin importar de quien provenga, la fatalidad del derecho consiste en que en todo caso se encuentra viciado por la existencia del esclavo (p. 153). En términos más sencillos, la existencia/exigencia del derecho implica, correlativamente, la existencia de un esclavo, a quien el derecho le reconocerá en abstracto una libertad formal, y éste, en ejercicio de su libertad concreta, se alzarán, violentamente, en contra del derecho (p. 276, 277, 579).

Ahora bien, el éxito o no de este nuevo establecimiento de cosas jurídicas depende del concepto de libertad que se asuma. Se debatirá, pues, entre una libertad formal y abstracta y una libertad entendida como empresa concreta y calificada. Sólo en una sociedad perfecta, armoniosa e igualitaria, en donde todo sucede como debe ser, el derecho desaparece, se hace implícito, en tanto que no existe ninguna realidad que pueda ser negada en nombre del deber ser (Sartre, 1983, p. 145).

De esta manera, el análisis detallado de los *Cahiers pour une morale* nos permite, por lo pronto, dos conclusiones que nos ayudan a delimitar la crítica sartreana al concepto de derecho y que serán fundamentales para entender nuestra tesis. En primer lugar, como sugiere Michel Kail (2013), en los *Cahiers pour une morale*

30 Esta idea será, posteriormente, bien desarrollada en la *Crítica de la razón dialéctica*. El análisis de la violencia, como forma de resistencia, escapa del objeto de estudio de la presente investigación. Para una visión detallada, Cf. Wormser, 2006.

31 Es necesario, aquí, problematizar el sentido del término *esencia*. Recordemos que los *Cahiers* son, en gran medida, apuntes inacabados. No es tanto, pues, que el derecho defina, previamente, el ser del hombre, sino que, en todo caso, lo condiciona. Esta afirmación no puede leerse aisladamente: “¿Qué significa aquí que la existencia precede a la esencia? Significa que el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se define. El hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por no ser nada” (Sartre, 2009, p. 30-31).

32 La idea sartreana dice: “Es precisamente porque toda situación, incluso la creada por la violencia, es humana, y por ser vivida por los hombres, que todo estado de hecho crea un estado de derecho” (p. 275).

Sartre describe y ratifica —pues ya lo había hecho en su artículo de 1927— la estructura paradójal del derecho: “En una estructura paradójal, los aspectos opuestos coexisten, y la tensión que esta coexistencia produce es el principio mismo de la estructura concernida” (Kail, 2013, p. 20). Esta estructura paradójal es, por ello mismo, dialéctica. Por consiguiente, la estructura dialéctica del concepto de derecho hace que éste se defina en el movimiento entre idealismo (espiritualismo) y realismo.

En segundo lugar, es importante realizar un breve apunte referido al potencial emancipatorio del derecho. Si en los *Cahiers* Sartre sólo legitimaba la violencia como forma de resistencia al derecho, en sus obras posteriores, como se verá, incluirá, adicionalmente, la *justicia popular* como forma *jurídica* de resistencia al derecho. En otras palabras, de la completa negación del potencial emancipatorio del derecho, Sartre cambiará de postura para encontrar en la justicia popular una forma de resistencia y de control al poder político. La justicia popular partirá de la estructura paradójal del derecho, es decir, se elaborará de una crítica al derecho sobre la base del realismo, pero, a la par, aspirará a una noción de derecho que contribuya a la liberación de las clases oprimidas. En este punto, si se quiere, se juega nuestra tesis.

4. Derecho y materialismo dialéctico³³

En el Tomo I, Libro II de la *Crítica de la razón dialéctica: Del grupo a la historia*, se encuentra, quizás, la construcción sartreana más elaborada sobre el derecho. El espacio que brinda este escrito no es suficiente para abordar, con la precaución necesaria, una concepción dialéctica del derecho. Esta empresa, como tantas otras aquí sugeridas, deberá ser aplazada so pretexto del carácter introductorio del presente escrito. Pese a ello, algunas anotaciones son necesarias como bosquejo general de la configuración dialéctica del derecho.

La dialéctica o, más bien, la razón dialéctica, es circular, pues, como afirmaba el mismo Sartre: “El descubrimiento capital de la experiencia dialéctica, prefiero recordarlo ya, es que el hombre está “mediado” por las cosas en la medida en que las cosas están “mediadas” por el hombre” (Sartre, 1963a, p. 230; 1963b, p. 307). La razón dialéctica se sitúa, se descubre y se funda en y por la *praxis* de los hombres, instalados en un momento y lugar históricamente determinados

33 Una referencia indispensable para comprender el derecho en la *Crítica de la razón dialéctica* y que aquí, lamentablemente, por espacio y tiempo no es posible tratar, se encuentra en *La critique de la raison dialectique de J.-P. Sartre et le Droit* (Poulantzas, 1965b).

(Sartre, 1963a, p. 180). Esta *praxis* se confecciona correlativamente entre la *praxis* del individuo y la *praxis* del colectivo (García 2005, p. 145).

De este modo, la *praxis* colectiva puede asumir la forma de una unidad serial o de un grupo. En palabras de Sartre (1963a): “se puede distinguir a la *praxis* serial (como *praxis* del individuo en tanto que es miembro de la serie y como *praxis* de la serie total o totalizada a través de los individuos) de la *praxis* común (acción de grupo) y de la *praxis* constituyente individual” (p. 446). Así, la *praxis* serial, que Sartre ejemplifica magistralmente en la escena de quienes esperan en la fila para el autobús, no permite que las *praxis* individuales constituyentes se integren en un proyecto común, sino que, por el contrario, conlleva a la cosificación del individuo en lo práctico-inerte (Sartre, 1963a, p. 522). A diferencia de la *praxis* serial, la *praxis* del grupo es, en este sentido, una superación de la serialidad, en tanto que establece un proyecto de libertad común a las *praxis* individuales constituyentes (Sartre, 1963a, p. 505, 512, 519).

La supervivencia del grupo se garantiza a través de la formalización de la libertad como *praxis* común, de suerte tal que las *praxis* individuales ven en ella una reciprocidad en su propia inercia. Aparece aquí el concepto de juramento (Sartre, 1963b, p. 92). El juramento no debe confundirse con el contrato social, toda vez que nace del miedo que emerge al interior del grupo (traición) y con relación a los peligros externos que éste enfrenta, de modo tal que debe entenderse, simplemente, como un hecho histórico, como el paso de una forma grupal inmediata, con peligro de disolución, a otra forma reflexiva y permanente (Sartre, 1963b, p. 81, 89). El juramento se estatuye como derecho de vida y de muerte con relación a los individuos que integran el grupo y frente a aquellos que no lo componen³⁴. El juramento se impone a la fuerza sobre las *praxis* individuales de los miembros del grupo, en tanto que han brindado su consentimiento en él a costa de sus propias libertades (Sartre, 1963b, p.107, 108, 109). De esta manera, en la base del juramento hay un derecho/deber para el grupo (Sartre, 1963b, p.114, 116).

En este nivel de abstracción (el grupo) y, justamente, en el medio de la relación dialéctica entre constreñimiento y libertad, nace del grupo un producto sintético: el derecho o, más exactamente, el poder difuso de la jurisdicción (Sartre, 1963b, p.117). Aunque, como Sartre admitirá, no tiene sentido rastrear la génesis histórica del derecho, éste no puede ser fundamentado a partir de la libertad individual, el contrato social, el constreñimiento de un órgano ajeno al grupo o la costumbre. El derecho resulta ser expresión, más bien, de la libertad (individual en lo colec-

34 Una reflexión sobre el derecho de vida y de muerte, en la filosofía contemporánea, puede consultarse en: (Ruíz Gutiérrez, 2012, p. 57).

tivo) libremente limitada como mutilación consentida de un grupo superviviente que pretende convertirse en grupo estatutario (Sartre, 1963b, p. 117).

Ante la imposibilidad interna y externa de que el grupo se totalice en cuanto tal, el derecho surge como “una nueva forma de totalizador que trata de compensar la imposibilidad de que se acabe la totalización” (Sartre, 1963b, p. 117). Esta forma de totalización hace que el derecho se homologue, fácilmente, con un régimen de terror. Por tanto, esto supone, para el grupo, “que la libertad en cada uno, en tanto que estructura común, sea violencia permanente de la libertad individual de alienación” (Sartre, 1963b, p. 118).

En su afán de estatuirse, el grupo define funciones concretas que se traducen en el derecho de cada uno de cumplir su deber particular, de modo tal que, como dirá Sartre, en este nivel, derecho y deber se confunden (Sartre, 1963b, p. 127, 129, 137, 165)³⁵. Expresado de otro modo, el grupo reconoce en sus miembros el derecho de cumplir con su deber (Sartre, 1963b, p. 303). De esta suerte, el derecho y el deber sostienen la existencia del grupo a través de una especie de inercia (Sartre, 1963b, p. 173). La pareja derecho/deber se ofrece como una dimensión concreta de la alteridad. En palabras de Sartre (1963b): “El derecho y el deber, en su evidencia sin transparencia, se presentan a la experiencia dialéctica —y a la conciencia práctica— como mi libre alienación de la libertad” (p. 242). En resumidas cuentas:

El derecho y el poder nacen del juramento y de la función, luego *en el grupo*. Pero *a partir* de la libre inercia juramentada y en el marco de la *praxis* común, éste se ha dado la posibilidad de conferir un poder sobre él mismo a individuos no agrupados o a grupos exteriores, ya sea con la forma de reciprocidad contractual (por inercia jurada en el Otro desde fuera), ya sea con cualquier otra forma (Sartre, 1963b, p. 259).

De otra parte, el establecimiento de funciones y de una estructura se caracteriza, también, por la constitución de una autoridad, entendida aquí como una relación de uno solo con todos. Esta autoridad se desarrolla en las instituciones³⁶, cuya

35 Como quedó visto, ésta es una idea que se encuentra ya enunciada en los *Cahiers pour une morale*.

36 En *Détermination et liberté* (1966), Sartre distingue tres tipos de objetos sociales: las instituciones, las costumbres y los valores. Podríamos decir, por tanto, de acuerdo con esta clasificación, que el derecho es una institución: “Los objetos sociales tienen en común una estructura ontológica que nosotros llamaremos norma. Estos objetos son diversos: las instituciones, en particular las leyes, que prescriben la conducta y definen la sanción; las costumbres, no codificadas pero difusas, que se manifiestan de manera objetiva como imperativos sin sanción institucional o con una sanción difusa (el escándalo); por último, los valores normativos, que se refieren a la

inercia en la serialidad se garantiza por el derecho como poder constituido (Sartre, 1963b, p. 305) e institucionalizado (p. 326). La fuerza, como expresión de la autoridad y concentración del terror, es a su vez un derecho y un deber para la autoridad (p. 327). Se sigue de aquí una concepción particular del Estado.

El Estado pasa a ser una categoría de los grupos institucionalizados con soberanía especificada (Sartre, 1963b, p. 341). Como tal, surge en una determinada serialidad llamada clase dominante, que se mantiene, deliberadamente, separada de la clase dominada, y cuya fuerza tiene origen en la apropiación del poder y la impotencia de la clase dominada en liberarse, de modo pues que esta relación es interiorizada y transformada en derecho (p. 342). Así, por ejemplo, en los procesos de colonización, la clase oprimida, los súperexplotados, son aniquilados “en la negativa práctica de tratarlos como sujetos de derecho, cualquiera que sea el derecho” (Sartre, 1963b, p. 441). En términos similares, en la opresión fundada por el capitalismo industrial, esto es, en el ejercicio opresivo de vida y de muerte, “despedir a obreros porque se cierra un taller es un acto soberano que actualiza sin palabras el derecho fundamental a matar” (Sartre, 1963b, p. 484).

Podría concluirse, en líneas generales, que la concepción del derecho que se dejaba entrever en los *Cahiers pour une morale* se ve ratificada, desde otra perspectiva, en la inacabada *Crítica de la razón dialéctica*, como un poder, una estructura y una función³⁷ o, en términos más sencillos, como una institución de opresión al servicio de la clase dominante, que hace uso de ella para asegurar la inercia que mantiene su supervivencia como grupo estatuido. La autoridad estatal se instituye sobre el consentimiento libre que los miembros del grupo dan a la propia alienación de su libertad en nombre del derecho. Éste transforma e interioriza en el Estado la apropiación del poder por parte de la clase dominante, el cual se produce y reproduce en la impotencia de las clases dominadas. El derecho es, entonces, un régimen de terror que se funda en el reconocimiento de los explotados y en la fuerza de los opresores o, lo que es lo mismo, se consolida en la relación dialéctica entre derecho/deber de vida y de muerte de la *praxis* individual constituyente de la *praxis* colectiva.

conducta humana o a sus resultados y que constituyen el objeto del juicio axiológico” (Contat, Rybalka & Sartre, 1970, p. 537).

37 En *El ser y la nada*, a propósito del reconocimiento de la alteridad, Sartre demostraría cómo en las relaciones en que el otro me concibe como un fin, esto es, con una existencia legitimada por dicho fin, se da, pues, un reconocimiento de derecho, mas no de hecho, de mi existencia. Surge aquí el concepto de función: “No nos atenemos a nuestros derechos individuales sino en el marco de un vasto proyecto que tendería a conferirnos la existencia a partir de la función que cumplimos” (Sartre, 1993, p. 510).

5. Derecho y justicia popular

Desde una perspectiva que aquí prefiero llamar emancipatoria, Sartre desarrolla, en *Alrededor del 68* (1973) y *Autorretrato a los setenta años* (1977), una concepción del derecho ligada a la justicia popular. De entrada, conviene indicar que, en el contexto en que Sartre escribe, la justicia popular se concibe como una estrategia de la lucha revolucionaria de corte marxista (Santos, 1980, p. 243) y, especialmente en el caso francés, con fuertes influjos maoístas (Foucault, 1979, p. 45). En este sentido, “Los Tribunales de Camaradas Soviéticos, los Tribunales Laborales Yugoslavos (Hayden, 1984) y los *Konfliktskommissionen* de la Alemania del este son ejemplos de experiencias de justicia popular socialista en países europeos” (Engle Merry, 2004, p. 51)³⁸.

En la primera parte de *Alrededor del 68 (Situación ocho)*, intitulada “Vietnam: el Tribunal Russell”, Sartre hace una férrea defensa de la justicia popular. Una premisa es, siempre, necesaria, para comprender el pensamiento sartreano de esta época: “la apreciación crítica es un deber del intelectual” (Sartre, 1973, p. 15). Por esta razón, a solicitud de Bertrand Russell³⁹, en la navidad de 1966, Sartre es convencido por John Gerassi de participar en el naciente Tribunal (Gerassi, 2012, p. 13). La experiencia de Sartre en el Tribunal Russell o Tribunal Internacional sobre Crímenes de Guerra en Vietnam (1966-1967) será su último compromiso con los pueblos del tercer mundo (Cohen-Solal, 2005, p. 588).

El Tribunal Russell fue una iniciativa creada a instancias de Bertrand Russell, con la finalidad de juzgar, en términos estrictamente jurídicos (no políticos)⁴⁰, el comportamiento de las fuerzas armadas norteamericanas y sus aliados en Vietnam, de conformidad con la legislación internacional que tipificaba los crímenes de guerra (Sartre, 1973, p. 23, 33). El fundamento teórico de la justicia popular era simple:

38 El estudio de Sally Engle Merry, *Una clasificación de la Justicia Popular* (2004), resulta de todo nuestro interés por cuanto expone, en primer lugar, el carácter polisémico del concepto de justicia popular y, adicionalmente, analiza las principales tradiciones de justicia popular que se han configurado.

39 Sobre Russell, Sartre diría en 1972: “Vaya pájaro. Un aristócrata que, con la edad, fue mejorando, como el buen whisky. Creó el Tribunal Internacional sobre Crímenes de Guerra por pura convicción, a los noventa y cinco años” (Gerassi, 2012, p. 254).

40 Sartre ilustra esta posición cuando diferencia: “Hay aspectos profundamente nefastos del capitalismo monopolístico que no son, sin embargo, crímenes en el sentido jurídico del término (...) Pero en la guerra de Vietnam hay actos, hay agentes responsables, hay leyes relacionadas con esos actos. Nuestra posición política no cuenta más que nuestra indignación ética, se trata de enunciar un juicio de derecho” (Sartre, 1973, p. 68-69).

En concreto: si el desarrollo de la historia no es dirigido por el derecho y la moral —que por el contrario son sus productos—, esas dos superestructuras ejercen sobre ese desarrollo una acción de retorno. Eso es lo que permite juzgar a una sociedad en función de criterios que ella misma ha establecido (Sartre, 1973, p. 24).

Se trata, pues, del reconocimiento del carácter dialéctico del derecho. De esta manera, ante la ausencia de un tribunal internacional que juzgase los crímenes de guerra⁴¹, como había sido el tribunal *ad hoc* y *pro tempore* de Núremberg, la propuesta del grupo de intelectuales, encabezados por Russell y Sartre, era crear un tribunal de extracción popular, que juzgase las conductas que se pudiesen calificar como crímenes de guerra, empleando como referentes las leyes de Núremberg, el pacto Briand-Kellogg (1928), la Convención de Génova y otros instrumentos internacionales: “nuestro tribunal no se propone hoy sino aplicar al imperio capitalista sus propias leyes” (Sartre, 1973, p. 25). Naturalmente, Sartre no era ingenuo, ni era éste un experimento idealista (p. 28). El Tribunal Russell no se proponía condenar a nadie. Ni siquiera era de su interés juzgar a individuos. Buscaba, sí, constatar, objetivamente, la correspondencia o no de la política bélica internacional de los Estados Unidos en función de determinadas categorías jurídicas establecidas en las leyes internacionales (p. 50). Bastante insistió Sartre en que no se trataba de realizar un juicio político o moral, sino, técnicamente, de llevar a cabo un juicio jurídico (p. 26, 27, 28).

Desde su origen, el Tribunal Russell no recibió pocas críticas. ¿Qué sentido tiene un tribunal que carece de poder coercitivo para condenar? ¿Qué impacto tiene un tribunal de este tipo en la política internacional? ¿No es éste un ejercicio de legalismo pequeño-burgués? Para nuestro interés, es suficiente con citar, *in extenso*, la defensa de Sartre al ser acusado de incurrir en legalismos pequeño-burgueses. Digámoslo desde ya, aquí se revela el potencial emancipatorio del derecho en el pensamiento sartreano:

Se nos ha reprochado que estamos haciendo legalismo pequeño-burgués. Es verdad y acepto esta objeción. Pero, ¿a quién queremos convencer? ¿A las clases que están en lucha contra el imperialismo, o a ese sector bastante ancho de la clase media que está hoy vacilante? Son a las masas pequeño-burguesas a las que es necesario hoy despertar y sacudir, porque su alianza —incluso en el plano interno— con la clase obrera es deseable. *Y es por el legalismo que se les puede abrir los ojos*. Por otra parte, tampoco es malo recordar a las clases trabajadoras, que han sido a menudo entrenadas para no considerar más que la eficacia, que *hay una estructura ético-jurídica en toda acción histórica*. En el

41 Hoy existe la Corte Penal Internacional (1998). Sin embargo, no todos los países reconocen el Estatuto de Roma en sus ordenamientos internos.

período post-estaliniano que vivimos, es muy importante tratar de poner en evidencia esta estructura (Sartre, 1973, p. 29)⁴².

Dicho de otro modo, tal y como Sartre expresaría en *De Núremberg a Estocolmo*, sede del Tribunal Rusel: “habría que aceptar ese reproche y asumir nuestro legalismo. Si el pequeño burgués es legalista, después de todo, ¿por qué no ganarlo para la unión de las masas contra el imperialismo haciéndole saber que está cubierto por la legalidad?” (Sartre, 1973, p. 71). La base teórica es una sola: paradójicamente, las leyes burguesas sirven o pueden servir a los intereses populares (p. 73). Así, pues, cuando los estados potencia decidieron juzgar y condenar al régimen nazi en Núremberg, lo hicieron “sin darse cuenta de que se condenaban a sí mismos, con esa iniciativa, por sus prácticas en las colonias” (p. 56). A Hitler y al nazismo se les condenó, sugiere Sartre, por haber llevado a Europa la misma barbarie que las potencias europeas y Estados Unidos ejercían sobre los pueblos de sus colonias. Por tanto, ante estos hechos iguales o similares, cabría, en ambos casos, la aplicación de las mismas normas jurídicas con que se juzgó al nazismo.

Bajo este entendido, el derecho es una forma de resistencia útil para despertar a la pequeña burguesía. Ello es así por cuanto, pese a la propaganda política y aun en contra de la alienación, la barbarie cometida por los Estados Unidos en Vietnam se podía juzgar desde un nivel ético elemental y profundo por parte de las masas: “Hay una moral de las masas, simple y revolucionaria, que, antes de toda educación política, exige que las relaciones entre los hombres sean humanas y condena la explotación y la opresión como acciones radicalmente malas” (Sartre, 1973, p. 71)⁴³.

Adicionalmente, deben considerarse no sólo las críticas sino también los obstáculos que se alzaron en contra del funcionamiento del Tribunal. Su segunda sesión, prevista a realizarse en París, fue impedida por el gobierno de Charles de Gaulle. En un hecho inesperado, el Estado francés le negó el permiso de ingreso a quien debía presidir las sesiones, Vladimir Dedijer (1914-1990). Este suceso motivó a que Sartre le escribiese al Presidente de la República de ese entonces, Charles de Gaulle, para que levantase la restricción de ingreso a Dedijer. La respuesta del presidente francés a Sartre no se hizo esperar, dando pie a una fuerte discusión sobre la naturaleza de la justicia:

42 Las cursivas son nuestras.

43 Hay que agregar que se trata de una base moral mínima, que garantiza la fuerza y la cohesión de los movimientos sociales, y que no responde a una configuración superestructural (Sartre, 1973, p. 72).

No es a usted a quien debo enseñar que *toda justicia, en su principio como en su ejecución, pertenece sólo al Estado* (...) Por eso el gobierno cumple en oponerse a que se mantenga en nuestro territorio una reunión que, por la forma que reviste, sería contraria a lo que precisamente debemos hacer respetar (Sartre, 1973, p. 36).

Para el General de Gaulle, el Tribunal Russel era una muestra desorbitada del derecho y sus usos internacionales, por lo que el Estado debía impedir su funcionamiento en territorio francés.

En entrevista a *Le Nouvel Observateur*, Sartre responde públicamente a De Gaulle, denunciando el error que comete el presidente al creer que el gobierno está por encima del Estado y de su pueblo, puesto que, tal y como Sartre la concebía, la verdadera justicia debía extraer su poder de las masas (Sartre, 1973, p. 41). Sartre le aclara a De Gaulle que la intención del Tribunal Russell nunca fue reemplazar a ningún órgano de justicia ya existente, como quiera que sólo pretendía concluir, luego de la recepción de testimonios y de la apreciación de documentos por parte de un jurado, si determinadas acciones del ejército norteamericano podían o no calificarse como crímenes de guerra y, de ser así, indicar la sanción que por ese mismo tipo de crimen se había impuesto en Núremberg. El Tribunal surge, sí, de un vacío y de un llamamiento, pero su legitimidad deriva, precisamente, de su impotencia y universalidad (Sartre, 1973, p. 58, 74, 75 76).

En efecto, como señalaba despectivamente De Gaulle, el Tribunal Russell fue una organización de particulares, particulares cualquiera, perfectamente fungibles por cualquier ser humano (Sartre, 1973, p. 62, 66), “que han tomado una iniciativa y que informan mientras se informan, para recordar a los gobiernos que las masas son la fuente de toda justicia” (p. 43); en resumen, particulares investidos del “simple poder humano de decir sí o no con conocimiento de causa” (p. 62).

Por ello, a diferencia de la justicia estatal, el Tribunal Russell fincaba sus raíces en el pueblo: “los jueces existen en todas partes, son los pueblos” (Sartre, 1973, p. 60). Las masas reclaman en la justicia popular la “universalización y objetivación de sus indignaciones éticas. Porque la ética, en este caso, encuentra su finalidad y su plena realización en la jurisdicción” (p. 75). La justicia popular da cuenta de una jurisdicción revolucionaria, en donde son las masas las que juzgan y en nombre de quienes se juzga, de modo tal que el juicio, en su objetividad, pertenece sólo a el pueblo (p. 76): “nadie está excusado de ignorar la ley del pueblo” (Sartre, 1973, p. 249)⁴⁴.

44 En *Alrededor del 68* (1973) aparece, también, otro ejemplo de la justicia popular, en el escrito intitulado *Primer proceso popular en Lens*.

En este punto, en la distinción entre justicia estatal y justicia popular, suscitada, principalmente, con ocasión de la discusión con De Gaulle, Sartre escribe *Justicia y Estado*, texto que apareciese publicado en *Autorretrato a los setenta años* (1977). Se trata de un artículo que le sirve de defensa frente a las acusaciones del gobierno francés de haber cometido un “delito de prensa”, en su opinión, por la simple dirección de un periódico popular de filiación maoísta: *La cause du peuple*. La justicia burguesa, dice Sartre, es, por esencia, justicia estatal:

El cuerpo judicial ha sido —y siguen siendo hasta hoy— una burocracia nombrada por el estado y a la cual el estado proporciona sus “fuerzas del orden”, la policía y, si es necesario, el ejército. La justicia burguesa —como afirma De Gaulle— parece pertenecer al estado tanto en su principio como en su ejecución (Sartre, 1977, p. 170).

En la génesis de esta concepción de la justicia como justicia estatal, Sartre advierte dos problemas básicos. En primer lugar, ella supone la distinción entre gobierno y Estado, la cual no en todos los casos es posible de trazar, al punto que, por veces, parece absurdo hablar de independencia judicial. En segunda instancia, la justicia burguesa olvida que la justicia “en su origen, no viene del estado sino del pueblo” (Sartre, 1977, p. 171) y se expresa como sentimiento profundo de la conciencia popular.

Como ya había escrito en *Alrededor del 68*, para Sartre (1977), “el fundamento de la justicia es el pueblo” (p. 171), puesto que mientras que la justicia burocrática burguesa perpetúa las condiciones de explotación, la justicia popular “salvaje, es el movimiento profundo a través del cual el proletariado y la plebe afirman su libertad contra la proletarización” (p. 172). La justicia popular es, en el caso de Sartre, la elección de una justicia profunda y verdadera (p. 172)⁴⁵. De esta manera, teniendo en cuenta que la justicia es un producto cultural, es preciso distinguir entre dos trasfondos culturales: de un lado, la cultura burguesa, basada en la explotación, y, de otra parte, la cultura popular “tosca, violenta y poco diferenciada, es sin embargo la única válida, porque se basa en el reclamo de la libertad plena” (p. 175).

Asimismo, a diferencia de la justicia burguesa, en donde “el juez cree merecer su poder por su propia diferencia” (Sartre, 1977, p. 184), en la justicia popular el poder no emana de ningún tipo de jerarquía. La justicia burguesa trata a quienes comparecen ante ella “como objetos y no buscará conocer las motivaciones subjetivas de sus actos tal como aparecen en cada uno de ellos” (p. 185). Más aún, no sólo el sujeto de la justicia burguesa se objetiva para fingir el juicio, sino que, adicionalmente, el juez también se objetiva para hacer cumplir leyes que, por

45 “Se trata de elegir y de permanecer fiel a su elección: es lo que he hecho” (Sartre, 1973, p. 22).

veces, ni él mismo aceptaría (p. 187). A fe de verdad, dirá Sartre (1977), “el hecho es que deben [los jueces] juzgar casos cuyo conocimiento *real* les está vedado” (p. 187)⁴⁶. En este sentido, se preguntará: “*¿en qué piensa el juez cuando condena? ¿Es realmente abstracto, como he afirmado, e ignora la verdad, o se ha dejado ganar por la política del régimen?*” (p. 190).

De esta manera, la fingida imparcialidad judicial es, a lo sumo, imparcialidad de clase (Sartre, 1977, p. 185), aun cuando existan pocos jueces que resisten y conservan su independencia frente al Gobierno. Los jueces burgueses están culturalmente predispuestos a condenar a los revolucionarios (p. 192). Y, en el peor de los casos, la justicia burguesa llega al punto del descaro cuando ignora, deliberadamente, las propias garantías que en ella se consagran, mediante un falseamiento de las leyes (p. 186).

Poco importan, por lo pronto, las conclusiones a las que llegó el Tribunal Russell sobre la responsabilidad jurídica (genocidio⁴⁷, armas prohibidas, tratos crueles e inhumanos, tortura de rehenes) de la política bélica norteamericana en Vietnam⁴⁸. Si bien es relevante indicar los efectos producidos por el Tribunal, es posible decir, en términos generales, que éste sirvió, como afirmó Sartre, para hacer surgir una izquierda joven que se cristalizó en Mayo del 68. En 1972 Sartre recordaría que se trató de “una especie de tribunal popular, pero de campanillas, por los grandes nombres implicados (...) En el fondo, defendíamos que la legislación que los capitalistas proclamaban a los cuatro vientos era una farsa, una forma de subyugar a los pobres, los necesitados, los débiles, los justos” (Gerassi, 2012, p. 316).

Con todo, lo que sí interesa, para la empresa de este capítulo, es sentar las bases de una tesis que, a mi juicio, merece toda la importancia: el potencial emancipatorio del derecho se expresa en la justicia popular, como forma de legalismo que facilita el despertar de la pequeña burguesía, la toma de conciencia y el compromiso

46 En términos similares, dirá Ortega y Gasset (1983): “El que juzga no entiende. Para ser juez es preciso hacer previamente la heroica renuncia a entender el caso que se presenta a juicio en la inagotable realidad de su contenido humano” (p. 343). El conocimiento del juez se encuentra limitado, adicionalmente, toda vez que pretende reducir a un momento específico el conocimiento de la verdad: “Decir toda la verdad sobre un instante infinitesimal es una pura contradicción. La verdad se desarrolla en el tiempo. En un instante preciso, limitado a sí mismo, no hay verdad (...) Hay algo aún más grave: los hechos han vuelto abstractos a los jueces” (Sartre, 1977, p. 189).

47 “En este sentido, el genocidio imperialista no puede sino radicalizarse: porque el grupo al que se quiere llegar y aterrorizar, a través de la nación vietnamita, es el grupo humano en su totalidad” (Sartre, 1973, p. 95).

48 Las conclusiones del Tribunal Russell pueden verse en: (Russell, 2009, p. 697; y Duffet, 1968).

de ésta con la liberación. Es útil, asimismo, para recordarle a quienes a diario luchan por esa liberación, que detrás de toda acción histórica es posible advertir una estructura y, por tanto, un modo de juzgamiento, de carácter jurídico.

6. Consideraciones finales

A lo largo de este escrito se ha intentado bosquejar la crítica al concepto de derecho en la obra de Jean-Paul Sartre. Ha sido éste un esfuerzo de carácter introductorio. Por ende, la profundización en algunos aspectos ha sido aplazada. Sin embargo, conviene, en este momento, formular algunas consideraciones finales que, lejos de cerrar la cuestión, pretenden abrirla a investigaciones posteriores.

En primer lugar, si bien no es posible afirmar que exista un concepto unívoco del derecho en el itinerario del pensamiento sartreano, tampoco se puede concluir que se trata de un desarrollo conceptual incoherente y contradictorio. En *La théorie de l'État dans la pensée Française d'aujourd'hui* (1927), luego de un análisis minucioso de las principales corrientes teóricas del derecho en Francia, Sartre reflexiona sobre los retos del derecho y de la soberanía del Estado desde una perspectiva realista. Este escrito de juventud constituye una primera intuición que le permitió a Sartre comprender el carácter paradójal y dialéctico del derecho en el marco de la relación entre idealismo (deber ser) y realismo (ser). La pista de esta dicotomía fue continuada en los *Cahiers pour une morale* y, sobre todo, fue retomada en la década del sesenta en la concepción de la justicia popular como criterio de “buen derecho”. De esta suerte, la justicia popular es una visión realista y, al mismo tiempo, “idealista” del derecho. Realista en tanto que asienta sus bases teóricas en el materialismo dialéctico y en la crisis del derecho burgués. Pero, también, se trata de una mirada idealista del derecho, puesto que la justicia popular se ofrece como un instrumento de liberación de las clases oprimidas. En este sentido, quizás, sea más preciso entender la justicia popular como una concepción realista y utópica (no idealista) del derecho: “Pero, como en una ocasión apuntó Sartre, las ideas, antes de materializarse, poseen una extraña semejanza con la utopía. Sea como fuere, lo importante es no reducir el realismo a lo que existe” (Santos, 2010, p. 116).

En segundo lugar, los *Cahiers pour une morale* (1983) constituyen una crítica ontológica a la constitución del derecho. Reflexiones de este rigor filosófico son escasas en nuestra literatura. Se abordan, desde esta perspectiva, temas capitales para la filosofía y la filosofía del derecho: la libertad, la dignidad, la esclavitud, la configuración de la subjetividad para el derecho, la violencia, los derechos del hombre, el ser y el deber ser. Se trata, pues, de asuntos aún hoy vigentes en tanto debatibles. De este modo, sugieren repensar el derecho a contrapelo haciendo uso de conceptos filosóficos de profundo calado. La crítica al derecho, como libertad negativa, negación del ser y destotalización del hombre, da cuenta

de la crisis de la noción del derecho, que no del derecho mismo. Es, en suma, una mirada al derecho desde la sana y crítica distancia de la filosofía.

Aunado a lo anterior, los *Cahiers* evidencian un tránsito entre paradigmas que, como tal, exige ser delimitado, y que contribuye a la discusión inscrita en la dialéctica del cambio y la regulación social. Mientras que en los *Cahiers* la violencia resulta ser la única forma de liberación por parte de la clase oprimida, en la concepción del derecho como justicia popular se adiciona a ésta el legalismo pequeño burgués. Dicho en otros términos, si en la década del cuarenta Sartre le negaba al derecho cualquier potencial emancipatorio, veinte años después se lo reconocería en la justicia popular. De este modo, los *Cahiers* anticipan, desde una ontología fenomenológica, lo que posteriormente se desarrollaría desde un punto de vista dialéctico materialista. Definen con detenimiento una serie de premisas que en la *Crítica de la razón dialéctica* se esbozan con mayor rapidez.

En tercer lugar, de forma sistemática, la *Crítica de la razón dialéctica* (1963) explica el proceso histórico de formación del derecho en la dialéctica entre *praxis* individual y *praxis* colectiva. En esta relación, el derecho es un producto histórico y social que ejerce una acción de regreso sobre la sociedad, toda vez que, entre derecho y sociedad, se confecciona una relación de incidencia mutua. El valor social del derecho como institución de terror estatuida para garantizar la supervivencia inerte del grupo es correlativo con el valor jurídico de la sociedad como mutilación consentida de las libertades individuales. Se concretan, en términos históricos, anotaciones que se dejaban leer en los textos anteriores. Así pues, el concepto de función, de vital importancia en la teoría de Duguit y tan criticado por Sartre, será nuevamente analizado en la pareja indisoluble derecho/deber, tanto en los *Cahiers* como en la *Crítica de la razón dialéctica*. El derecho de cumplir el deber, esto es, la función, destotaliza al hombre en un engranaje. Para garantizar el funcionamiento del aparato social, la fuerza del derecho se impone por parte de una autoridad a través de un régimen de terror aplicable a todo aquel que deje de cumplir su función, esto es, que traicione al grupo. La institucionalización del derecho, es decir, la prescripción de una conducta ligada a una sanción, encuentra en su base el derecho/deber de vida y de muerte, del cual se vale la clase dominante para producir y reproducir la situación de opresión ante la impotencia de la clase oprimida que se ve forzada a reconocer el derecho de la clase opresora.

En cuarto lugar, la justicia popular se erige, en respuesta a dicha impotencia, como una forma de empoderamiento de las clases oprimidas. Se hace patente aquí el potencial emancipatorio del derecho (legalismo pequeño burgués), tema de sumo interés para la sociología jurídica. Según Sartre, el derecho puede ser útil a las masas oprimidas, que encuentran en él una forma de lucha o de resistencia en contra de los opresores. La justicia popular busca, de esta suerte, que la clase

dominante se arrepienta de las concesiones formales otorgadas a los oprimidos. Se trata, entonces, de luchar contra el derecho a través del mismo derecho para develar lo que en él se oculta: la imparcialidad burguesa de los jueces, la objetivación del juicio, la imposibilidad de juzgar, el falseamiento de las leyes. Esta afirmación, sin lugar a dudas, supone un cambio de paradigma en comparación con la posición sustentada por Sartre en los *Cahiers*.

Podría afirmarse, en consecuencia, que el potencial emancipatorio del derecho, para Sartre, reviste un carácter fuerte y cerrado, a diferencia de la tendencia contemporánea que se inclina a la asunción de una concepción amplia y débil de este potencial: “El derecho no hace las revoluciones; más bien es lo contrario lo que ocurre: el derecho impide que las revoluciones se hagan. No obstante, puede haber usos del derecho que, bajo ciertas circunstancias, produzcan cambios sociales importantes y hasta revolucionarios” (García Villegas, 2014, p. 215), básicamente, puesto que la “lucha por el derecho y por los derechos no es una lucha destinada a la victoria ineluctable de aquellos que dominan” (García Villegas, 2014, p. 231). En este sentido, en el caso de Sartre, se trata de un potencial abierto porque, además de las victorias parciales, la utilidad del legalismo pequeño burgués consiste en conseguir la liberación de las clases oprimidas, despertando a la pequeña burguesía y recordándole a las masas el carácter jurídico de los acontecimientos históricos. Sin embargo, es un potencial fuerte, porque asociado con la violencia, el legalismo pequeño burgués no se reduce a pequeños triunfos sino que, por el contrario, pretende lograr la liberación absoluta de los oprimidos.

Cabría preguntarse: ¿qué sentido tiene hoy para nosotros esta caracterización del potencial emancipatorio del derecho? ¿Cómo podría reinventarse este potencial para dar respuesta a los retos que la configuración actual de la sociedad nos plantea? En todo caso, hoy no podría aceptarse el pensamiento sartreano en términos acrílicos y ahistóricos. Pese a ello, para pensar en contra de Sartre es necesario pensar con Sartre, aun cuando no como Sartre. De esta manera, instalados en situación (histórica y dialéctica), hoy se rechaza la violencia como instrumento para el cambio social y suele aceptarse, por su parte, la presencia de la regulación jurídica en casi la totalidad de las esferas de la vida social (Santos, 2009, p. 476). Asimismo, sería necesario sospechar de las categorías sociales de burguesía y de masa, pues, si es necesario conservarlas, éstas deben ser resignificadas

¿Qué nos queda de todo esto? Mucho. Un intento (el Tribunal Russell) y una reflexión (la justicia popular) que se traduce hoy en una invitación, quizás la misma de 1927, de pensar la realidad a partir de la realidad, sabiendo, en todo caso, que ésta es insuficiente. Un anhelo, de buen derecho, alternativo, popular y emancipatorio. Finalmente, en un horizonte de tanto apocamiento, entre tantos profetas de calamidades (S.S. Juan XXIII, 1962), vale la pena que el derecho sea, al menos, un anhelo.

Referencias

- Almeida, S.L. (2011). *Sartre: Direito e Política*. Tese de Doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- Blas Zuleta, L. (1960). "Presencia existencialista en el campo jurídico". *Anuario de Derecho Civil*, 476: 1-7.
- Bobbio, N. (1949). *El existencialismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Brufau Prats, J. (1967). *Moral, vida social y derecho en Jean-Paul Sartre*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Cohen-Solal, A. (2005). *Sartre: 1905-1980*. Barcelona: Edhasa.
- Collectif. (1967). *Tribunal Russell, Tome I: Le jugement de Stockholm*. (V. Dedijer, Ed.) Paris: Gallimard.
- Collectif. (1968). *Tribunal Russell, Tome II: le jugement final*. Paris: Gallimard.
- Contat, M., Rybalka, M., & Sartre, J.-P. (1970). *Les Écrits de Sartre. Chronologie et bibliographie commentée*. Paris: Gallimard.
- Davy, G. (1920). "L'idéalisme et les conceptions réalistes du droit". *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. PUF. 234-349.
- Davy, G. (1922). *La foi jurée: Étude sociologique du problème du contrat: la formation du lien contractuel*. Paris: Librairie Félix Alcan. Disponible en: <https://archive.org/details/lafoijuretud00davy>
- De Beauvoir, S. (1982). *La ceremonia del adiós* (J. Carbajosa, Trad.). Barcelona: Edhasa.
- Duffet, J. (1968). *Against the Crime of Silence: Proceedings of the Russell International War Crimes Tribunal*. Stockholm, Copenhagen. New York: O'Hare Books and Bertrand Russell Peace Foundation.
- Duguit, L. (1921). *Traité de droit constitutionnel*. Paris: Fontemoing.
- Durkheim, E. (1986). *Las reglas del método sociológico*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Engle Merry, S. (2004). "Una clasificación de la justicia popular". *El otro derecho*, 30: 39- 74.
- Foucault, M. (1979). "Sobre la justicia popular. Debate con los Maos". En: *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta, pp. 45 - 76.
- Foucault, M. (1989). *Saber y Verdad*. Madrid: La Piqueta.
- García, G. (2005). "Praxis, totalización e historia en la *Crítica de la razón dialéctica*". *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica*, 109/110: 143-149.

- García, S. M. (1965). "Moral y derecho en la filosofía existencialista". *Revista de Legislación y Jurisprudencia*, 113: 543-575.
- García Villegas, M. (2014). *La eficacia simbólica del derecho. Sociología política del campo jurídico en América Latina*. Bogotá: IEPRI, Debate.
- Gerassi, J. (2012). *Conversaciones con Sartre*. Madrid: Sexto Piso.
- Gómez Duque, L. F. (1980). *Filosofía del derecho*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Hauriou, M. (1916). *Principes de droit public à l'usage des étudiants en licence (3e année) et en doctorat en sciences politiques*. Paris: L. Tenin. Disponible en: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k553439/f34.table>
- Hegel, G. W. (1968). *Filosofía del derecho*. Buenos Aires: Claridad.
- Herrera, D. A. (2009). "¿Es posible una fundamentación del derecho y de los derechos sin referencia a la metafísica y a Dios?" *Prudentia Iuris*, 66/67: 127-152.
- Kail, M. (2013). "Sartre et le question du droit". *Annales de l'Université de Craiova. Serie de Philosophie*, 32: 15-30.
- Kant, I. (1996). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Barcelona: Ariel.
- Kant, I. (2007). *Crítica del juicio*. Madrid: Espasa Calpe.
- Kaufmann, A. (1999). *Filosofía del derecho*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Kaufmann, A., & Hassemer, W. (1992). *El pensamiento jurídico contemporáneo*. Bogotá: Debate.
- Murdoch, I. (2007). *Sartre un racionalista romántico*. Barcelona: De Bolsillo.
- Ortega y Gasset, J. (1983). "Prólogo a una edición de sus obras". En: Ortega y Gasset, *Obras completas (Vol. VI)*. Madrid: Alianza y Revista de Occidente.
- Pacheco G, M. (1990). *Teoría del derecho*. Santiago: Editorial Jurídica de Chile.
- Picado Sotela, S. (1965). "Jean-Paul Sartre: una filosofía de la libertad". *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 15/16: 301-322.
- Poulantzas, N. (1965a). *Nature des choses et droit*. Paris: Librairie Générle de Droit et de Jurisprudence.
- Poulantzas, N. (1965b). "La critique de la raison dialectique de J.-P. Sartre et le Droit". *Archives de Philosophie du Droit*, 10: 83-106.
- Quintano Ripolles, A. (1952). "Posibles consecuencias penales del existencialismo". *Anuario de Derecho Penal y Ciencias Penales*, 5: 432-456.

- Romano, B. (2001). "Sartre: los otros y el derecho". AA.VV. *Sartre contra Sartre*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Romano, B. (2010). *Derechos del hombre y derechos fundamentales. Vías alternativas: Buber y Sartre*. Bogotá: Doctrina y Ley.
- Ruíz Gutiérrez, A. (2012). "La nuda vida: entre el poder soberano y una analítica del biopoder". *Logos*, 22: 55-73.
- Russell, B. (2009). *The Autobiography of Bertrand Russell*. New York: Routledge.
- Santos, B. d. (1980). "Justicia popular, dualidad de poderes y estrategia socialista". *Revista de Sociología*, 13: 243-263.
- Santos, B. D. (2009). *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común del derecho*. Bogotá: ILSA.
- Santos, B. D. (2010). *Para descolonizar occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: Clacso, Prometeo.
- Sartre, J.-P. (1963a). *Crítica de la razón dialéctica*. Precedida de *Cuestiones de método. Tomo I. Teoría de los conjuntos prácticos. Libro I. De la praxis individual a lo práctico inerte*. (M. Lamana, Trad.) Buenos Aires: Losada.
- Sartre, J.-P. (1963b). *Crítica de la razón dialéctica. Tomo I. Teoría de los conjuntos prácticos. Libro II. Del grupo a la historia*. (M. Lamana, Trad.) Buenos Aires: Losada.
- Sartre, J.-P. (1968). *La trascendencia del Ego*. (Ó. Masotta, Trad.) Buenos Aires: Calden.
- Sartre, J.-P. (1973). *Alrededor del 68. Situación ocho*. (E. Gudiño Kieffer, Trad.). Buenos Aires: Losada.
- Sartre, J.-P. (1977). *Autorretrato a los setenta años*. (J. Schvartzman, Trad.). Buenos Aires: Losada.
- Sartre, J.-P. (1983). *Cahiers pour une morale*. Paris: Gallimard.
- Sartre, J.-P. (1993). *El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica*. (J. Valmar, Trad.). Buenos Aires: Altaya.
- Sartre, J.-P. (2005). *Las palabras* (M. Lamana, Trad.). Buenos Aires: Losada.
- Sartre, J.-P. (2009). *El existencialismo es un humanismo*. (V. Praci de Fernández, Trad.) Barcelona: Edhasa.
- Sartre, J.-P., & Mergy, J. (1997). "Quand le jeune Sartre réfléchissait à la théorie de l'État dans la pensée française: Présentation du texte de Sartre: *La théorie de l'État dans la pensée française d'aujourd'hui*". *Revue Française de Science Politique*, 1: 89- 106.

- Sartre, J.-P., Astruc, A., & Contat, M. (1979). *Sartre por él mismo*. (J. Schwartzman, Trad.) Buenos Aires: Losada.
- Sicard, M. (1989). *Essais sur Sartre. Entretiens avec Sartre (1975-1979)*. Paris: Galilée.
- Simont, J. (2005). “La morale de Sartre, entre humanisme et anti-humanisme”. *Daimon. Revista de Filosofía*, 35: 11-24.
- Solano Vélez, H. (2012). *Pulimento raciovitalista del concepto de derecho*. Medellín: Díké.
- Spademan, T.B. (1996). Sartre, Marx and legal theory. Doctoral dissertation. Purdue: University of Purdue.
- Theunissen, M. (2013). *El otro. Estudios sobre la ontología social contemporánea*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Tobón Sanín, G. (2011). “La obra de Nicos Poulantzas y la teoría marxista del derecho y la política”. *Revista Jurídica Mario Alario D’Filipp*, 3(1): 36-58.
- Tursini, V. (2004). “Los Cahiers pour une morale de J.-P. Sartre, desde la escritura hasta la publicación”. *Tonos: Revista Electrónica de Estudios Filológicos*, Universidad de Murcia. Disponible en: www.um.es/tonosdigital/znum7/relecturas/cahiers.htm
- Wormser, G. (2006). “Ethique et violence dans les *Cahiers pour une morale de Sartre*”. En: G. Wormser, *Sartre, violence et éthique*. Lyon: Sens Public et Parangon. Disponible en: <http://sens-public.org/spip.php?article158&lang=fr>
- Zurro, M. (2003) “Notas para releer la filosofía de J-P Sartre”. *Convivium*, 16: 95-116.

S Soberanía del *bando* y producción de *nuda vida* en Michel Foucault y Giorgio Agamben

Adriana María Ruiz Gutiérrez¹

“Ninguno de vosotros tiene el valor suficiente para matar a un hombre, para azotarlo, para... La gran máquina del Estado, sin embargo, aventaja en esto a los individuos, porque aleja de sí la responsabilidad de lo que realiza (obediencia, juramentos, etc.). Todo lo que los hombres hacen a servicio del Estado contraría su carácter; del mismo modo, todo lo que aprende en el servicio futuro del Estado es contrario a su carácter. Semejante fin se logra con la división del trabajo, en virtud de la cual nadie tiene ya la total responsabilidad. El legislador y el que ejecuta la ley; el maestro de disciplina y los que se han forjado y dispuesto en la disciplina”.

(Nietzsche, 2009, Fragmento 714, p. 480)

1 Abogada, Magíster en Filosofía y Doctora en Derecho. Profesora de la Escuela de Derecho y Ciencias Políticas de la Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín-Colombia). Investigadora adscrita al Grupo de Investigación sobre Estudios Críticos de la misma Universidad. Este trabajo se realiza en el marco del proyecto de investigación titulado *Biopolítica de la sobrevida: exclusión y control en estado de excepción*, aprobado por el CIDI/UPB. Asimismo, hace parte de los resultados de mi tesis doctoral *Derecho y violencia: De la teología política a la biopolítica*. Correo electrónico: adriana.ruiz@upb.edu.co

1. Planteamiento del problema: la vida puesta en bando

En la modernidad ha aparecido que la violencia natural es un mal erradicable mediante otra violencia: la violencia agenciada, monopolizada y ejecutada por el aparato estatal, que se dice capaz de *conjurarla*, *inmunizarla*, *desviarla*, o simplemente *postergarla*, pero no de *destruirla*, pues pervive indefinidamente en el seno de lo social. Esta violencia natural en manos del Estado se convierte ahora en un mandato de la razón, es decir, en una realidad deseada y amable orientada a anular ciertos estados y formas de vida propios de la naturaleza como medio hostil, a favor de otros estados y formas de vida civil que son reconocidos como los únicos realmente indispensables para la supervivencia y la pacificación de la comunidad: “Al estado de naturaleza suceden el dominio, la tortura y la persecución: el orden desemboca en la revuelta, en la fiesta de la masacre”. La violencia es omnipresente”. Porque la violencia “domina de principio a fin la historia de la especie humana. La violencia engendra el caos, y el orden engendra la violencia. Este dilema es insoluble. Fundado en el miedo a la violencia, el orden genera el mismo miedo y violencia” (Sofsky, 1996, p. 8). He aquí la terrible ambigüedad de la violencia como *medio de creación* y, a su vez, de conservación de la estructura jurídico institucional moderna: el Estado y el derecho dependen, en adelante, de la violencia legítima que, por las mismas razones prácticas, también *detiene, condena, expulsa, mata, desgarras, destroza* la vida de los individuos: “Los costes son considerables. Sobre el altar del orden se sacrifican libertades y numerosas vidas humanas. Su crónica histórica no es la de la paz y la civilización. Es la historia del desarrollo progresivo de una fuerza destructiva” (Sofsky, 2006, p. 13).

De manera que una vez constituida la estructura jurídico-política moderna, la violencia como *medio de conservación* del aparato estatal alcanza una tercera función, esto es, la *destrucción*, o en palabras más exactas, la aniquilación de todo aquello que pretexto conservar: *los cuerpos, la vida, el derecho, el Estado*. La paradoja moderna es tan desconcertante como desoladora, ya que la violencia causa estragos enormes, sirviendo poco o nada a los fines que pretexto obtener: porque la violencia como medio en general, esto es, independiente de cualquier fin, ataca y rompe aquello que tortura hasta la insensibilidad: “deforma lo que viola, lo arruina y, finalmente, lo destruye. No lo transforma, sino que le arrebatas su forma y su sentido, haciendo de ello únicamente un sello y signo de su propia fuerza: un objeto o un ser para el que estar violado, malogrado, arruinado ha pasado a ser normal” (Nancy, 2001, p. 23). La violencia no juega, por supuesto, ningún juego, odia todos los juegos, intervalos, relaciones, pausas, resistencias, todas las reglas que limitan su relación con el otro o lo otro. Del mismo modo que disgrega, somete y luego destruye el juego de las fuerzas y la red de relaciones humanas, causa efectos terribles sobre la vida

de los hombres y, por supuesto, sobre el derecho mismo que convierte ahora en una simple mascarón o representación de la violencia, en una forma vaciada de toda justicia y verdad, haciéndolo emanar únicamente de la crueldad, el resentimiento, el sufrimiento y la humillación. La ficción moderna sobre la guerra y el pacto entre los individuos y el Estado se omiten, pues, los pliegues de la violencia estatal en el mundo de la vida social, ya que los hombres pagan la protección contra el vecino mediante la servidumbre, el sometimiento, la impotencia, la sumisión y el sacrificio de sus vidas y sus cuerpos a favor del gran aparato de Estado.

El mito encubre así el saber histórico sobre la guerra, esto es, el conocimiento real de sus dinámicas y sus efectos, es decir, las batallas, las invasiones, los saqueos, los despojos, las confiscaciones, las rapiñas, las exacciones, las violaciones que constituyen, asimismo, las condiciones de realidad de las leyes e instituciones que aparentemente regulan el poder. De ahí que el pacto moderno en modo alguno salvaguarda a los hombres del abuso, la guerra, la miseria, la violencia, la cual cambia simplemente de lugar bajo la figura de la autoridad y sus gendarmes. De modo que la violencia que otrora pertenecía a cada uno en el estado natural es modificada, centralizada y perfeccionada ahora por el Estado quien se encuentra dotado de un poder y una contundencia insospechada: “Ahora sólo los amos y protectores disponen de armas. Sólo ellos cuentan con tropas auxiliares dispuestas a todo y con instituciones que aseguran el orden y administran la vida de los hombres” (Sofsky, 2006, p. 13). De este modo, el proyecto de orden ha traído a los hombres un aumento sin fin de la violencia, porque la misma recae directamente sobre la vida desnuda, la nuda vida, la vida biológica, esto es, la vida que puede ser expuesta a la muerte a cada instante en nombre del poder. Y porque el proyecto moderno nunca concluye, en tanto el estado de guerra es tan incierto como indeterminado, es que la demanda cada vez mayor de figuras de autoridad con sumo poder genera, en consecuencia, vidas saturadas de poder, lo que es “una pequeña muestra del peor orden posible, un modo terrorífico de exponer el carácter originariamente vulnerable del hombre con respecto a otros seres humanos, un modo por el que la vida misma puede ser eliminada por la acción deliberada de otro” (Butler, 2006, p. 55). La violencia en nombre del orden es, pues, un tipo de violencia que confisca, desgarrar y destruye la vida en cuanto tal, puesto que puede derramar la sangre del hombre en cualquier momento, ya sea declarándolo como enemigo, ya sea ordenándole matar y morir en la guerra contra otros individuos en nombre del Estado, ya sea obligándolo a padecer los efectos de la violencia.

En palabras de Michel Foucault, “frente al poder, el súbdito no está, por pleno derecho, ni vivo ni muerto”. Porque, “desde el punto de vista de la vida y la muerte, es neutro, y corresponde simplemente a la decisión del soberano que el súbdito tenga derecho a estar vivo o, eventualmente, a estar muerto” (Foucault, 2000, clase del 17 de marzo de 1976, p. 218). La decisión de la autoridad respecto a la

vida y la muerte depende aún de su voluntad de poder acerca de la guerra y la paz y, más específicamente, de los medios bélicos de defensa o de resolución negociada. En todo caso, dice Foucault: “La vida y la muerte de los súbditos sólo se convierten en derechos por efecto de la voluntad soberana. Ésa es, por decirlo de algún modo, la paradoja teórica” (Foucault, 2000, clase del 17 de marzo de 1976, p. 219). No obstante, dicha ambigüedad lógica se resuelve históricamente descubriendo que el poder opera la mayor de las veces del lado de la muerte. Ahora, *¿Qué significa el derecho de vida y muerte?* La decisión de la autoridad sobre los individuos y sus vidas emerge justo allí donde el soberano puede matar. Porque: “El derecho de matar posee efectivamente en sí mismo la esencia misma de ese derecho de vida y de muerte: en el momento en que puede matar, el soberano ejerce su derecho sobre la vida” (Foucault, 2000, clase del 17 de marzo de 1976, p. 218). Bajo esta perspectiva, la guerra se torna ineludible y decisiva para el soberano y su voluntad de poder, puesto que de ella dependen no sólo todos los procesos políticos, sino también, y por las mismas razones, la eliminación legítima de quienes son considerados enemigos, así como de los propios ciudadanos expuestos a la muerte. De suerte tal que mientras la guerra —que funda y mantiene la autoridad, el Estado y el derecho— prosiga, la producción de cadáveres, desaparecidos, refugiados, sobrevivientes será cada vez mayor y más insólita. Y este es quizás uno de los mayores peligros de la confrontación guerrera, puesto que cada hombre sentirá un derecho soberano a denunciar, vigilar, amenazar, controlar, definir la amenaza de otros, así como de solicitar su internamiento, desaparición, tortura, expulsión, asesinato, tal como acontece en la ficción hobbesiana.

Esta producción cada vez más exacerbada de la violencia sobre los otros hace proliferar, al mismo tiempo, las formas más viles y monstruosas de hacer morir, así como las demandas sociales más reiteradas de una autoridad con capacidad extraordinaria para pacificar las relaciones sociales. El estado de guerra permanente constituye la forma original de gestión biopolítica, ya que el poder no requiere necesariamente del estado de excepción para hacer matar y hacer morir a los enemigos y los ciudadanos, puesto que puede hacerlo eficazmente mediante la declaración de la guerra y la creación de la paz en aras de incrementar y conservar el Estado y el derecho, verbigracia a través del servicio militar obligatorio. Y porque la fuerza del aparato estatal depende únicamente de la reunión y la capacidad de sus propios miembros, o más exactamente, de sus vidas y sus cuerpos, es que el sacrificio exige desnudar la vida humana de todos sus atributos, incluso antes de la guerra efectiva: “*Un hombre desarmado y desnudo contra el que se dirige un arma se convierte en cadáver antes de ser tocado*” (Weil, 2005, p. 17). Y así como un momento de impaciencia por parte del guerrero bastaría para quitarle la vida a un hombre vencido y desarmado, asimismo, la autoridad bajo determinadas circunstancias de peligro para el orden político, no dudaría en arrebatarse la vida a cualquier hombre. En otras palabras, la autoridad solo puede conservar el aparato jurídico-político mediante el sacrificio

de los individuos, cuyas vidas han sido *puestas en bando*, o lo que es lo mismo, expuestas la decisión de la autoridad, quien la hace desaparecer a cada instante: la negación de la vida es tanto o más abrumadora como la desastrosa historia del derecho moderno, el cual se encuentra continuamente vinculado a la violencia. De este modo, el sacrificio de la vida humana a favor del orden revela la ficción violenta y terrorífica que ampara la estructura jurídica moderna.

La violencia sacrificial y sus formas concretas de aparición

La violencia encuentra en la guerra su expresión y legitimidad, esto es, su ejercicio dirigido por la autoridad, quien ordena y establece los discursos, las prácticas, las instituciones, las leyes y los administradores encargados de objetivar la fuerza. De ahí que la guerra siempre este subordinada a la autoridad representativa del orden, ya sea como vía para neutralizar la revolución, ya sea como movimiento para extender su poder y su sometimiento. En palabras más exactas, la autoridad constituye el centro operativo de la guerra en aras de conservar la dialéctica de mando y obediencia de los ciudadanos respecto al Leviatán. Para Michel Foucault, la filosofía jurídica yerra al considerar el origen del Estado y el derecho cuando cesa el fragor de las armas: la sangre y el fango de las batallas no sólo presiden este acto de fundación jurídica, sino que permanecen aún después, como una suerte de condición histórica inevitable. Desde luego, no se trata de las guerras o las rivalidades imaginadas por los filósofos o los juristas, bajo la ficción de un estado de naturaleza: “*La ley no nace de la naturaleza, junto a los manantiales que frecuentan los primeros pastores*” (Foucault, 2000, clase del 21 de enero de 1976, pp. 55-56; Cf. Ruiz, 2013, p. 85). El orden legal es ajeno a la pacificación perpetua bien como origen, bien como destino: la guerra que anticipa su creación, y por lo tanto, su legítima justificación, es el motor que vehiculiza sus instituciones y sus procedimientos:

La ley nace de las batallas reales, de las victorias, las masacres, las conquistas que tienen su fecha y sus héroes de horror; la ley nace de las ciudades incendiadas, de las tierras devastadas; surge con los famosos inocentes que agonizan mientras nace el día (Foucault, 2000, clase del 21 de enero de 1976, pp. 55-56).

Al igual que Walter Benjamin (1892-1940), Foucault exige encontrar aquí el fundamento que oculta la estructura jurídico-estatal basada falazmente en un orden ternario: “[...] Hay que reencontrar la guerra que prosigue, con sus azares y peripecias. Hay que reencontrar la guerra: ¿Por qué? Pues bien, porque esta guerra antigua es una guerra permanente” (2001, p. 56). Porque “por debajo de la paz,

el orden, la riqueza, la autoridad, por debajo del orden apacible de las subordinaciones, por debajo del Estado, de los aparatos del Estado, de las leyes, etcétera, ¿hay que escuchar y redescubrir una especie de guerra primitiva y permanente?” (Foucault, 2000, clase del 21 de enero de 1976, pp. 51-52).

Las guerras que fundan la institución jurídico-estatal crean, al mismo tiempo, la asimetría entre los vencedores y los vencidos, quienes se encuentran sometidos a los primeros. Desde luego, los vencedores pueden matar a los vencidos, pero si los matan la soberanía desaparece, porque ésta se compone gracias al mantenimiento de ellos. Si los vencedores, al contrario, deciden conservar la vida de los vencidos o, mejor, al tener éstos el beneficio provisorio de la vida, se presentan dos posibilidades: ya sea que los vencidos reanuden la guerra sublevándose contra los vencedores, ya sea que los vencidos acepten el dominio de los vencedores. En este último caso, los vencidos erigen a los vencedores como sus representantes soberanos. Según Foucault, aquí reside el significado jurídico-político de la relación soberana en Hobbes, distinta en todo caso a la esclavitud. Desde el momento en que los vencidos afirman la vida como rechazo a la muerte violenta aceptan incondicionalmente el derecho de dominio que otro u otros ejercerán sobre sus personas, sus cuerpos y sus bienes. La renuncia al miedo, es decir, la renuncia a los riegos de la vida, constituye el acto jurídico-político de instauración de la soberanía, y con este de constitución de una autoridad con poder absoluto, cuya promesa reside en la neutralización de la sociedad y, por lo tanto, en la protección de la vida física de cada individuo amenazado por los demás (Cf. Foucault, 2000, clase del 04 de febrero de 1976, pp. 91-92, Ruiz, 2013, p. 85). Sin embargo, la guerra que funda la institución jurídico-estatal y, obviamente, la figura de la autoridad permanece indefinida en el tiempo: la guerra es, pues, no sólo el medio de establecer la soberanía, sino también de mantenerla y, por tanto, un modo de ejercer el derecho a dar la muerte (Cf. Ruiz, 2013, p. 86).

En palabras de Foucault, “sería un error creer, siguiendo el esquema tradicional, que la guerra general, agotándose en sus propias contradicciones, termina por renunciar a la violencia y acepta suprimirse a sí misma en las leyes de la paz civil” (1992a, p. 17). Y seguidamente, el filósofo francés agrega: “la regla, es el placer calculado del encarnizamiento, es la sangre prometida. Ella permite relanzar sin cesar el juego de la dominación” (1992a, p. 17). Este juego de dominación entre dominantes y dominados no sólo instituye a cada momento histórico un ritual de procedimientos, obligaciones y derechos, sino que también reactualiza interminablemente la presencia de la autoridad y su poder indirecto de vida y muerte sobre los individuos. Porque la autoridad teme más que nada a la potencia de los individuos que, en cualquier momento, pueden oponérsele mediante la violencia. Por esta razón, la autoridad legitima su poder de inmunización, negación y destrucción de la vida de aquel que ataca su persona, su voluntad o su ley, por cuanto agrede, asimismo, a la gran máquina de pacificación social (Foucault, 1991, p.

166). En rigor, una vez perfeccionada la operación jurídica de intercambio contractual que da origen a la soberanía política y a la sociedad civil, los hombres ya no podrán oponerse legítimamente al soberano, puesto que la oposición, ya sea de un hombre particular o de una multitud de hombres, se reputará por sí misma como ilegítima y podrá ser neutralizada por la autoridad soberana. En Hobbes, este ciclo de repetición entre la guerra y la pacificación no sólo sirve para justificar la presencia forzosa de la autoridad, quien, además de conservar el magnífico poder del Leviatán, debe gestionar la vida de los individuos mediante la violencia en nombre del Estado y el derecho.

A partir de ahora, los hombres son abandonados a la autoridad, quien puede exponer y disponer legítimamente de la vida de cualquier hombre de la comunidad —y esta puesta en bando de la vida a favor de la autoridad es tan indisoluble como el mismo estado de guerra que, por su misma naturaleza, es faltamente duradero—. De esta manera, en la guerra, la muerte y el abandono de los individuos respecto a la autoridad, se revela el derecho soberano sobre la vida y la muerte, tanto de los enemigos del orden, como de los propios ciudadanos. Foucault sintetiza esta facultad jurídica y, por tanto, teológica-política de supresión de la vida mediante la muerte, bajo la fórmula de *hacer morir o dejar vivir* (1991, p. 164). En palabras de Foucault, la autoridad puede realizar la guerra contra sus enemigos exteriores o interiores empleando a sus propios súbditos, quienes deben defender el territorio, la población y la soberanía del Estado. De este modo, la autoridad soberana expone lícitamente, y, aunque sin proponérselo directamente, las vidas de sus súbditos (Cf. 1991, p. 163; Ruiz, 2013, p. 86). Sin embargo, el poder de la autoridad como derecho y, al mismo tiempo, como violencia sobre los individuos se presenta, ya sea como una facultad relativa y limitada por la defensa y la supervivencia del soberano, ya sea directamente como derecho a dar muerte a los súbditos que intenten subvertir el orden soberano, quienes serán eliminados, a su vez, por otros individuos de la misma comunidad, quienes también podrán morir o sobrevivir. Esto significa que la vida y la muerte no son, en modo alguno, fenómenos naturales, exteriores o ajenos al poder jurídico-político, sino, en cambio, elementos íntimos y complejos del poder de la autoridad, a quien le corresponde decidir sobre la guerra, la paz y la seguridad, pero, además, sobre la existencia física de los miembros de la comunidad.

Bajo esta perspectiva, las teologías políticas hobbesiana y schmittiana hacen depender el derecho no solamente de la autoridad y el ejercicio de la violencia como medio de creación y conservación de las normas jurídicas, sino también de la destrucción de la vida humana. Y, mientras, persista la idea moderna en virtud de la cual el orden jurídico-político sólo puede ser protegido por la autoridad representativa, el derecho dependerá indisolublemente del sacrificio de los individuos: porque la autoridad persevera en el estado de guerra y sus dispositivos de poder con miras a conservar la supremacía del Estado sobre los individuos, disponiendo así de la vida y la muerte de los mismos. Porque, el estado de guerra

no sugiere tanto una guerra de todos contra todos, cuanto, más estrictamente, una condición permanente en que cada uno dispone libremente de los demás. Obviamente, la condición inquebrantable de la lucha entre los hombres no sólo justifica la presencia permanente de la autoridad y su violencia, sino también la exposición indefinida a la muerte en manos de cualquiera, pues la vida ha sido reducido a su mera existencia biológica. Y mientras se insista en la guerra como definición de lo político, la vida estará interminablemente ligada a la violencia sacrificial: porque el exceso de violencia impotencia la vida, reduciéndola a una mera forma o representación carente de toda justicia. Aún más, la reactualización de la guerra bien como discurso, bien como práctica, impide pensar otras nociones de lo político y lo jurídico independientes de la confrontación, la definición permanente de enemigos, el reclutamiento indefinido de jóvenes combatientes, el derramamiento de sangre, la crueldad sobre los cuerpos y las vidas, el destierro y la apropiación de los territorios, paralizando además otras formas de alteridad exentas del terror, el miedo, la crueldad, el resentimiento, la indiferencia. Pero no sólo en la sangre se revela la violencia sobre la vida, sino también en aquellos hombres y mujeres que han sobrevivido al histórico estado de guerra y abandono estatal. Desde siempre han estado destinados a sufrir la violencia de la exclusión, la expulsión, el hambre, el frío, la desesperación y, luego, las batallas, las armas, los incendios, los destierros (Cf. Ruiz, 2013, pp. 77-78).

Porque más allá del derramamiento de sangre como símbolo del poder y sus relaciones guerreras, los efectos del sacrificio de los individuos en nombre del Estado y la sociedad, no sólo han producido millones de cadáveres, sino también, de sobrevivientes cuyas vidas continúa reducidas a la sobrevida biológica y, en consecuencia, a un umbral de indeterminación entre la vida y la muerte. He aquí el presupuesto esencial de las teologías políticas de Hobbes y Schmitt, las cuales legitiman la violencia sacrificial sobre los individuos en favor de la autoridad, quien se instituye, al mismo tiempo, como la figura mediadora entre el Estado y los individuos. Ahora, *¿Cómo ejerce la autoridad sus dispositivos de poder con miras a proteger el derecho y el Estado en condiciones de anormalidad?* O mejor *¿Cómo actúa la autoridad en el estado de guerra, esto es, bajo la amenaza inminente de la revolución?* Hobbes y, más particularmente, Schmitt concibieron la sujeción de los individuos respecto a la autoridad como la forma más eficaz del orden político. Jean-Luc Nancy (1940-) utiliza la noción de *bando*, para explicar, justamente, la entrega de los individuos a la autoridad y, más específicamente, a sus mandatos, ordenes y decisiones sobre la guerra y la paz. Naturalmente, toda puesta en *bando*, o más precisamente, bajo el mandato de la persona representativa moderna implica, al mismo tiempo, despojar a la vida de toda su potencialidad y su justicia, reduciéndola a una mera vida, *nuda vida* o sobrevida, hasta lograr, finalmente, y con una extraordinaria facilidad, su anulación, sometimiento y destrucción. Aquí, la expresión *nuda vida* sirve para significar “al portador del nexo entre violencia y derecho que define la estructura de la soberanía, esto es, para identificar al

ciudadano occidental que padece la violencia del Estado” (Galindo, 2005, p. 44; Cf. Castro, 2008, p. 55). En este punto, lo que debe entenderse es, precisamente, que la autoridad impone la violencia sobre los individuos, no sólo con el fin de preservar el orden, sino también de reducir la vida a su mera naturalidad, en aras de exponerla a cada instante, sin ningún reparo, ni vacilación.

De esta manera, Hobbes y Schmitt convergen no sólo en su admisión a la violencia guerrera como medio que funda y conserva el Estado y el derecho, sino también, en la pareja categorial *protección/abandono*, mediante la cual se confía la vida a la autoridad, quien, no obstante, termina la mayor de las veces por destruirla: el hombre es, pues, abandonado a la autoridad quién decide acerca de su vida y su muerte en procura del mantenimiento del Estado y el derecho. Porque la violencia como medio que protege el derecho y el Estado reivindica el orden antes que la vida misma. He aquí, precisamente, la letalidad de las teologías políticas mencionadas, ya que hacen depender la vida de un dios mortal y una autoridad soberana, cuyo único interés versa en conservar el poder. En el mismo sentido, Blas Pascal (1623-1662) establecía que la jurisdicción en ningún caso se da para el jurisdiciante, sino para la juridicidad misma (*Fragmento* 879, 1981, pp. 369-370). De ahí que las parejas orden-anarquía, guerra-paz, protección-obediencia, amigo-enemigo, propias de las teologías políticas modernas y contemporáneas y, más recientemente, *bíos-zoé*, deben complementarse con los vocablos protección-abandono. Y justamente porque el ser abandonado puede ser muerto por la autoridad sin cometer homicidio, es que su mera vida está puesta en *bando*, es decir, en permanente amenaza y disposición, ya no sólo de la autoridad, sino de cualquier poder alterno que quiera someterla y aniquilarla (Cf. Agamben, 2006, p. 44). Porque la teología política moderna instituye, en definitiva, una *relación de bando*, en la cual el ser abandonado queda indefinidamente ligado a la autoridad y su violencia sacrificial. En *L'Impératif catégorique* (1983), Nancy advierte que

L'origine de l'abandon c'est la mise à bandon. El *bandon* (*bandum*, *band*, *bannen*), c'est l'ordre, la prescription, le décret, la permission, et le pouvoir qui en détient la libre disposition. Abandonner, c'est remettre, confier ou livrer à un tel pouvoir souverain, et remettre, confier ou livrer à son ban, c'est-à-dire à sa proclamation, à sa convocation et à sa sentence² (1983, p. 149).

2 El origen del abandono es la puesta a *bandon* (en bando). El *bandón* (*bandum*, *band*, *bannen*) es la orden, la prescripción, el decreto, el permiso, y el poder que posee la libre disposición. Abandonar es volver a ponerse, confiar o entregarse a un tal poder soberano, y volver a ponerse, confiar o entregarse a su *ban*, es decir, a su proclamación, a su convocación y a su sentencia.

Y porque Hobbes y Schmitt insisten en exponer o abandonar la vida humana a la decisión de la autoridad soberana y, por consiguiente, a una violencia sin precedentes que se manifiesta en las formas más banales, es que la violencia detentada por todos los hombres en el estado de naturaleza no desaparece bajo la promesa de pacificación estatal, sino que tan sólo cambia de rostro en las históricas figuras de autoridad.

La *puesta en bando* implica más que nunca la presencia de una persona representativa con capacidad suficiente para mantener la vida en su mera naturalidad y, en consecuencia, con voluntad suficiente para decidir sobre la destrucción de la misma. La violencia de la autoridad soberana como medio de mantenimiento del derecho y el Estado se ha convertido, pues, en algo inaudito. Porque de modo tan sorprendente como paradójal, aquel que emplea la violencia como medio de conservación de la estructura jurídico-institucional respecto a las amenazas de la guerra siempre por venir y a los enemigos siempre móviles y sustituibles, concluye la escena bélica en el asesinato, la desaparición, el destierro de cientos de hombres, haciendo posible la inminente aparición de un Estado suicida. La puesta en bando de la *nueva vida* es, pues, devastadora para quienes la padecen, porque la prolongación de la vida natural constituye un dispositivo aterrador del absolutismo moderno y, por supuesto, de toda política totalitaria, por cuanto niegan el significado del sufrimiento, la crueldad, el terror. De este modo, el discurso sobre la guerra no sólo enmascara las batallas reales, el derramamiento de sangre y la producción de sobrevivientes, sino también, y con mayor razón, el dolor de quienes los fragores de la confrontación. En ese sentido, el poder ya no tiene necesidad de infundir el miedo mediante la coacción de las armas, pues logra hacerlo con igual eficacia mediante el empobrecimiento, el hacinamiento, la desesperación, el hambre, la injusticia y el abandono: todo aquello que conduce a la sobrevivencia biológica del hombre hasta su agotamiento, y finalmente, su aniquilación. En efecto, la autoridad intensifica la violencia sacrificial en momentos de guerra y crisis institucional, haciendo matar y morir a los individuos en nombre del orden jurídico-político. Y así como Dios sacrifica a Job en aras de demostrar su poder e independencia respecto a los hombres, asimismo, la gran máquina sacrificial animada por la autoridad, exige la muerte de cientos de hombres y mujeres, ejerciendo así la plenitud de su poder.

De ahí que el dispositivo sacrificial se encuentra directamente vinculado con la vida, en tanto objeto de la autoridad, quien decide cada instante sobre lo viviente. En palabras de Hobbes y Schmitt, el individuo es nada por fuera del Estado: un lobo, un particular, un enemigo, ya que su identidad depende únicamente de su adhesión al orden jurídico-político en virtud del cual sacrifica su propia vida. Por tanto, la autoridad constituye no sólo el punto de intersección entre el orden estatal y los individuos con miras a preservar la relación asimétrica entre vencedores

y vencidos, sino también, entre el orden jurídico-político y la vida humana ahora transformada en mera vida. Porque el sacrificio es posible únicamente cuando la vida ha sido reducida a *nuda vida*, vida biológica, pues su sangre puede ser vertida por el representante del orden sin cometer homicidio. En otras palabras, la autoridad solo puede conservar el aparato jurídico-político mediante el sacrificio de los individuos, cuyas vidas han sido puestas en *bando*, o lo que es lo mismo, expuestas la decisión de la autoridad, quien la hace desaparecer a cada instante: la negación de la vida es tanto o más abrumadora como la desastrosa historia del derecho moderno, el cual se encuentra continuamente vinculado a la violencia de la autoridad. De este modo, el sacrificio de la vida humana a favor del orden revela la ficción violenta y terrorífica que ampara la estructura jurídica moderna. En términos más exactos, la vida consagrada a la autoridad es como la vida a quien cualquiera puede darle muerte pero que es a la vez insacrificable, esto es, la vida del *homo sacer*. La vida del *homo sacer*, la *nuda vida*, es la vida de la que se puede disponer sin necesidad de celebrar sacrificios y sin cometer homicidios. Sólo basta que la autoridad declare la guerra contra un enemigo exterior o interior para que el viviente ingrese al mundo de los muertos. De ahí que la eficacia de la máquina dependa, exclusivamente, de la capacidad de la autoridad por mantener la fisura entre la mera vida y la vida en potencia, a fin de evaporarla mediante su exposición continua a la lucha, la muerte, el abandono y, en último término, a la producción de *nuda vida*.

3. El estado de guerra y la muerte permanente

¿En qué sentido la guerra sirve como modelo de análisis para mostrar la violencia sacrificial inscrita en la noción de autoridad propias de las teologías políticas de Hobbes y de Schmitt? La lucha a muerte revela la expresión última de la autoridad que decide quién puede vivir y quién puede morir a través de las distintas modalidades de la violencia de la guerra —que por ser legítimas, no dejan de ser violencia—, a saber: asesinato, tortura, desaparición, destierro: “El poder habla a través de la sangre; ésta es una realidad con función simbólica” (Foucault, 1991, p. 178; Cf. Benjamin, 2001, p. 126, 1991, p. 43; Mbembe, 2011, p. 19). El poder sobre la vida constituye, pues, el principal atributo de la autoridad que alega su poder en la conservación del Estado y el derecho y, por supuesto, en la gestión y el control de la comunidad política con miras a superar cualquier insurrección, levantamiento o revolución contra la persona representativa del orden jurídico-político. Porque el poder existe y se ejerce únicamente en acto: no es una sustancia, ni una esencia definitiva, sino, antes bien, una relación desigual de fuerzas por el dominio de la vida (Cf. Ceballos Garibay, 2000, p. 39). Foucault emplea aquí la noción de biopoder para ilustrar el control de la vida por parte del poder y sus distintas formas de aparición, ya sea a través de personas e instituciones, ya sea a través de redes, relaciones y discursos de poder. En el capítulo quinto de

la *Historia de la sexualidad 1-La voluntad de saber* (*Histoire de la sexualité 1: la volonté de savoir*, 1976), titulado “Derecho de muerte y poder sobre la vida” (*Droit de mort et pouvoir sur la vie*, 1976), y también en *Defender la sociedad* (*Il faut défendre la société*), clase del 17 de marzo de 1976, Foucault aborda la formación del biopoder a partir de las teorías jurídico-políticas de los siglos XVII y XVIII, en las que aparecen explícitamente algunas cuestiones referidas al derecho de vida y de muerte en el estado de guerra, la relación entre la preservación de la vida en el estado civil y el contrato originario que funda y conserva el Estado, el nexo entre la soberanía, el derecho positivo y la sociedad.

El derecho de vida y muerte propia de la teoría clásica se encuentra, sin embargo, visiblemente atenuado en la modernidad: “Desde el soberano hasta sus súbditos, ya no se concibe que tal privilegio se ejerza en lo absoluto e incondicionalmente, sino en los únicos casos en que el soberano se encuentra expuesto en su existencia misma” (Foucault, 1991, p. 163; Cf. Ruiz, 2013, p. 84). Foucault menciona tres paradigmas ejemplares de esta prerrogativa soberana sobre el derecho de hacer morir o dejar vivir a sus súbditos: el derecho de guerra, el servicio militar obligatorio a favor del Estado soberano, la pena de muerte (Cf. Benjamin, 2001). En estos casos, el orden jurídico otorga a la autoridad representativa el derecho de verter la sangre de sus súbditos —justamente, esta violencia fundadora y conservadora del poder jurídico es violencia sangrienta sobre la vida biológica, o en términos de Benjamin, sobre la mera vida o vida desnuda—. De modo que la decisión de la autoridad consiste, más exactamente, en “matar la vida misma” (Foucault, 2001, p. 229). Por esta razón, Foucault aborda el pensamiento hobbesiano, específicamente, la confrontación bélica y su relación con el derecho y el poder, partiendo del historicismo político y no del discurso filosófico jurídico, el cual tiende a enmascarar la dominación y las relaciones de fuerza —en concreto la guerra— *ora* mediante la legitimidad de la soberanía, *ora* mediante la obligación legal de los súbditos a obedecer. A diferencia del análisis tradicional, el historicismo político intenta mostrar que la “política es la continuación de la guerra por otros medios”, es decir, que detrás de todo orden social establecido se esconden múltiples relaciones de poder. Porque el poder “no se cede, ni se cambia, ni se enajena, sino que se ejerce y solo existe en el acto [...] el poder es una relación de fuerzas en sí mismo” (Foucault, 2000, clase del 7 de enero de 1976, p. 27).

Ahora bien, *¿Cómo se ejerce el poder? ¿Cuál es su mecánica y sus formas de representación tanto en la guerra como en la paz?* Foucault advierte dos respuestas posibles, bien sea afirmando que el poder es esencialmente lo que reprime, esto es, lo que constriñe la naturaleza, los instintos, las clases sociales, los individuos, tal como aparece en Hegel y Freud, bien sea estableciendo que el poder es la guerra proseguida por otros medios, lo cual genera tres consecuencias inmediatas: en primer lugar, que las relaciones de poder encuentran su fuente en un momento

preciso de confrontación histórica, es decir, en un episodio de guerra claramente identificable: “En la guerra y por la guerra” (Foucault, 2000, clase 7 del de enero de 1976, p. 29). En este sentido, Foucault advierte que, a pesar de la promesa hobbesiana relativa a la creación del Leviatán y a la autoridad representativa del orden político, cuya función radica en detener la guerra mediante la decisión sobre la guerra misma —y, además, en Schmitt en virtud de la decisión sobre la enemistad y la excepción—, esto es, en hacer reinar la paz civil, la autoridad política no hace nada en absoluto para neutralizar los efectos de la confrontación o los desequilibrios generados por la batalla final. Aún más, la pacificación prolongada o, mejor, la guerra silenciosa implica el fortalecimiento y la recreación de fuerzas desiguales en todos los ámbitos sociales, a través del lenguaje, la política, la economía, los cuerpos, etcétera (Cf. Ceballos Garibay, 2000, p. 39). Bajo esta hipótesis, el filósofo francés afirma que el papel del poder político “sería reinscribir perpetuamente esa relación de fuerza, por medio de una especie de guerra silenciosa, y reinscribirla en las instituciones, en las desigualdades económicas, en el lenguaje, hasta en los cuerpos de unos y otros” (Cf. Foucault, 2000, clase del 7 de enero de 1976, p. 29).

En segundo lugar, la política debe comprenderse como la continuación de la guerra por otros medios, toda vez que la política y, por supuesto, el derecho confirman “la sanción y la prórroga del desequilibrio de fuerzas manifestado en la guerra” (Cf. Foucault, 2000, clase del 7 de enero de 1976, p. 29). De ahí que las múltiples confrontaciones bélicas e intentos de paz no sean más que las secuelas de la guerra misma y sus distintos desplazamientos, fragmentaciones y circulaciones sociales. En palabras de Foucault, “nunca se escribiría otra cosa que la historia de esta misma guerra, aunque se escribiera la historia de la paz y sus instituciones” (2000, clase del 7 de enero de 1976, p. 29). En tercer lugar, el poder de la autoridad soberana sobre la vida proviene esencialmente de la guerra, es decir, de las armas, las batallas y el sacrificio de los individuos, tanto de los soldados, como de las propias víctimas: “El fin de lo político sería la última batalla, vale decir que la última batalla suspendería finalmente, y sólo finalmente, el ejercicio del poder como guerra continua” (Foucault, 2000, clase del 7 de enero de 1976, p. 29). De este modo, Foucault sintetiza los dos grandes paradigmas de análisis del poder, lo que equivale, asimismo, a las dos maneras de comprender la figura de la autoridad política a partir del contrato/opresión o de la guerra/represión, a saber: el paradigma del contrato como matriz del poder jurídico-político, especialmente, el hobbesiano, que hunde sus raíces en la teología política católica y protestante, y que amenaza siempre, y en todo caso, con desbordar el contenido del contrato hasta convertirse en una forma de opresión sobre la comunidad; y el paradigma de la guerra como matriz jurídico-política, más próxima, por supuesto, al pensamiento schmittiano y, naturalmente, a la teología política hobbesiana, en el cual la represión, a diferencia del abuso generado por la opresión respecto al contrato,

constituye el simple efecto y la mera búsqueda de una relación de dominación entre amigos y enemigos del orden.

En este sentido, “la represión no sería otra cosa que la puesta en acción, dentro de esa pseudopaz socavada por una guerra continua, de una relación de fuerza perpetua” (Foucault, 2000, clase del 7 de enero de 1976, p. 30; *Cf.* 2000, clase del 14 de enero de 1976, pp. 38-40). En suma, la analítica del poder puede sintetizarse bajo dos modos distintos: “el esquema contrato/opresión, que es, si lo prefieren, el esquema jurídico, y el esquema guerra/represión o dominación/represión, en el que la oposición pertinente no es la de lo legítimo y lo ilegítimo, como en el precedente, sino la existente entre lucha y sumisión” (Foucault, 2000, clase del 7 de enero de 1976, p. 30). Uno y otro esquema, sin embargo, hacen parte de la estructura jurídico-política, ya sea para legitimar la existencia de la autoridad representativa que hace uso de las leyes y las armas para pacificar la comunidad política, ya sea para justificar el poder de la autoridad acerca de la vida y la muerte de los propios ciudadanos y los enemigos de la unidad política en aras de proteger el Estado y el derecho de la revolución siempre por venir. Ahora, tanto el contrato como la guerra, constituyen dos formas específicas de manifestación del sacrificio entendido, a su vez, como paradigma del orden jurídico político, por cuanto los individuos son expuestos a la barbarie, la tortura, la muerte que se alza a favor del Estado y el derecho. En efecto, la transferencia del derecho a la resistencia, o lo que es lo mismo, a la desobediencia respecto a la fuerza de la autoridad, confirma la exposición, o mejor, la disposición a la violencia legal que cierne sobre el individuo en nombre de la seguridad y la protección. Aún más, la lucha entendida como una sobreexposición a la violencia guerrera del orden jurídico-político hace visibles los cuerpos de los individuos convertidos ahora en posibles víctimas sacrificiales del resentimiento, la crueldad, la humillación, el horror, la barbarie: los individuos están sobreexpuestos al sacrificio por el hecho de estar permanente amenazados por la guerra, el estado de guerra permanente e indefinido, en virtud del cual buscan protección bajo la fuerza de la autoridad, sitúa a los hombres en el peligro permanente de desaparecer.

Foucault enseña que el análisis del poder de la teoría clásica de la soberanía simplifica y oscurece el estudio sobre las relaciones de poder, sustituyéndolo, en su lugar, por el estudio de la dominación efectiva y sus distintos operadores:

Más que investigar la forma única, el punto central del cual derivan todas las formas de poder por consecuencia o desarrollo, es preciso ante todo dejarlas ofrecerse en su multiplicidad, sus diferencias, su especificidad, su reversibilidad: estudiarlas, por tanto, como relaciones de fuerza que se entrecruzan, remiten unas a otras, convergen o, por el contrario, se oponen y tienden a anularse. Por último, más que otorgar un privilegio a la ley como manifestación de poder, sería mejor intentar determinar las diferencias

técnicas de coerción que la ley pone en juego (Foucault, 2014, p. 103; Cf. 1992b, pp. 52-53).

Aquí ya no se trataría de “preguntar a los sujetos cómo, por qué y en nombre de qué derechos pueden aceptar dejarse someter, sino mostrar cómo los fabrican las relaciones de sometimiento concretas” (2000, clase 21 de enero de 1976, p. 50; Cf. Foucault, 2014, p. 103). En palabras del filósofo francés, la cuestión de la soberanía como problema central del derecho implica más, exactamente, que el discurso y la técnica jurídicas concentraron la función elemental de disolver al interior mismo del derecho la existencia de la dominación y, en consecuencia, de reducirla y enmascararla bajo los derechos de la soberanía y la obligación legal de la obediencia: “El sistema del derecho está enteramente centrado en el rey, es decir que en definitiva, es la desposesión del hecho de la dominación y sus consecuencias” (Foucault, 2000, clase 14 de enero de 1976, pp. 35-36). Porque desde el periodo medieval y, particularmente, desde sus fundamentos teológico políticos, la teoría del derecho ha servido para legitimar la autoridad como cuerpo viviente de la soberanía, así como sus derechos de vida y de muerte sobre sus súbditos. O lo que es lo mismo, la teoría jurídica ha sido consustancial a la legitimidad de la autoridad sobre el Estado, el derecho y los miembros de la comunidad política. He aquí el principio general de las relaciones entre el derecho y el poder, o en términos análogos, entre la soberanía y la teología jurídico-política de San Agustín de Hipona, Martín Lutero, Juan Calvino, Thomas Hobbes y, más recientemente, Carl Schmitt, quienes, además de legitimar la existencia de la autoridad y su poder con miras a incrementar y defender el orden jurídico-estatal respecto a los propios individuos, justificaron política y legalmente la relación de mando y obediencia entre el superior soberano y sus súbditos, ahora llamados ciudadanos: “La elaboración del pensamiento jurídico se hace esencialmente en torno del poder real. El edificio jurídico de nuestras sociedades se construyó a pedido del poder real y también en su beneficio, para servirle de instrumento o de justificación”. De ahí que en Occidente, el derecho sea un “derecho de encargo real” (Foucault, 2000, clase 14 de enero de 1976, pp. 34-35).

Justamente, la idea según la cual la autoridad constituye el ápice del edificio jurídico constituye el punto de intersección entre la teología política y la biopolítica. Una y otra, coinciden en afirmar que la autoridad soberana comporta el elemento esencial del derecho positivo, la cual se expresa en dos ámbitos: por un lado, como fuente de creación, acrecentamiento y mantenimiento del derecho y, por otro lado, como fuente de producción, gestión y control de los individuos mediante su sometimiento e inmovilización (Cf. Foucault, 2000, clase 28 de enero de 1976, p. 70). Así que la protección y, a su vez, la dominación constituyen los fundamentos y los objetos últimos de la autoridad soberana, la cual se objetiva en el aumento y conservación del poder y, a su vez, en el mantenimiento de la obediencia. En palabras más estrictas, toda justificación

teológico-política de la persona representativa con miras al mantenimiento del orden jurídico-político implica, esencialmente, una relación de fuerzas entre los vencedores que procuran asegurar su capacidad de mando respecto a los vencidos ahora compelidos a obedecer por temor al castigo. Porque el orden contiene evidentemente la oposición entre dominadores y dominados, superiores e inferiores, que han obtenido la victoria o la derrota en la lucha. La autoridad sanciona esta relación asimétrica entre fuerzas dispares y, asimismo, protege las prerrogativas del vencedor mediante el Estado, el derecho y la coacción. Al igual que la historia, la teología política, especialmente, hobbesiana y schmittiana, ha contribuido a legitimar, fortalecer y garantizar la continuidad del poder de quien decide sobre la guerra, la paz, la seguridad, la vida y la muerte de los miembros de la comunidad. Bajo dicho paradigma de representación del poder, los individuos se han vinculado a la autoridad mediante la ley, la obligación, el juramento, la lealtad, el compromiso, ya que su presencia colmada de poder y de violencia deslumbra con extraordinaria eficacia mágica.

Pero el vínculo entre la autoridad y los individuos también se advierte en la desdicha de los antepasados, quienes han sido expuestos al sacrificio de la autoridad y las distintas formas de violencia guerrera, ya sean suspensivas como los exilios y las servidumbres, ya sean inmediatos como las torturas, las masacres, las desapariciones, las ejecuciones. Y así como la genealogía de la historia no sólo hace visible la victoria de algunos, sino también la derrota de cientos de hombres confinados al desprecio y al sometimiento, la genealogía teológico-política de la autoridad advierte que la protección del orden implica necesariamente la evaporación de la vida, y el destierro de numerosos miembros de la comunidad. En definitiva, la genealogía tanto de la historia como de la teología política muestra que “las leyes engañan, que los reyes se enmascaran, que el poder genera una ilusión” y, que así como el historiador miente respecto a las victorias, los juristas engañan sobre la legitimidad del poder y la autoridad (Cf. Foucault, 2000, clase 28 de enero de 1976, p. 71). De manera que en lugar de afirmar histórica o teológicamente la autoridad y su continuidad en la comunidad de los hombres, se hace necesaria la crítica a partir del “desciframiento, del develamiento del secreto, de la inversión de la artimaña, de la reapropiación de un saber tergiversado o enterrado” (Foucault, 2000, clase 28 de enero de 1976, p. 72). La genealogía de la autoridad permite encontrar no sólo su fundamento teológico-político, sino también sus formas de aparición concretas, teniendo en cuenta “todas las peripecias que han podido suceder, todas las astucias y todos los disfraces; comprometerse a quitar todas las máscaras, para develar al fin una identidad primera” (Foucault, 2008, p. 18). Porque la genealogía permite descubrir “que detrás de las caso hay otra cosa bien distinta: no se secreto esencial y sin fecha, sino el secreto de que no tiene esencia, o de que su esencia fue construida pieza a pieza a partir de figuras extrañas a ella” (Foucault, 2008, p. 18).

Luego, *¿Qué hay detrás de la figura de la autoridad? ¿Cuál es su núcleo esencial?* O en términos más precisos *¿Qué enmascara la figura de la autoridad? ¿En qué sentido la figura de la autoridad depende, estrictamente, del enfrentamiento, de la lucha a muerte o de la guerra? ¿Por qué la figura de autoridad resulta tan necesaria para el mantenimiento del orden mediante el sacrificio de los individuos?* Las teologías políticas de Hobbes y, particularmente, de Schmitt son enfáticas en afirmar que hay que defender el Estado con miras a garantizar las condiciones de normalidad que posibiliten la realización efectiva del derecho. Pero *¿Cuáles son y dónde están las amenazas respecto al orden jurídico-institucional?* En principio, Foucault intenta responder a esta pregunta a partir del mito hobbesiano en virtud del cual una multitud de hombres temerosos resuelven constituir un gran organismo animado por un hombre o una asamblea de hombres, cuya autoridad reside en hacer la guerra con miras a pacificar la comunidad política. En palabras de Foucault,

Hobbes aparece como el que ha puesto la relación de guerra como fundamento y principio de las relaciones de poder. De hecho para Hobbes, en el fondo del orden, más allá de la paz, por debajo de la ley, en los orígenes de la gran maquinaria constituida por el Estado, el soberano, el leviatán, siempre está la guerra; la guerra que se despliega a cada instante y en todas las dimensiones; la guerra de todos contra todos. Hobbes no se limita entonces a colocar la guerra de todos contra todos en el origen del Estado —en la aurora real y ficticia del Leviatán— sino que la sigue y la ve amenazar y desbocarse incluso después de la constitución del Estado, en los intersticios, en los límites y en las fronteras del Estado (1992b, p. 98).

Hobbes y Schmitt conciben la guerra como el fundamento original de la comunidad natural y, posteriormente, como el elemento primordial del Estado, el cual regulará en adelante cualquier confrontación que amenace la estructura jurídico-política. Desde el medioevo, la guerra empieza a monopolizarse por una autoridad central que decide no sólo sobre su declaratoria, tiempo, espacio y modos de realización, sino también sobre los usos de los instrumentos bélicos.

De modo que la estatización de la confrontación aseguró además de los medios de protección del orden, la inmunización del cuerpo social, esto es, de la relación entre los grupos humanos o de los hombres particulares que otrora luchaban naturalmente por el ejercicio pleno de la dominación (Cf. Foucault, 2000, clase del 21 de enero de 1976, p. 53; Castro, 2004, pp. 192-193). Empero, el monopolio estatal de la guerra avanzó de las luchas interestatales hasta convertirse

[...] En el patrimonio profesional y técnico de un aparato militar cuidadosamente definido y controlado. En términos generales, ésa fue la aparición del ejército como institución que, en el fondo, no existía como tal en la Edad Media. Recién al salir de ésta se vio surgir un Estado dotado de instituciones militares que terminaron por sustituir la práctica cotidiana y global de la

guerra y una sociedad perpetuamente atravesada por relaciones guerreras (Foucault, 2000, clase del 21 de enero de 1976, p. 53)

El discurso moderno afirma sin ningún reparo ni vacilación que la guerra constituye el mecanismo creativo y protector del orden político, el cual se gesta en las batallas, el derramamiento de sangre y el sufrimiento de los vencidos: “La organización, la estructura jurídica del poder, de los Estados, de las monarquías, de las sociedades, no se inicia cuando cesa el fragor de las armas. La guerra no está conjurada” (Cf. Foucault, 2000, clase del 21 de enero de 1976, p. 53). La lucha constituye, pues, la condición del Estado y el derecho. Aquí no hay contraargumento válido. Según Foucault, la sociedad, la ley y el Estado moderno no suspenden en modo alguno las guerras, ni sancionan definitivamente las victorias. De modo que el orden político con todas sus instituciones y mecanismos de pacificación continúa existiendo paralelamente con la guerra: “Todo esto no significa, empero, que en esta guerra la sociedad, la ley y el Estado sean una especie de armisticio o la sanción definitiva de las victorias” (Cf. Foucault, 2000, clase del 21 de enero de 1976, p. 53). En este sentido, “la ley no es pacificación, porque detrás de la ley la guerra continúa encendida y de hecho hirviendo dentro de todos los mecanismos de poder, hasta los más regulares” (1992b, p. 59).

Porque, “la guerra es el motor de las instituciones y el orden: la paz hace sordamente la guerra hasta en el más mínimo de sus engranajes” (Foucault, 2000, clase del 21 de enero de 1976, p. 56; Cf. 1992b, p. 59). Y seguidamente, Foucault agrega que Hobbes fue quien descubrió la relación guerrera no sólo como el fundamento del Estado y el derecho, la cual se despliega espacio- temporalmente con una extraordinaria intensidad, sino también como el peligro más inminente para la existencia y la eficacia del orden jurídico-institucional. En este sentido, el filósofo francés pregunta “*¿Cómo engendra esta guerra el Estado? ¿Cuál es el efecto, sobre la constitución del Estado, del hecho de que la guerra lo haya engendrado? ¿Cuál es el estigma de la guerra sobre el cuerpo del Estado, una vez constituido éste?*” Porque la guerra funda y mantiene el Estado y, en consecuencia, el derecho: “*¿Cuál es, entonces, esta guerra situada por Hobbes aun antes y en el principio de la constitución del Estado? ¿Es la guerra de los fuertes contra los débiles, de los violentos contra los tímidos, de los valerosos contra los cobardes, de los grandes contra los pequeños, de los salvajes arrogantes contra los pastores apocados? ¿Es una guerra que se expresa en las diferencias naturales inmediatas?*” (2000, clase del 04 de febrero de 1976, pp. 87-88). En Hobbes, los hombres son iguales por naturaleza, ya que pueden obtener los mismos medios para matar y someter a los demás hombres: cada hombre es un enemigo de los demás. Empero, Foucault advierte en el pensamiento hobbesiano la ausencia de batallas, sangre, cadáveres, puesto que sólo existen meras representaciones o manifestaciones imaginadas bajo un estado de miedo, incertidumbre y guerra que emerge como “una especie de diplomacia infinita de

rivalidades que son naturalmente igualitarias” (Foucault, 2000, clase del 04 de febrero de 1976, p. 89; Cf. 1992b, p. 101).

Ahora, Hobbes elimina la guerra a priori con el concepto abstracto de estado de guerra y a posteriori con la noción de voluntad. En ambos casos, Hobbes alude simplemente a una guerra virtual o potencial, en ningún caso, a una guerra real, encubriendo así toda forma real de dominación. Luego, la soberanía moderna no se establece por la voluntad de los vencedores, ya que el fundamento de legitimación se encuentra en la misma voluntad de los vencidos: “La voluntad de preferir la vida a la muerte: esto va a fundar la soberanía, una soberanía que es tan jurídica y legítima como la constituida según el modelo de la institución y el acuerdo mutuo” (Foucault, 2000, clase del 04 de febrero de 1976, p. 91). Desde el momento en que los vencidos prefirieron la vida sobre la muerte aceptaron la dominación de los vencedores, quienes se instituyeron en adelante como sus representantes soberanos. De ahí que la sociedad moderna encubra la dominación, la servidumbre y la esclavitud como elementos constitutivos de las relaciones de fuerza presentes en el Estado y el derecho, los cuales sancionan, en cambio, la obligación de obediencia legal respecto a la autoridad en aras de inmunizar cualquier transgresión al orden (Cf. Foucault, 2000, clase del 04 de febrero de 1976, p. 90). Y, pese a los esfuerzos hobbesianos por desconocer las relaciones de violencia que fundan y mantienen la estructura institucional, éstas perviven íntimamente en el orden político, así como en la sociedad. Según Foucault, Hobbes

[...] hace que la guerra, su existencia, la relación de fuerzas efectivamente manifiesta en ella sean indiferentes a la constitución de la soberanía. La constitución de la soberanía ignora la guerra. Y ya haya guerra o no, esa constitución se produce de la misma manera (Cfr. Foucault, 2000, clase del 04 de febrero de 1976, p. 93).

En palabras más claras, el orden jurídico-institucional pervive aún en las condiciones más extremas. Ahora, *¿Por qué interesa desaparecer la guerra como fundamento del orden? ¿En qué sentido la eliminación e imposibilidad de la guerra mima contribuye al sostenimiento de las leyes y las instituciones?* En palabras de Foucault, Hobbes quiere eliminar más, particularmente, el saber histórico sobre la guerra, esto es, el conocimiento real de sus dinámicas y sus efectos, y no simplemente la lucha ficcionada en virtud de las pasiones humanas, es decir, las batallas, las invasiones, los saqueos, los despojos, las confiscaciones, las rapiñas, las exacciones, las violaciones que constituyen, asimismo, las condiciones de realidad de las leyes e instituciones que aparentemente regulan el poder. Porque,

[...] ninguna ley, cualquiera sea, ninguna forma de soberanía, cualquiera sea, ningún tipo de poder, cualquiera sea, deben analizarse en términos del derecho natural y la constitución de la soberanía, sino como movi-

miento indefinido —e indefinidamente histórico— de las relaciones de dominación de unos sobre los otros (Cfr. Foucault, 2000, clase del 04 de febrero de 1976, p. 107).

Naturalmente, Hobbes prescinde de toda consideración sobre las consecuencias de los hechos y las conductas guerreras, porque ni el Estado, ni la autoridad soberana, se encuentran obligados con los individuos: el superior está siempre por encima del resto, esto es, de los ciudadanos ahora convertidos en residuo o excedencia de la guerra. En suma, la tanto teología política como la biopolítica sitúan la guerra en el centro de la discusión sobre el poder, bien sea para afirmar su emergencia irremediable en la comunidad humana que, no obstante, debe superarse mediante los mecanismos de fuerza-pacificación, —tal como aparece en Hobbes, Hegel y Schmitt—, bien sea para descubrir la guerra como rasgo permanente de las relaciones sociales y, por consiguiente, como sello y signo de las instituciones y los sistemas de poder —Foucault—. La guerra preserva el orden mediante el poder de la autoridad representativa con miras a garantizar la realización del derecho, pero también, disminuye y destruye la vida, mediante los dispositivos de violencia sacrificial utilizados por la persona representativa. La estatización de la lucha constituye, en efecto, el núcleo esencial del proceso histórico en Occidente, reactualizándose indefinidamente mediante la guerra y la enemistad como elementos consustanciales a la definición de lo político, así como la existencia de la autoridad capaz de decidir sobre la existencia tanto de los amigos como de los adversarios del orden.

La autoridad decide, actualmente, sobre los sujetos que están bajo su poder, bien sea de los individuos obligados a matar y morir en defensa del orden, bien sea de los ciudadanos insurrectos respecto al Estado, bien sea de las víctimas confinadas a la espera de la decisión sobre la verdad, la justicia, la reparación. En palabras de Foucault, “frente al poder, el súbdito no está, por pleno derecho, ni vivo ni muerto”. Porque, “desde el punto de vista de la vida y la muerte, es neutro, y corresponde simplemente a la decisión del soberano que el súbdito tenga derecho a estar vivo o, eventualmente, a estar muerto” (Foucault, 2000, clase del 17 de marzo de 1976, p. 218). La decisión de la autoridad respecto a la vida y la muerte depende aún de su voluntad de poder acerca de la guerra y la paz y, más específicamente, de los medios bélicos de defensa o de resolución negociada. En todo caso, dice Foucault: “La vida y la muerte de los súbditos sólo se convierten en derechos por efecto de la voluntad soberana. Ésa es, por decirlo de algún modo, la paradoja teórica” (Foucault, 2000, clase del 17 de marzo de 1976, p. 219). No obstante, dicha ambigüedad lógica se resuelve históricamente descubriendo que la autoridad opera la mayor de las veces del lado de la muerte. Ahora, *¿Qué significa el derecho de vida y muerte que aún detenta y ejerce la autoridad soberana?* La decisión de la autoridad sobre los individuos y sus vidas emerge justo allí donde el soberano puede matar. Porque: “El derecho de matar posee efectivamente en sí mismo la esencia misma de ese derecho de vida

y de muerte: en el momento en que puede matar, el soberano ejerce su derecho sobre la vida (Foucault, 2000, clase del 17 de marzo de 1976, p. 218). Las guerras cada vez más prolongadas e inauditas no sólo renuevan el pacto en virtud del cual los individuos temerosos por sus vidas y sus propiedades instituyen una autoridad con poder suficiente para someterlos a la normalidad y la pacificación, sino también, la posibilidad inminente y siempre presente de matar y someter a los miembros de la comunidad por parte de la autoridad: el pueblo instituye, pues, una autoridad con plenos poderes para decidir quién puede vivir y quién puede morir en la guerra. Bajo esta perspectiva, la guerra se torna ineludible y decisiva para el soberano y su voluntad de poder, puesto que de ella dependen no sólo todos los procesos políticos, sino también, y por las mismas razones, la eliminación legítima de quienes son considerados enemigos, así como de los propios ciudadanos expuestos a la muerte.

De suerte tal que mientras la guerra —que funda y mantiene la autoridad, el Estado y el derecho— prosiga, la producción de cadáveres, desaparecidos, refugiados, sobrevivientes será cada vez mayor y más insólita. Asimismo, la guerra se hará cada vez más familiar a los individuos y al cuerpo social, por cuanto se difuminará en las subjetividades y a las relaciones sociales. Y este es, quizás, uno de los mayores peligros: cada hombre sentirá un derecho soberano de denunciar, vigilar, amenazar, controlar, definir la amenaza de otros, así como de solicitar su internamiento, desaparición, tortura, expulsión, asesinato, tal como acontece en la ficción hobbesiana. Porque la presencia de la persona representativa no ha servido, únicamente, para animar al Leviatán y a la policía como los ídolos de esta guerra siempre presente y porvenir, sino también para desencadenar el fascismo de cada uno respecto a los demás mediante la gran máquina y su animador. He aquí la trampa de la guerra prolongada y la autoridad conjurada que vivifica la violencia del orden jurídico-político cada vez que alguien grita: *¡Hay que defender el Estado y el derecho!* Análogamente al análisis de la guerra de razas en Foucault, la apelación permanente a la confrontación, envuelve la fórmula política: “Cuanto más mates, más harás morir”, o “cuanto más dejes morir, más, por eso mismo, vivirás” [...] En la relación bélica: “para vivir, es ineludible que masacres a tus enemigos” (Foucault, 2000, clase del 17 de marzo de 1976, p. 230). La guerra como medio creativo y conservador del orden dinamiza persistentemente la idea según la cual “si quieres vivir, es preciso que el otro muera” (Foucault, 2000, clase del 17 de marzo de 1976, p. 230). De manera que las teologías políticas tanto de Hobbes como Schmitt se hacen compatibles con el análisis del biopoder, ya que en ambos, la vida depende de la decisión de la autoridad que, en cierto modo, también libera la pulsión fascista de los mismos individuos, quienes normalizan el horror de la guerra, el derramamiento de sangre, la desaparición y el destierro como efectos naturales o meramente colaterales de la confrontación, toda vez que su subjetividad ha sido forjada por la relación guerrera reforzada, amplificada y desplegada por la autoridad, cuya grandeza depende de su poder para suprimir la vida de los enemigos de la comunidad:

La muerte del otro no es simplemente mi vida, considerada como mi seguridad personal; la muerte de otro, la muerte de la mala raza, de la raza inferior (o del degenerado o del anormal) (o del enemigo guerrillero, comunista, sindicalista, estudiante, campesino) es lo que va a hacer que la vida en general sea más sana; más sana y más pura (Foucault, 2000, clase del 17 de marzo de 1976, p. 230).

La decisión de la autoridad sobre la guerra produce, por supuesto, el exceso de los medios de poder y de violencia sobre la comunidad en general, incluyendo el ejército y la policía. Porque la muerte y el sometimiento de algunos implica necesariamente al asesinato de otros.

Esta producción cada vez más exacerbada de la violencia sobre la vida hace proliferar, al mismo tiempo, las formas más viles y monstruosas de hacer morir, así como las demandas sociales más reiteradas de una autoridad con capacidad extraordinaria para pacificar las relaciones sociales y, por supuesto, para asegurar el derecho de algunos en menoscabo de los demás: el asesinato, la crueldad, la tortura, el pillaje, la delación, el soborno se constituyen, pues, en las funciones esenciales de la autoridad, quien actuando bajo el poder y la violencia es capaz de eliminar la vida de cientos de hombres, suprimiendo, por lo demás, al Estado y al derecho que pretexto asegurar. En estas condiciones *¿Cómo es posible reclamar una autoridad que basa su poder de conservación del orden en el asesinato no sólo de los enemigos, sino también de los propios ciudadanos? ¿Cómo puede invocarse una autoridad guerrera que reclame en nombre del Estado y el derecho la exposición de los ciudadanos a la muerte permanente?*

4. La definición de enemigos

Ahora: *¿Cómo aparece la autoridad en aquellos sistemas jurídico-políticos que sólo pueden operar en virtud de la guerra? ¿Cuáles es la relación entre la autoridad y la violencia sacrificial en dichos sistemas?* La autoridad no sólo decide sobre la vida y la muerte de sus propios ciudadanos ahora abandonados —es decir, expuestos continuamente a la guerra, la tortura, la desaparición, la muerte, la sobrevivencia—, sino también sobre la aniquilación del otro o, mejor, de lo otro que real o potencialmente aparece como opuesto, distinto, extraño, hostil a la propia existencia del Estado y el derecho. En este sentido, lo opuesto es diferenciado y entregado al bando, esto es, a la negación, la transformación, la desaparición, la muerte (Cf. Ruiz & Mesa, 2013, p. 43). Bajo esta perspectiva, la autoridad encuentra su base esencial, no sólo en la relación guerrera permanente, sino también, en la invención cada vez mayor de enemigos reales o simplemente potenciales. Y, así como el estado de guerra moderno es posible bajo la mera sospecha o invención, los enemigos del orden aparecen, únicamente, de modo supuesto o ficcionado, por cuanto cada

hombre representa un peligro para el Estado: “En el momento en que lo político ha empezado a expirar, el sabio o el loco schmittiano podría suspirar su ay: *¡No hay enemigo!*” (Derrida, 1998, p. 103). La persona representativa siempre invoca a un enemigo con quien hacer la guerra o la paz en aras de mantener el gran artificio estatal y su poder sobre los hombres. De manera que la autoridad siempre separa, escinde, divide entre los individuos aquellos que deben morir y que deben vivir de acuerdo con su grado de peligrosidad respecto al Estado y el derecho. Ahora, la definición soberana de un quien como enemigo constituye, esencialmente, una decisión sobre la vida. Y, seguidamente: *¿Qué sucede cuándo el enemigo político se encuentra al interior de un mismo pueblo?* El insurrecto se encuentra ahora en una zona de opacidad jurídica, puesto que no es un amigo —*amicus*—, ni un enemigo público, en sentido estricto —*hostis*—, ni tampoco un enemigo privado inimicus—; es a lo sumo un *homo sacer*, esto es, un excluido de la comunidad de los hombres quien puede ser muerto por cualquiera, legítimamente.

Sólo basta la palabra de la autoridad respecto a quién es el enemigo, para que cualquiera pueda matarlo lícitamente. El enemigo se encuentra, pues, abandonado a la voluntad de la autoridad soberana. Y al igual que en el período arcaico en que cualquier persona podía matar al *homo sacer*, el enemigo del orden puede ser aniquilado en virtud de la declaratoria de la autoridad, esto es, de su puesta en *bando*. En el capítulo sexto de *Estado de excepción. Homo sacer II, 1 (Stato di eccezione*, 2003), titulado *Auctoritas y potestas*, Agamben señala que

Una tercera institución donde la auctoritas muestra su función específica de suspensión del derecho, es el *hostis iudicatio*. En situaciones excepcionales, en que un ciudadano romano amenazaba, por conspiración o traición, la seguridad de la república, podía ser declarado por el senado *hostis*, enemigo público. El *hostis iudicatus* no era equiparado simplemente a un enemigo extranjero, el *hostis alienígena*, ya que este estaba siempre protegido por el *ius gentium*; sino que era privado radicalmente de todo estatuto jurídico y, en consecuencia, podía ser despojado en cualquier momento de sus bienes y recibir la muerte. Lo que aquí queda suspendido por la auctoritas no es simplemente el orden jurídico, sino el *ius civis*, el propio estatuto de ciudadano romano (2002, p. 117).

Agamben retoma la figura del *homo sacer* como un paradigma ejemplar que sirve para explicar, justamente, la condición del enemigo político, quien es *puesto en bando*, esto es, bajo la voluntad soberana con miras a que cualquiera lo mate. El hecho de que cualquiera pueda matar al enemigo sin cometer homicidio implica, obviamente, que su existencia entera queda reducida a una *nuda vida* desprovista de cualquier derecho; y que sólo puede ponerse a salvo en una fuga permanente o encontrando refugio en un país extranjero. No obstante, precisamente porque está expuesto en todo momento a una amenaza de muerte incondicionada, se

encuentra en perenne contacto con la autoridad que ha publicado un bando contra él: el *sacer* es pura *zoé*, pero su *zoé* queda incluida como tal en el *bando*, el abandono, mediante la decisión soberana a la que tiene que tener en cuenta en todo momento y encontrar el modo de eludirla o burlarla (Cf. Agamben, 2006, p.138).

El *homo sacer* es, en efecto, insacristificable, y, sin embargo, cualquier puede darle muerte. Todos los hombres, sin excepción, se hacen soberanos respecto al él. Según Agamben, esta figura revela la relación política originaria, esto es, “la vida en cuanto objeto de exclusión inclusiva, actúa como referente de la decisión soberana” (2006, p. 111). La autoridad escinde la vida a cada instante, reduciéndola a mera vida, *nuda vida*, o vida biológica. Porque el estado de naturaleza pervive en el corazón mismo del Estado y, en consecuencia: “Corresponde en los súbditos la facultad, no ya de desobedecer, sino de resistir a la violencia ejercitada sobre la propia persona”. Y seguidamente, Agamben agrega que

La violencia soberana no se funda, en verdad, sobre un pacto, sino sobre la inclusión exclusiva de la *nuda vida* en el Estado. Y, como el referente primero e inmediato del poder soberano es, en este sentido, esa vida a la que puede darse muerte, pero que es insacristificable, vida que tiene su paradigma en el *homo sacer*, así en la persona del representante (2006, p.138).

El rebelde y la autoridad soberana escenifican la relación guerrera por excelencia: la fuerza contra la fuerza por el monopolio definitivo e indefinido de la fuerza. Y esta exposición permanente a la confrontación, ya sea real, ya sea virtual, desemboca en mecanismos cada vez más sofisticados y complejos por parte del aparato estatal, así como en procedimientos más intensivos y letales sobre la vida humana. Bajo estas circunstancias, la autoridad no sólo organiza los cuerpos de poder que la hacen efectiva, sino que también los incrementa, alcanzando así la mayor capacidad de efectucción del Estado sobre los individuos: el ejército y la policía. El primero, se trata de una fuerza orgánica definida y organizada, mientras el segundo alude a un cuerpo más móvil respecto a la economía de la violencia, pero, igualmente, eficaz para que la autoridad ejerza y extienda el poder del orden jurídico-político sobre cada individuo, en particular, y sobre la sociedad, en general.

Uno y otro constituyen, pues, las dos formas de organización de la violencia soberana, aunque con objetivos distintos: El ejército, organizando bajo el sistema más general de la fuerza, procura la guerra mediante la confrontación directa con los enemigos del orden, y la policía que, compone un tejido más amplio y especializado, pretende, en cambio, vigilar y controlar la vida en la ciudad respecto a cualquier transgresión, bien sea de los espacios, bien sea de las normas. En este caso, la policía extiende su organización, dispositivos, estrategias, funcionarios por todo el cuerpo social, produciendo así una sociedad del control y la seguridad. Este carácter policivo de la autoridad confirma, más que ningún otro aspecto, la función

conservadora del Estado y el derecho mediante la violencia. Esta función de la fuerza legítima es, según Benjamin, característica del militarismo, que sólo pudo constituirse como tal con el establecimiento del servicio militar obligatorio (Cf. Benjamin, 1991, p. 29; 2001, p. 114; Ruiz, 2013, p. 60; Monjardet, 2010). Durante la primera guerra mundial, la crítica de la violencia militar significó el comienzo de una evaluación incluso tanto o más apasionada que la utilización de la violencia en general. Por lo menos algo quedó claro, dice Benjamin: “la violencia no se practica ni tolera ingenuamente” (Benjamin, 1991, p. 30). El militarismo es un concepto moderno que supone una explotación del servicio militar obligatorio, mediante el empleo forzado de la fuerza, la coacción o la violencia como medio al servicio del Estado y de sus fines legales —completamente distintos a los fines naturales—, ya que la sumisión de los ciudadanos a las leyes, en este caso, a la ley de servicio militar obligatorio, es un fin propiamente jurídico-estatal. La evaluación eficaz a la violencia militar coincide con la crítica a la violencia del derecho en general, es decir, con la violencia legal o ejecutiva. No obstante, el desconocimiento teórico y filosófico de la compleja coimplicación de la violencia y el orden jurídico-político hace que las críticas habituales al militarismo sigan siendo ingenuas y superficiales respecto a la esencia jurídica de la violencia (Ruiz, 2013, p. 60). Y así como los enemigos políticos se sacrifican en la guerra en nombre de un nuevo orden, asimismo, los ciudadanos combatiente son sacrificados por la autoridad en nombre del Estado y el derecho. Y en uno y otro caso, la muerte física es idéntica.

En palabras tan agudas como desconcertantes, Weil señala que aquel hombre expuesto a la autoridad:

Vive, tiene alma, y es, sin embargo, una cosa. Extraño ser, una cosa que tiene un alma; extraño estado para el alma. ¿Quién dirá cómo el alma tiene que torcerse y replegarse a cada instante sobre sí para conformarse a ello?” Y, la filósofa judía agrega seguidamente: “El alma no está hecha para habitar una cosa; cuando se la obliga a hacerlo, no hay ya nada en ella que no sufra violencia” (2005, p. 17).

Porque, la fuerza de aquel que dispone de los medios de poder siempre mata, aunque la guerra sea, simplemente, una mera eventualidad o posibilidad, puesto que permanece suspendida sobre los hombres a quienes puede destruir en cualquier momento. El sacrificio exige, pues, desnudar la vida de todos sus atributos, incluso antes de la guerra efectiva: “Un hombre desarmado y desnudo contra el que se dirige un arma se convierte en cadáver antes de ser tocado” (Weil, 2005, p. 17). O en palabras más estrictas: El hombre continúa en un estado de mera naturalidad o de guerra indefinida expuesto ahora, y sólo a partir de la transferencia de su derecho a la resistencia, a la violencia de un único hombre que ostenta el máximo poder del Estado. Y aunque el derecho legitime la decisión sobre la muerte emitida por la autoridad, ésta no deja de ser violencia sobre la vida. Y así

como un momento de impaciencia por parte del guerrero bastaría para quitarle la vida a un hombre vencido y desarmado, asimismo, la autoridad bajo determinadas circunstancias de peligro para el orden político, no dudaría en arrebatarse la vida a cualquier hombre. Porque la carne tanto de los amigos, como de los enemigos del orden, ya ha perdido la principal característica de la carne viva:

Un pedazo de carne viva se manifiesta ante todo por el sobresalto; una pata de rana se sobresalta ante una descarga eléctrica; el aspecto próximo o el contacto de algo horrible o aterrador hace que se sobresalte cualquier agredido de carne, nervios, músculos. Sólo un suplicante así no se estremece, no tiembla; no tiene permiso para ello; sus labios tocarán el objeto para él más cargado de horror (Weil, 2005, pp. 17-18).

En este punto, lo que debe comprenderse es que la muerte alude no sólo a un fenómeno inmediato de destrucción corporal, sino también de anulación continua y progresiva del espíritu humano expuesta en cualquier momento al poder sobre la muerte. La teología política moderna hunde sus raíces más profundas en la negación más extrema de la vida humana. He aquí, una vez más, la paradoja: 1. Por un lado, el Estado y el derecho se crean para proteger la vida; 2. Por otro lado, la vida del hombre constituye el medio de protección del orden político. La mayor de las veces, y con una extraordinaria naturalidad, la autoridad ejerce su poder como si los hombres no estuvieran presentes ante él. Y mientras tanto, en cada ocasión, los miembros de la comunidad se encuentran en peligro de ser reducido a nada: “Empujados, caen; caídos, permanecen en tierra tanto tiempo como el azar no haga que alguien piense en levantarlos” (Weil, 2005, p. 19). Y, justamente, que el ser humano sea una cosa expuesta al bando de la autoridad, quien puede destruir su vida en cualquier momento, ya sea matándolo, ya sea suspendiéndolo en las márgenes de la muerte, no deja de parecer una flagrante contradicción lógica y, sin embargo, una evidente realidad que desgarrar el alma y el intelecto. Porque la muerte en algunos hombres y mujeres “se estira a lo largo de toda una vida, una vida que la muerte ha congelado mucho tiempo antes de suprimirla” (2005, p. 19). Y, sin embargo, la guerra y el sacrificio continúan siendo consideradas por muchos como algo meramente habitual, natural e, incluso, necesario para preservar la vida del Estado. En este sentido, ¿Es posible afirmar el Estado y el derecho bajo el horror, la muerte y la sobrevida de cientos de miembros de la comunidad? Porque la historia del Estado y el derecho moderno también transita por el terror, el sufrimiento y la humillación de los sometidos que desde Troya, pese a sus súplicas, continúan siendo sacrificados por el dominio y la fuerza del vencedor. En palabras de Weil, algunos suplicantes sobreviven a la barbarie y, una vez atendidos, vuelven a ser hombres como los demás. Sin embargo, hay otros tantos sacrificados que, sin morir, se convierten en cosas para toda la vida:

No hay en sus días ninguna posibilidad, ningún vacío, ningún campo libre para nada que procede de sí mismo”. Estos hombres, dice Weil “No son hombres que vivan más duramente que otros, situados socialmente por debajo de otros; es otra especie humana, un compromiso entre el hombre y el cadáver (2005, p. 19).

De igual modo, Benjamin enseña que la vida es reducida a la mera vida natural no sólo cuando se vierte la sangre, sino también, cuando se somete la vida al estado de excepción permanente. La vida es desnudada y convertida en cadáver incluso antes de ser tocada por la armadura de la autoridad. En la octava de las *Tesis sobre el concepto de Historia (Geschichtsphilosophische Thesen)*, Benjamin escribe: “La tradición de los oprimidos nos enseña que el estado de excepción en el que vivimos es la regla. El concepto de historia al que lleguemos debe resultar coherente con ello” (2001, p. 46). Esta comprensión benjaminiana de la historia tiene un carácter verdaderamente subversivo respecto a la autoridad y el poder, pues destruye el canon de las plausibilidades vigentes y de las supuestas normalidades del mundo vital, haciendo aparecer aquellos hombres y mujeres sin nombre que han padecido históricamente la violencia sacrificial. En este sentido, Benjamin sirve del cuadro de Paul Klee (1879-1940) “*Angelus Novus*” para advertir, justamente, la memoria de los sin nombre olvidados en los pliegues de la historia:

Hay un cuadro de Klee que se llama *Angelus Novus* [1920]. En él se representa un ángel que parece como si estuviese a punto de alejarse de algo que le tiene pasmado. Sus ojos están desmesuradamente abiertos, la boca abierta y extendidas las alas. Y éste debería ser el aspecto del ángel de la historia. Ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruinas sobre ruinas, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero desde el paraíso sopla un huracán que se ha enredado en sus alas y que es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Este huracán le empuja irremisiblemente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que los montones de ruinas crecen ante él hasta el cielo. Ese huracán es lo que nosotros llamamos progreso (Benjamín, 2001, p. 46).

La pila de escombros donde yace el pasado con los muertos, los desaparecidos y los sobrevivientes de la guerra, comporta, por supuesto, un inconmensurable sentimiento de luto y melancolía. Los vencidos se encuentran ahora postergados hasta el juicio final, enlistando la pesada carga de las lenguas rotas, de las cosas arruinadas, de los muertos que jamás serán conmemorados. Bajo la perspectiva benjaminiana, la historia del sufrimiento presente se opone a cualquier forma política de negación de la vida en aras de proteger el orden estatal: el ahora, que no se agota en lo que ha tenido lugar simplemente, en la facticidad, al contrario, alude a la capacidad creadora de actualizar el sentido del pasado olvidado, con

miras comprender y transformar el presente. A diferencia del tiempo del Mesías, el tiempo del ahora es propio del orden profano que aspira a la felicidad, pero no de una forma profana, es decir, limitándose a los vivos, sino de una forma mesiánica, esto es, extendiendo el derecho a la felicidad también a los muertos y aplastados de la historia (Cf. Mate Rupérez, 2006, p. 300). El pasado se hace presente como una astilla mesiánica que horada la fina construcción del presente, revelando críticamente la injusticia del pasado construido sobre la violencia y el olvido. El grito de los sometidos resquebraja las seguridades de la actualidad, anulando cualquier espera y, en cambio, interrogando a la autoridad por su histórica relación con el poder y la violencia.

4. El abandono y la producción de nuda vida

La *nuda vida* del homo sacer está expuesta en todo momento a una amenaza de muerte, pues se encuentra en perenne contacto con la autoridad: “La vida natural [...] queda, por lo tanto, completamente a merced del soberano; es una vida con la cual el soberano puede disponer lo que sea” (Rozas, 2012, p. 216). Hobbes y Schmitt coinciden no sólo en su admisión de la autoridad como intermediaria entre el orden y los individuos, sino también, y más que nada, en su resultado de abandonar la vida humana a la decisión de la persona representativa: “L’abandon ne constitue pas une citation à comparaître sous tel ou tel chef de la loi. C’est une contrainte à paraître absolument sous la loi, sous la loi comme telle et en totalité” (Nancy, 1983, p. 149). En palabras de Agamben, aquí reside, justamente, la comprensión más auténtica de las teologías políticas de ambos pensadores, por cuanto “contrariamente a todo lo que los modernos estamos habituados a representarnos como espacio de la política en términos de derechos del ciudadano, de libre voluntad y del contrato social, sólo la nuda vida es auténticamente política desde el punto de vista de la soberanía” (2006, p. 138). La pareja bando/protección que aparece en la modernidad, y que aún permanece vigente en los sistemas jurídico-políticos, reduce al hombre a pura zoé, pero su zoé queda incluida como tal en el bando, es decir, bajo la decisión soberana a la que tiene que tener en cuenta a cada instante, a fin de eludirla o burlarla: “La vida desnuda es la vida natural en cuanto objeto de la relación política de la soberanía, es decir, la vida abandonada” (Castro, 2008, p. 58; Cf. Agamben, 2006b, p.138). Hobbes transforma al hombre en un lobo y, luego, en virtud del pacto, el lobo se convierte en hombre: es decir banido, homo sacer, cuya vida meramente natural puede ser despojada legítimamente por la autoridad, ya que se encuentra bajo su poder y su violencia. En palabras de Agamben,

Esta lupificación del hombre y esta hominización del lobo son posibles en todo momento en el estado de excepción, en la *dissolutio civitatis*. Sólo este

umbral, que no es ni la simple vida natural ni la vida social, sino la nuda vida o la vida sagrada, es el presupuesto siempre presente y operante de la soberanía (2006, p. 137).

En sentido estricto, el estado de guerra no sugiere tanto una guerra de todos contra todos, cuanto, más estrictamente, una condición permanente en que cada uno es para el otro nuda vida y homo sacer (2006, p. 137). Obviamente, la condición inquebrantable de la lucha entre los hombres no sólo justifica la presencia permanente de la autoridad y su violencia, sino también la exposición indefinida a la muerte en manos de cualquiera, pues la vida ha sido reducido a su mera existencia biológica. Y mientras se insiste en los planteamientos de Hobbes y Schmitt y, por consiguiente, en la guerra, la autoridad y la muerte en aras de garantizar el orden y la seguridad, la vida estará interminablemente ligada a la violencia sacrificial. Porque el exceso de violencia impotencia la vida, reduciéndola a una mera forma o representación carente de toda justicia. Aún más, la reactualización de dichas teologías con miras a justificar el poder del orden estatal impide pensar otras nociones de lo político y lo jurídico independientes de la guerra, la definición permanente de enemigos, el reclutamiento indefinido de jóvenes combatientes, el derramamiento de sangre, la crueldad sobre los cuerpos y las vidas, el destierro y la apropiación de los territorios y, además, paraliza otras formas de alteridad exentas del terror, el miedo, la crueldad, el resentimiento, la indiferencia:

La errada comprensión del mitologema hobbesiano en términos de contrato y no de bando ha supuesto la condena a la impotencia de la democracia cada vez que se trataba de afrontar el problema del poder soberano y, al mismo tiempo, la ha hecho constitutivamente incapaz de pensar verdaderamente una política no estatal en la modernidad (2006, p. 141).

Hobbes y Schmitt hacen de la vida humana algo sagrado únicamente en virtud del vínculo con la persona representativa, quien defiende el orden mediante la escisión y, por consiguiente, la negación de la vida humana. En palabras más claras, la autoridad niega en todo momento la justicia de la vida reduciéndola a mera vida, nuda vida, o vida biológica propia de la relación guerrera: La violencia sacrificial no se funda, en verdad, sobre un pacto, sino sobre la afirmación de la nuda vida del homo sacer en el Estado, cuya sangre puede ser vertida en cualquier momento.

La relación guerrera como relación de abandono a favor de la autoridad implica que aquél que “ha sido puesto en bando es entregado a la propia separación y, al mismo tiempo, consignado a la merced de quien lo abandona, excluido e incluido, apartado y apresado a la vez” (2006, p. 142). Y porque el estado de guerra opera continuamente en el estado civil, es que la vida y, en modo alguno, la libre voluntad de los contratantes, queda inexorablemente unida a la autoridad y la violencia sacrificial. De manera que la persona representativa no constituye únicamente

el punto de intersección entre la guerra y la paz, el orden y la anarquía, la obediencia y la protección, ya que vigila, gestiona, controla, sanciona la conducta de los individuos respecto al orden estatal, sino, más bien, la figura que monopoliza la nuda vida, decidiendo continuamente sobre su inclusión y su exclusión en el mundo de los hombres. Porque la vida y la muerte de los individuos obedece, únicamente, a las necesidades del orden jurídico-político, cuya protección depende, esencialmente, de los cuerpos físicos de aquellos que deben morir o matar a sus semejantes con miras a conservar el monopolio de la violencia estatal sobre la vida. En este sentido, Agamben advierte que (2006, p. 138):

[...] en Hobbes, el fundamento del poder soberano no debe buscarse en la libre cesión, por parte de los súbditos, de su derecho natural, sino más bien en la conservación, por parte del soberano, de su derecho natural de hacer cualquier cosa a cualquiera, que se presenta ahora como derecho de castigar: “Éste es el fundamento —escribe Hobbes— de ese derecho de castigar que se ejerce en todo Estado, puesto que los súbditos no han conferido este derecho al soberano, sino que sólo, al abandonar los propios, le han dado el poder de usar el suyo de la manera que él crea oportuna para la preservación de todos; de forma, pues, que aquel derecho no le fue dado, sino dejado, a él sólo, y —excluyendo los límites fiados por la ley natural— en un modo tan completo, como en el puro estado de naturaleza y de guerra de cada uno contra el propio semejante.

En suma, la violencia como medio de creación, incremento y protección de la estructura institucional recae directamente sobre la vida desnuda, la nuda vida, la vida biológica del *homo sacer*. Y la violencia sacrificial es un tipo de violencia que confisca, desgarrar y destruye la vida en cuanto tal, puesto que puede derramar la sangre del hombre en cualquier momento. Esta violencia, en nombre del orden, la pacificación y la seguridad de todos, en nombre del poder y la autoridad del más fuerte, hace del hombre un cadáver. Es la fuerza que paraliza, suspende, mata, haciendo del hombre una piedra, tal como aconteció con Níobe transformada en risco, cuya figura parece llorar cuando los rayos del sol inciden en su capa de nieve invernal, o con Prometeo quien, en la versión contemporánea de Kafka, aguijoneado por el dolor de los picos desgarradores del águila, se fue hundiendo en la roca hasta compenetrarse con ella. Pero no sólo en la sangre se revela la violencia sacrificial sobre la vida, sino también en aquellos hombres y mujeres que han sobrevivido al histórico estado de guerra y abandono estatal. Desde siempre han estado destinados a sufrir la violencia de la exclusión, la expulsión, el hambre, el frío, la desesperación y, luego, las batallas, las armas, los incendios, los destierros (Cf. Ruiz, 2013, pp. 77-78). Pero esta fuerza que recae repetidamente sobre la vida desnuda del hombre, ya no coincide de ningún modo con la vida sagrada: Lo que es sagrado en la vida del hombre no es su mera vida, sino la potencialidad, la posibilidad de la justicia. Para Benjamin, Weil, Marcel, Agamben, esta sacralidad

hay que entenderla en tanto vida justa, distinta de la mera vida natural. En este sentido, es preciso comprender otra noción de derecho distinta a las establecidas por el orden sacrificial moderno. Porque más allá del derramamiento de sangre como símbolo de la autoridad soberana y sus relaciones guerreras, los efectos del sacrificio de los individuos en nombre del Estado y el derecho, no sólo han producido millones de cadáveres, sino también, de sobrevivientes cuyas vidas continúan reducidas a la sobrevida biológica y, en consecuencia, a un umbral de indeterminación entre la vida y la muerte. En términos de Agamben, “el carácter más específico de la biopolítica del siglo XX consiste no ya en hacer morir ni hacer vivir, sino en hacer sobrevivir” (2006, p. 163).

No la vida ni la muerte, sino la producción de una sobrevida modulable y virtualmente infinita: “Tal estado de abandono es, sin embargo, necesario para reactualizar el poder soberano, es en la vida abandonada —como zoé o vida nuda—”. Y es justo allí “donde el poder político encuentra un reservorio inagotable que le permite renovar la división entre el adentro del afuera, entre lo legal y lo ilegal, entre amigo y enemigo, entre zoé y bíos: es sólo en lo indiferenciado que puede construirse toda diferencia” (Bacarlett, 2010, p. 40). Según el filósofo italiano, los campos de concentración nazis representan los lugares por excelencia de la biopolítica moderna, ya que antes de ser lugares de exterminio en los cuales se aniquilaban los cuerpos, constituían espacios en que el deportado se transformaba en musulmán, cadáver ambulante, hombre momia. El musulmán de los campos era aquél deportado que perdía en el campo la conciencia de sí mismo, y sólo le quedaban su piel y sus huesos; es un pseudo-cadáver ni vivo, ni muerto que, sin embargo, sobrevive al deportado asesinado convertido en humo y ceniza. En su trabajo *Anatomía del Lager. Una aproximación al cuerpo concentracionario* (2000, p. 198), Alberto Sucasas señala al lager como una máquina de destrucción de la subjetividad, en que el concentracionario se convierte en pura existencia somática, en carne desnuda, desarraigo del mundo, del hábito, de la lengua, de sus costumbres, de su identidad. Los campos desnudan la figura de lo (in)humano, esto es, del cuerpo que deja de pertenecerle al prisionero, ya que es propiedad del amo: El concentracionario se convierte en un cuerpo esclavo (Cfr. Sucasas. 2000, p. 204). En este sentido, Primo Levi (1919-1987) narra su experiencia de la nada en el campo:

Entonces por primera vez nos damos cuenta de que nuestra lengua no tiene palabras para expresar esta ofensa, la destrucción de un hombre. En un instante, con intuición casi profética, se nos ha revelado la realidad: hemos llegado al fondo. Más bajo no puede llegarse: una condición humana más miserable no existe, y no puede imaginarse. No tenemos nada nuestro: nos han quitado las ropas, los zapatos, hasta los cabellos; si hablamos no nos escucharán, y si nos escuchasen no nos entenderían. Nos quitarán hasta el nombre: y si queremos conservarlo deberemos encontrar en nosotros la

fuerza de obrar de tal manera, que, detrás del nombre, algo nuestro, algo de lo que hemos sido, permanezca (2006, p.47).

Los dispositivos concentracionarios se encargan, pues, de negar la vida mediante los procesos continuos de desubjetivación. Y estas figuras y dispositivos concentracionarios revelan, exactamente, que la muerte de la vida y del espíritu del hombre acontece tan prontamente como los mismos procedimientos estatales de gestión y degradación de la vida.

En palabras análogas, Arendt señala que los campos de concentración alemanes sirvieron

[...] no sólo para exterminar a las personas y degradar a los seres humanos, sino también para servir a los terribles experimentos de eliminar, bajo condiciones científicamente controladas, la misma espontaneidad como expresión del comportamiento humano y de transformar la personalidad humana en una simple cosa, en algo que ni siquiera son los animales; porque el perro de Pavlov, que, como sabemos, había sido preparado para comer no cuando tuviera hambre, sino cuando sonara una campana, era un animal pervertido (2010, p. 590).

Y, precisamente, porque las estructuras concentracionarias y sus formas de hacer sobrevivir y dejar morir han pasado a formar parte de la vida política contemporánea, es que la nuda vida del homo sacer y el musulmán se encuentra ahora en la amplia masa de cadáveres, mutilados, torturados, lesionados, desterrados que progresivamente pierden su humanidad, o lo que es lo mismo: Cuerpos físicos carentes de toda subjetividad bajo los rigores de la guerra permanente. Porque: “Sobrevivir es el imperativo categórico de los campos; su lema, un día más” (Sucasas, 2000, p. 205; Cfr. Kertész, 1998, p. 65). En este punto, lo que debe entenderse es que el poder de disposición sobre la nuda vida se transforma, actualmente, en un poder de producción en serie de cadáveres vivientes mediante la combinación efectiva, casi ininteligible, entre el viejo poder soberano de matar acompañado de sus poderes normativos (de sus guardias e instituciones disciplinarias), y del moderno biopoder de hacer sobrevivir en virtud de una economía de la violencia que produce infatigablemente no-hombres, cadáveres vivientes, quienes se encuentran forzados a vivir día a día bajo el bando de la autoridad que usufructúa sus vidas desnudas en nombre del Estado y el derecho. La soberanía del bando es, pues, devastadora para quienes la padecen, porque la prolongación de la vida natural constituye un dispositivo aterrador del absolutismo moderno y, por supuesto, de toda política totalitaria, por cuanto niegan el significado del sufrimiento.

De este modo, Hobbes no sólo enmascara las batallas reales, el derramamiento de sangre y la producción de sobrevivientes, sino también, y con mayor razón, el dolor de quienes los fragores de la confrontación:

La moderna crítica de la cultura, preocupada por una hipotética eliminación del sufrimiento, recomienda al que sufre no caer en la pusilanimidad y resignarse a su penosa situación. Sólo quien ha aprendido a sufrir, se dice, es capaz de sentir alegría; como si el dolor no le quitase a una la alegría (Sofsky, 2006, p. 60).

Y, precisamente, porque los cadáveres y los sobrevivientes aparecen en mayor grado e intensidad, es que se comprenden los efectos de las teologías políticas de Hobbes y de Schmitt acerca de la autoridad y su necesaria relación con la violencia. Porque, la autoridad terminó por incrementar la fuerza de la máquina sacrificial hasta desbordarla en la producción de crecientes masas de cadáveres, desarraigados, marginales, desposeídos y anónimos que deambulan por las ciudades contemporáneas. En ese sentido, el Leviatán ya no tiene necesidad de infundir el miedo mediante la coacción de las armas, pues logra hacerlo con igual eficacia mediante el empobrecimiento, el hacinamiento, la desesperación, el hambre, la injusticia y el abandono: todo aquello que conduce a la sobrevivencia biológica del hombre hasta su agotamiento, y finalmente, su aniquilación (Cf. Ruiz, 2013, p. 103). Al respecto, Agamben señala

Es esta estructura de *bando* la que tenemos que aprender a reconocer en las relaciones políticas y en los espacios públicos en los que todavía vivimos. Más íntimo que toda interioridad y más externo que toda exterioridad es, en la ciudad, el coto vedado por el bando (“bandita”) de la vida sagrada. Es el *nomos* soberano que condiciona cualquier otra norma, la especialización originaria que hace posible y que rige toda localización y toda territorialización. Y si, en la modernidad, la vida se sitúa cada vez más claramente en el centro de la política estatal (convertida, en los términos de Foucault, en biopolítica), si, en nuestro tiempo, en un sentido particular, todos los ciudadanos se presentan virtualmente como *homines sacri*, ello es posible sólo porque la relación de bando ha constituido desde el origen la estructura propia del poder soberano (2006b, p.143).

En efecto, las ciudades contemporáneas comienzan a parecerse cada vez más a los campos de concentración, trabajo, tránsito y exterminio, en los cuales la superfluidad de la vida humana ha pasado a convertirse en la regla, el patrón, la forma de vida de vida social, en virtud de un proceso de degradación y desintegración humana vez más continuo, acentuado y perfeccionado. La vida humana, ética y políticamente cualificada en tanto vida justa, es sustituida ahora por la mera vida, *nuda vida*, vida biológica o vegetativa, despojada de todo atributo político, moral, jurídico; el ciudadano se confunde entre tanto con el *homo sacer*,

musulmán, no-hombre, a quien cualquiera puede matar sin cometer homicidio, porque la vida ha sido previamente deshumanizada por la guerra, la exclusión, la excepción y el abandono permanente. Las reivindicaciones sociales ya no son, pues, por la felicidad en virtud del desarrollo de los talentos y las potencialidades humanas, sino por la mera sobrevivencia biológica frente a los dispositivos sacrificiales en una guerra prolongada, cuya figuras se encuentran representadas en el lumpemproletariado (Karl Marx), humillados y ofendidos (F.M. Dostoievski), los condenados de la tierra (Frantz Fanon), los desechables (Zygmunt Bauman), los excedentes (Alessandro De Giorgi), los esclavos (Simone Weil), el hombre de la barraca (Gabriel Marcel), los parias (Hannah Arendt), los apestados (Albert Camus), los infames (Michel Foucault), los anónimos (Maurice Blanchot), el homo sacer y el musulmán (Giorgio Agamben), los olvidados (Luis Buñuel), que en Colombia vemos también encarnados en la amplia masa de asesinados, desterrados, desclasados, marginales, indigentes, desaparecidos. En palabras de Agamben, Arendt, Weil, Todorov, Bauman, Negri, los espacios contemporáneos se constituyen en centros de explotación capital y de aniquilación humana donde el número de asesinados es extraordinariamente elevado, y sin verter necesariamente su sangre, sino mediante el hambre, el frío, la enfermedad, la pobreza y la ausencia de cuidados.

Y es en las formas de vivir y, con mayor razón, en las formas de morir, donde se revela nítidamente el carácter ético, político y jurídico de una comunidad política. Aquí debe comprenderse que la muerte mediante el abandono, la exclusión, la suspensión de la vida en la mera sobrevida constituye un mecanismo que tritura el espíritu: “El hombre que se encuentra así capturado es como un obrero atrapado por los dientes de una máquina. No es más que una cosa desgarrada” (Weil, 2000, p. 34). No obstante, los hombres continúan exigiendo la protección del orden estatal mediante la violencia sacrificial de algunos a favor de los demás, ignorando, por indiferencia, vanidad o ignorancia, la desgracia como una de tantas situaciones sobrevenientes en la existencia de los hombres debido a la fuerza y el dominio de los demás:

Vladimir: ¿Habré dormido mientras los otros sufrían? ¿Acaso duermo en este instante? Mañana cuando crea despertar, ¿Qué diré acerca de este día? ¿Qué he esperado a Godot, con Estragón, mi amigo, en este lugar, hasta que cayó la noche? [...] En el fondo del agujero, pensativamente, el sepulturero prepara sus herramientas. Hay tiempo para envejecer. El aire está lleno de nuestros gritos. (Escucha). Pero la costumbre ensordece. (Mira a Estragón). A mí también, otro me mira, diciéndose: Duerme, no sabe, que duerme. (Pausa). No puedo continuar (Pausa). ¿Qué he dicho? (Beckett, 2007, pp. 121-122)

Vladimir evoca teatralmente la ausencia del otro que se hace presencia, a partir de la trágica interpelación de la desgracia humana. Mientras Vladimir y su amigo

Estragón, esperan bajo el nihilismo de la guerra a Godot, se anuncian los efectos de la violencia sobre aquellos que la han padecido. La pregunta por el otro desgaja el alma de Vladimir, quien, a su vez, interroga a Dios: Dime ¿Qué son las cosas?. Y aquí empieza, justamente, la crítica a toda violencia que se pretenda como medio de conservación del derecho, esto es, en la pregunta por el hombre que ha sido desposeído de su humanidad mediante la puesta en bando, o lo que es lo mismo, mediante su localización en el umbral de la destrucción por parte de la autoridad y su violencia guerrera. Porque, “el bando es propiamente la fuerza, a la vez atractiva y repulsiva, que liga los dos polos de la excepción soberana: la nuda vida y el poder, el homo sacer y el soberano” (2006b, p.143). En la atención al grito en el vacío de los ausentes y los sobrevivientes reside el principal interés de una crítica a la violencia, esto es, en comprender la experiencia real de la guerra en las vidas y los cuerpos de sus víctimas:

Estragón: Todas las voces muertas. Vladimir: Hacen un ruido de alas. Estragón: De hojas. Vladimir: De arena. Estragón: De hojas.

(Silencio)

Vladimir: Hablan todas a la vez. Estragón: Cada cual para sí.

(Silencio)

Vladimir: Más bien cuchichean. Estragón: Murmuran. Vladimir: Susurran

Estragón: Murmuran.

(Silencio)

Vladimir: ¿Qué dicen? Estragón: Hablan de su vida. Vladimir: No les basta haber vivido. Estragón: Necesitan hablar de ella. Vladimir: No les basta con estar muertas. Estragón: No es suficiente.

(Silencio)

Vladimir: Hacen un ruido como de plumas. Estragón: De hojas. Vladimir: De cenizas. Estragón: De hojas (Beckett, 2007, pp. 84-85)

La costumbre ensordece en el tiempo del olvido saturado de innumerables prácticas de violencia, cuyos efectos conducen a la repetición irreflexiva y al olvido. La crítica como ejercicio, implica observar las ruinas del pasado: “Es más difícil honrar la memoria de quienes no tienen nombre (*das Gedächtnis der Namenslosen*) que de las personas reconocidas [palabras tachadas: festejadas, sin que poetas y pensadores sean una excepción]. A la memoria de los sin nombre está dedicada la construcción histórica” (Benjamin, 2010, p. 55). Y, en el mismo sentido, Enzo Traverso afirma: “Nuestros combates del presente apuntan a la ‘redención del pasado’, puesto que no sólo se nutren de la esperanza de una descendencia liberada, sino también de la ‘imagen’ de los ancestros sometidos” (2010, p. 322). Porque la crítica a la violencia, como medio del orden jurídico-político, implica necesariamente la justicia como una tarea impostergable:

¿Qué pretende el olvidado? Ni memoria ni conocimiento, sino justicia. Sin embargo, la justicia, en cuyas manos se pone, en cuanto justicia no puede

conducirlo al nombre y la conciencia, mas su rescripto implacable se ejerce sólo, como castigo, sobre los olvidadizos y los verdugos —no hace mención de lo Olvidado (la justicia no es venganza, no tiene nada que reivindicar). Y no podría hacerlo sin traicionar aquello que se ha dejado en sus manos no para ser entregado a la memoria y a la lengua, sino para permanecer inmemorable y sin nombre. La justicia es, por tanto, la tradición de lo olvidado (Agamben, 1989, p. 61).

Narrar la violencia acaecida y la irracionalidad de lo vivido implica negarse ante cualquier dispositivo de destrucción. Bajo esta perspectiva, Prometeo constituye el paradigma ejemplar de quien se rebela contra la tiranía del vencedor y sus ordenes armadas de violencia: El Titán inquires al poder por el sufrimiento y la extinción de cada raza, es decir, por la ocultación de lo humano: ¡Has permitido que nazca la iniquidad! ¡Has permitido que los hombres sufran! ¡Has permitido que los individuos mueran en la desdicha! Es la queja del hombre que ya tiene conciencia para dolerse de su propia vida y la de los demás: “El hombre no podía dolerse de sí, acuciado por la necesidad; el destino, la incertidumbre no podían presentarse ante su conciencia sumergida en un ser desposeído de todo”. Porque, “habían nacido hombres en un mundo que no les esperaba y, sin la acción de Prometeo, la existencia misma del hombre no hubiera podido establecerse” (Zambrano, 2007, p. 52).

La rebelión contra la sin razón de la violencia resuena en el sentir de cada generación que se opone a la eterna repetición de la guerra, la negación y la anulación de la vida a favor del orden jurídico-político. La crítica a los fundamentos teológicos de la modernidad impele, más exactamente, por el examen con rigor de la destrucción violenta de amplias masas de seres humanos que nacen y se extinguen bajo los rigores de la guerra. El juicio a la noción moderna del derecho implica la pregunta por el núcleo esencial de la relación entre la autoridad y el poder: La violencia sobre los hombres convertidos en hojas secas, ya que su cronología depende de la guerra y la violencia siempre por venir. Los efectos de dicha comprensión de lo jurídico-político conduce indefectiblemente a la desdicha, la humillación, el olvido y la exclusión de generaciones enteras sacrificadas por una autoridad que justifica su poder en la conservación del orden: Y éstos son hombre y mujeres situados históricamente bajo el bando de la autoridad, esto es, en una línea de división cada vez más opaca entre el hombre y el cadáver. Y nadie está dispuestos a responderles:

El Estado no puede responderles. No conoce más que conceptos abstractos: empleo, reforma agraria, etc. Lo mismo ocurre con la sociedad en general: lo que existe para ella es el socorro a los refugiados, las ayudas de urgencia, etcétera. Siempre abstracciones. En el universo del Estado y la sociedad ese hombre ya no representa ninguna realidad viva. Es un número en una

ficha, dentro de una carpeta que tiene una infinidad de fichas cada una con su número. Sin embargo, ese hombre no es un número, es un ser vivo, un individuo, y en cuanto tal nos habla de su casa, una casa bien determinada que fue su casa, de los suyos que también fueron individuos, de los animales cada uno con su nombre” (Marcel 1956, 13).

Sin embargo, este hombre con máscara de duelo no es un número, es un individuo singular que murmura desde el mutismo de la sobrevivencia las preguntas trágicas. *¿Quién soy? ¿Por qué vivo? ¿Qué sentido tiene todo esto? ¿Quién soy ahora? ¿Qué digo de mí?* (Cf. Marcel, 1956, p. 15). Los años pasan mientras los sobrevivientes se fragmenta en la extrañeza, sin lograr responder a las preguntas trágicas, ya que un poder extraño, incaptable, imperceptible les ha quitado todo lo que constituía lo suyo: todo aquello que les permitía adquirir forma humana. Y, sin embargo, pocos hombres escuchan los gritos de aquellos desgraciados:

Aunque algunos al nacer poseían unos filamentos nudosos que sin duda con el tiempo se convertirían en sólidas raíces, por alguna razón u otra las perdieron, les fueron sustraídas o amputadas, y este desgraciado hecho los convierte en una especie de apestados. Pero en lugar de suscitar la conmiseración ajena, suelen despertar animadversión, se sospecha que son culpables de alguna oscura falta, el despojo (si lo hubo, porque podría tratarse de una carencia) los vuelve culpables (Peri Rossi, 1994, 138).

La ausencia de aquéllos desgraciados hace presencia en las sociedades de la guerra y el abandono que, sin embargo, evitan inexorablemente su afectación: Hombres desgraciados, cuyas raíces amputadas, les convierte en ciegos y sordos apestados por la guerra. Y, sin embargo, resulta inevitable no sentirse atento al grito de aquél que pregunta: *¿Quién es responsable de que esto suceda?*. En *El hombre problemático*, Gabriel Marcel (1889-1973) advierte que

Si me encuentro realmente en presencia del hombre de la barraca, si me veo en la obligación de imaginar tan concretamente como pueda las condiciones en las que surgen esas preguntas trágicas y sin respuesta: *¿quién soy? ¿por qué vivo?*, es imposible que no me sienta interiormente afectado y al fin de cuentas alcanzado por esas preguntas [...] Puedo aún debo imaginar que ese extremo desamparo puede mañana ser el mío. No me es difícil evocar circunstancias por consecuencia de las cuales yo mismo podría encontrarme mañana en una situación idéntica a la de esos desdichados cuya suerte fue para mí en el primer momento objeto de asombro y escándalo. Esto es verdadero a la vez de hecho y de derecho: digo de derecho porque no tengo ninguna razón para suponer que esos hombres merecieron su destino y pensar que yo por el contrario estoy exento de todo reproche. Si soy inocente, lo son como yo, si son criminales, lo soy también (Cf. Marcel, 1956, p. 15).

El “yo” imagina, entonces, la vulnerabilidad del otro ante la guerra y el sacrificio: ¿Quién es aquél que pregunta por la cuestión originaria del sentido de la vida? ¿Quién es aquél que se pregunta por sí mismo? ¿Quién es él? ¿Por qué vive? ¿Qué dice de él en el acto de preguntar? ¿Quién era él y quién es ahora? ¿Quién es el hombre que se disuelve en la fragmentación de la humillación y el sufrimiento? ¿Ese es el rostro de la guerra sin fin? Sólo la imaginación solidaria omite la evasión del otro, capacitando al hombre en su rebeldía contra el sacrificio de los demás. A través de Bernard Rieux, el narrador de la peste, Albert Camus (1913-1960) sugería, precisamente, sobre los peligros de la barbarie y, por consiguiente, de la necesidad de resistir al despotismo y sus formas de aparición. La crítica a la guerra y sus dispositivos sacrificiales constituye, pues, un principio de acción en el presente y, por supuesto, un imperativo de negación a la guerra, la enemistad, la muerte, la crueldad, la humillación, la violación, la tortura como criterios de definición de lo jurídico:

Oyendo los gritos de alegría que subían de la ciudad, Rieux tenía presente que esta alegría está siempre amenazada. pues él sabía que esta muchedumbre dichosa ignoraba lo que se puede leer en los libros, que el bacilo de la peste no muere ni desaparece jamás, que puede permanecer durante decenios dormido en los muebles, en la ropa, que espera pacientemente en las alcobas, en las bodegas, en las maletas, los pañuelos y los papeles, y que puede llegar un día en que la peste, para desgracia y enseñanza de los hombres, despierte a sus ratas y las mande a morir en una ciudad dichosa (Camus, 1998, p. 240)

6. Conclusiones

La crítica a la modernidad procura, entonces, por crear el pasado de los vencidos de la historia, o lo que es lo mismo, por actualizar un momento pasado dado por perdido y, en modo alguno, el pasado de los vencedores y sus prerrogativas obtenidas en el campo de batalla. Al igual que en Foucault, Benjamin concibe la actualidad de ese pasado como una tarea impostergable de la crítica a la violencia: Que se realice lo que fue frustrado. Lo que hay pues en el ahora, es una exigencia de redención que estriba en probar, que la injusticia acaecida continúa vigente, clamando por justicia (Cf. Mate Rupérez, 2006, p. 292; Cfr. Ruiz, 2009, p. 22). El tiempo del ahora exige, pues, presentar ante las generaciones presentes y por venir la exigencia de justicia de aquellos que fueron vencidos y dominados por otros hombres en la lucha (Cf. Mate Rupérez, 2006, p. 292). El encuentro entre el pasado y el presente, ubica su acento en la creación de un hecho, más que en su mera reconstrucción: Los horrores sucedidos en el presente se encuentran contenidos en los palimpsestos de las catástrofes pasadas, en tanto, el pasado contiene las clave para descubrir las preguntas de este tiempo de oscuridad: “La crisis actual

está enraizada en una cultura de dominio que va mucho más allá de causas coyunturales” (Mate Rupérez, 2006, 295). De ahí que crear el presente a partir de la conciencia crítica del pasado, habilita para salvarlo. En términos de Reyes Mate, “Sólo haremos justicia al pasado y a los ausentes de la guerra, si logramos anular la cultura de dominio, la de ayer y la de hoy” (Mate Rupérez, 2006, 295). A la luz de la memoria, el poder social, político y jurídico no pueden justificarse sin más, pues deben preguntarse hasta qué punto son los causantes de la opresión y el sufrimiento de aquéllos que han vivido bajo el bando de la autoridad, esto es, bajo la decisión soberana sobre la vida y la muerte. La reducción de la vida a la mera vida natural comienza, justo allí, donde la vida queda abandonada a la decisión de una autoridad soberana, quien dispone de la misma en aras de preservar el orden. Toda dominación encuentra ahí su principio y su finalidad.

De manera que es preciso rememorar el sufrimiento de los oprimidos, de los vencidos, de los sojuzgados de la historia mediante una especie de anti-historia que comprenda atentamente el sufrimiento de aquellos que han vivido en un estado de excepción permanente. Y esto es, por supuesto, peligroso para el orden jurídico-político moderno. Porque,

Ponerse en el lugar de un ser cuya alma está mutilada por la desgracia o en peligro inminente de serlo es anonadar la propia alma. Es más difícil de lo que sería el suicidio para un niño contento de vivir. Por ello a los desgraciados no se les escucha. Están en el estado en que se encontraría alguien a quien se le hubiera cortado la lengua y hubiera olvidado momentáneamente la lesión. Sus labios se agitan y ningún sonido llega a nuestros oídos. De ellos mismos se apodera rápidamente la impotencia en el uso del lenguaje, la certeza de no ser oídos. Por este motivo no hay esperanza para el vagabundo en pie ante el magistrado. Si a través de sus balbuceos sale algo desgarrador, que taladra el alma, no será oído por el magistrado ni por el público. Es un grito mudo. Y los desgraciados entre sí son casi siempre igual de sordos unos con otros. Y cada desgraciado, bajo la coacción de la indiferencia general, intenta por medio de la mentira o la inconstancia volverse sordo consigo mismo” (Weil, 2000, p. 34).

En Benjamin y Weil, la crítica a la violencia sacrificial como fundamento de la autoridad y su poder sobre la vida con miras a proteger el derecho es, pues, una experiencia, una práctica del amor que implica reproducir en eco lo no dicho por los muertos o por los sobrevivientes de la guerra, quienes conocen únicamente los efectos de las batallas y los derramamientos de sangre, o lo que es lo mismo, el lado oculto de la pacificación. Weil advierte que sólo la gracia procura la atención al sufrimiento de quienes padecen el sacrificio: “Es una atención intensa, pura, sin móvil, gratuita, generosa. Y esa atención es amor. En la medida en que la desgracia y la verdad tienen necesidad, para ser oídas, de la misma atención, el

espíritu de la justicia y el espíritu de la verdad son una misma cosa” (Weil, 2000, p. 34). A diferencia de la noción de Estado y de Derecho propios de la modernidad, los cuales desconocen el horror de las batallas y sus efectos en la vida comunitaria, la justicia y la verdad no son más que ciertas formas de atención, esto es, de amor y de reconocimiento respecto al dolor de los demás.

La atención respecto al sufrimiento de aquellos que han vivido históricamente bajo el bando, es decir, bajo la exposición permanente de sus vidas por parte de la autoridad, pues al nacer están destinados a sufrir la violencia guerrera, conduce, inevitablemente, a un nuevo movimiento de los espíritus que va más allá del radicado judicial, toda vez que la justicia de los excepcionados de la historia implica redimirlos de los archivos, los datos, los procedimientos o los indicadores estadísticos, a partir de un ejercicio atento de la mirada, la escucha, la resistencia y la vigilancia de ese rostro humano que pregunta a su prójimo: ¿Por qué se me hace daño? Esto implica que la tarea de la justicia legal, no es ya únicamente la de considerar la mejor Constitución Política, ni las mayores y más severas leyes, sino la de reivindicar formas de vida humana entendidas en toda su virtualidad, en su posibilidad de vivir siempre y sobre todo como potencia. Simultáneamente a la concepción de otras formas de vida debe pensarse, por supuesto, otras formas de organización inaccesibles a la violencia moderna, esto es, otras maneras de comunidad ético-política que atiendan solidariamente al clamor de quienes sufren. En efecto, la violencia sacrificial como expresión y práctica de la justicia del Estado y el derecho implica ante todo una aguda vigilancia para que no se haga daño a los hombres. Y se le está haciendo daño a un ser humano cuando grita interiormente ¿Por qué se me hace daño? Únicamente cuando se advierta este grito mudo en el rostro, el cuerpo, los espacios de las ciudades, se estará en disposición efectiva de construir otra noción de derecho y de comunidad que prescinda de la autoridad y la violencia como medios de conservación del orden. Porque: “Por encima de las instituciones jurídico-políticas destinadas a proteger el derecho, las personas, las libertades, hay que inventar otras formas destinadas a discernir y abolir todo lo que en la vida contemporánea aplasta a las almas bajo la injusticia, la mentira, la exclusión” (Weil, 2000, p. 36). En este sentido, Pascal, Benjamin, Weil, Levinas, Foucault, Derrida, Agamben proponen una justicia, que no sólo exceda o contrarie la noción de derecho moderna, sino que se presente de un modo verdaderamente inverso respecto al orden jurídico-político: Una justicia más allá del campo de los vencedores y más acá en las manos de los vencidos. Hay que inventar otras formas de alteridad, porque aún siguen siendo desconocidas, y es imposible dudar acerca de su necesidad (Cfr. Weil, 2000, p. 40).

Referencias

- Agamben, G. (2004). *Estado de excepción. Homo sacer II, I*. (A. Gimeno, trad.). Valencia, España: Pre-textos.
- Agamben, G. (2005). *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*. (A. Gimeno, trad.). Valencia, España: Pre-textos.
- Agamben, G. (2006). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. (A. Gimeno, trad.). Valencia, España: Pre-textos.
- Arendt, H. (2010). *Los orígenes del totalitarismo*. (S. Giner, trad.). Madrid, España: Alianza.
- Bacarlett Pérez, M. L. (2010). Giorgio Agamben, del biopoder a la comunidad que viene. Araucaria. *Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 12(24), 29-52. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28214786002>
- Beckett, S. (2007). *Esperando a Godot*. (A. Moix, trad.). Barcelona, España: Tusquets.
- Benjamin, W. (1991). *Para una crítica de la violencia*. (J. Blatt Weinstein, trad.). Madrid, España: Taurus.
- Benveniste, E. (1969). *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. (M. Armiño, trad.). Madrid, España: Taurus.
- Butler, J. (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. (F. Rodríguez, trad.). Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Camus, A. (1998). *La peste*. (R. Chacel, trad.). Buenos Aires: Sudamericana.
- Cantarella, E. (1991). *Los suplicios capitales en Grecia y Roma. Orígenes y funciones de la pena de muerte en la antigüedad clásica*. (M.P. Bouysson & M.V. García Quintela, trad.). Madrid, España: Akal.
- Castro, E. (2004). *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo Libros & Universidad Nacional de Quilmes.
- Ceballos Garibay, H. (2000). *Foucault y el poder*. México D.F, México: Coyoacán.
- Derrida, J. (2010). *Seminario La bestia y el soberano. Vol. I (2001-2002)*. (C. de Peretti & D. Rocha, trad.). Buenos Aires, Argentina: Manantial.
- Foucault, M. (1991). *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*. (U. Guinazú, trad.). México, D.F, México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (1992a). *Microfísica del poder*. (J. Varela & F. Álvarez-Uría, trad.). Madrid, España: La Piqueta.

- Foucault, M. (1992b). *Genealogía del racismo. De la guerra de las razas al racismo de Estado*. (A. Tzveibely, trad.). Madrid, España: La Piqueta.
- Foucault, M. (2000). *Defender la sociedad*. (H. Pons, trad.). México, D.F, México: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G.W.F. (1999). *Principios de la Filosofía del Derecho*. (J. Vermal, trad.). Barcelona, España: Edhasa.
- Hobbes, T. (2002). *Diálogo entre un filósofo y un estudioso del derecho común de Inglaterra*. (M. A. Rodilla, trad.). Madrid, España: Tecnos.
- Hobbes, T. (2005). *Elementos de derecho natural y político*. (D. Negro Pavón, trad.). Madrid, España: Península.
- Hobbes, T. (2006). *Leviatán*. (M. Sánchez Sarto, trad.). México D, F, México: Fondo de Cultura Económica.
- Hobbes, T. (2010). *Elementos filosóficos. Del ciudadano*. (A. Rosler, trad.). Buenos Aires, Argentina: Hydra.
- Kertész, I. (1998). *Un instante en el paredón. El holocausto como cultura*. (A. Kovacsics, trad.). Barcelona, España: Herder.
- Levi, P. (2006). *Trilogía de Auschwitz*. (P. Gómez trad.). México D.F, México: Océano.
- Marcel, G. (1956). *El hombre problemático*. (M. Valentié, trad.). Buenos Aires: Sudamericana.
- Mate Rupérez, R. (2013). *La piedra desechada*. Madrid, España: Trotta.
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica seguido de Sobre el gobierno privado indirecto*. (E.F Archambault, trad.). Madrid, España: Melusina.
- Monjardet, D. (2010). *Lo que hace la policía. Sociología de la fuerza pública*. (J. M. Spinelli, trad.). Buenos Aires, Argentina: Prometeo.
- Nancy, J.L. (1983). *L'Impératif catégorique*. Paris, France: Flammarion.
- Nietzsche, F. (2009). *La voluntad de poder*. (A. Froufe, trad.). Madrid, España: Edaf.
- Pascal, B. (1981). *Obras: Pensamientos, provinciales, escritos científicos, opúsculos y cartas*. (C.R. de Dampierre, trad.). Madrid, España: Alfaguara.
- Peri Rossi, C. (1994). *Cosmoagnonías*. Barcelona, España: Juventud.
- Ruiz Gutiérrez, A., & Mesa, J. (2012a). *Consideraciones sobre el enemigo público en Colombia: 1998-2009*. Boletín de Antropología, 28 (45), 40-61.

- Ruiz Gutiérrez, A. (2012b). *Walter Benjamin: Para una crítica a la violencia del derecho*. Estudios de Derecho, LXV (145), 81-106.
- Ruiz Gutiérrez, A. (2013). *La violencia del derecho y la nuda vida*. Medellín, Colombia: Universidad de Antioquia.
- Schmitt, C. (1991a). *El concepto de lo político*. (R. Agapito, trad.). Madrid, España: Alianza.
- Sofsky, W. (2004). *Tiempos de horror. Amok, violencia, guerra*. (I. García Adánez, trad.). Madrid, España: Siglo XXI.
- Sucasas, A. (2000). *Anatomía del Lager* (Una aproximación al cuerpo concentracionario). Isegoría, (23), 197-207.
- Sofsky, W. (2006). *Tratado sobre la violencia*. (J. Chamorro Mielke, trad.). Madrid, España: Abada.
- Weil, S. (2005). *La fuente griega*. (J. Escartín & M. Escartín, trad.). Madrid, España: Trotta.
- Zambrano, M. (2007). *El hombre y lo divino*. Madrid, España: Fondo de Cultura Económica.



Derecho, literatura testimonial y campos de concentración

Sandra Milena Varela Tejada¹

Introducción

La Segunda Guerra Mundial (1939-1945) remite ineludiblemente a estudiar la historia a partir de las narraciones de aquellos *vencidos* o *sobrevivientes*, a fin de dimensionar y reconstruir, a través de sus recuerdos y evocaciones, un suceso tan específico y singular como lo fueron los campos de concentración. Más allá de los textos de historia, y más acá a través de los testimonios de aquellos que presenciaron la barbarie, y padecieron sus excesos, es posible, únicamente, comprender y reivindicar humana y políticamente al testigo y el horror de su narrativa. Porque los campos de concentración desbordaron toda explicación racional, aunque esto en modo alguno impida su narración. Auschwitz, y otros campos de prisioneros, trabajo, tránsito y exterminio, tales como Budakálasz, Waldsee, Buchenwald, Zeitz entre otros, constituyen la Gran máquina en potencia del exterminio administrado en la cual se podía matar en serie no sólo el cuerpo, sino también la vida en sí misma. En el régimen nacional socialista, las persecuciones raciales fueron cada vez a mayor escala. Durante el lapso comprendido entre marzo

1 Licenciada en Filosofía y Letras de la Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín-Colombia). Profesora del Colegio de la Universidad Pontificia Bolivariana. Investigadora adscrita al Grupo de investigación sobre Estudios Críticos. Esta reflexión hace parte del proyecto de investigación: *La justicia de la memoria: Aportes desde la teoría crítica de Walter Benjamin*, aprobado por el CIDI/UPB. Correo electrónico: sandramilena.varelate@upb.edu.co

de 1942 y agosto de 1944, “más de sesenta mil hombres, mujeres y niños, salieron de edificios abandonados cerca a las puertas de París, para ser remitidos a los campos de la muerte, especialmente Auschwitz, en donde la mayoría fueron gaseados” (FNDIRP, 2005, p. 88).

Pero el campo no sólo se sirvió de la muerte, sino también de la más severa disciplina, la cual pretendía conservar el orden concentracionario, evitando cualquier resistencia. Entre los dispositivos del control se lee: “El reglamento precisa: Sírvasse de una *schlgue* (nervio de buey), azotar a golpes redoblados (...) La víctima debía contar los veinticinco bastonazos en alemán, los cuales se infligían sobre los riñones” (FNDIRP, 2005, p. 120). De manera que siempre se utilizaban prácticas degradantes y crueles sobre los prisioneros que serían ridiculizados y, posteriormente, colgados, ya que “los pasaban en una carretilla mientras que una orquesta tocaba sin descanso: *Esperaré el día y la noche* (...) ese condenado había intentado fugarse” (FNDIRP, 2005, p. 124). La muerte planificada era sobretodo una cuestión administrativa en los campos de concentración, los cuales tenían códigos para clasificar los muertos: “14 f1 Muerte natural, 14 f2 Suicidio o muerte accidental, 14 f3 Abatido durante una evasión, 14 f4 Ejecutado, 14 f13 Tratamiento especial a enfermos e inválidos. Los enfermos o inválidos solían ser gaseados en algunos K.L equipados en cámaras de gas o en los [centros de eutanasia]” (FNDIRP, 2005, p. 124).

Las víctimas también padecieron una serie de experimentos médicos, los cuales eran múltiples: ablación de los músculos, castración y esterilización, inoculación de enfermedades, creación de llagas infectadas, quemaduras por aplicación de fósforo (Cf. FNDIRP, 2005, p. 126). La comercialización también hizo parte de esta gran industria de la muerte, la cual se evidencia tanto en el comercio de los vivos como en el comercio de los cadáveres. La empresa farmacéutica Bayer, por ejemplo, compraba lotes de judíos y prisioneros al comandante de Auschwitz, a fin de experimentar con ellos sus desarrollos químicos. En una carta a las SS se dice al Jefe: “Estaríamos muy agradecidos, caballero, si pusiera a nuestra disposición cierta cantidad de mujeres con vistas a unos experimentos que deseamos hacer con un nuevo narcótico” (FNDIRP, 2005, p. 127). Los cadáveres también se aprovechaban al máximo. En uno de los boletines del régimen repartidos entre los distintos comandos figuraban algunos datos en relación con la venta de algunas partes del cuerpo humano a diferentes empresas, a saber: “1 vagón de 3 toneladas de cabello femenino, 15.000 abrigo infantiles, 10.000 faldas infantiles, 20.000 pares de zapatos infantiles” (FNDIRP, 2005, p. 145). Estos datos son sólo algunos de la larga lista de acciones, ejecuciones, castigos y demás dispositivos de control que se produjeron en los campos sobre los enemigos del orden alemán.

Pero los datos son sólo eso: *números que interrogan al lector o espectador sobre los muertos y los sobrevivientes*. Pero más allá de las estadísticas, emerge el testigo sobreviviente y la narración testimonial sobre los campos (Agamben, 2000, 2006; Améry, 2001; Antelme, 2001; Kertész, 1998; Levi, 2006). Dichas narrativas hacen visibles a aquellos que aparecen como meras estadísticas, ya que dichos datos resultan insuficientes para describir la barbarie y el horror de los campos de concentración donde la muerte del espíritu humano acontece tan rápidamente mediante la degradación y la gestión controlada de una burocracia estatal. Por esta razón, el testigo sobreviviente y su narrativa ocupan hoy un asunto de primer orden en las ideas políticas, filosóficas y jurídicas, a través de reconocidos pensadores y escritores de todas las nacionalidades. En *Los orígenes del totalitarismo* (1951), Hannah Arendt afirma que la violencia de los campos demuestra una mala voluntad pervertida que haciendo uso del terror amplifica y propaga la dominación totalitaria no sólo sobre las naciones enemigas, sino también sobre la vida humana ahora convertida en algo sin ningún valor (Cf. 1974, p. 557-564). Por su parte, en *Lo que queda de Auschwitz* (2000), Giorgio Agamben afirma que la incomodidad con el otro sólo desaparece con el exterminio de aquel que no pertenece a la propia especie, cuando no es un hombre y no se reconoce en él una alteridad. Al respecto, el filósofo italiano afirma que el objetivo del *Lager* era, precisamente, matar la vida: “En Auschwitz no se moría. Se producían cadáveres. Cadáveres sin muerte, no hombres cuyo fallecimiento es envilecido como producción en serie (...) es justamente esta degradación de la muerte lo que constituye el ultraje específico de Auschwitz” (Agamben, 2000, p. 74).

Además de la filosofía, la literatura denuncia la barbarie ya no en virtud de las categorías, sino de las narraciones. En *Un instante de silencio en el paredón* (1998), Imre Kertész afirma que “para asesinar a millones de judíos, el Estado total no necesita antisemitas, sino buenos gestores (...) y la forma totalitaria de la discriminación es, necesariamente, la matanza” (2002, p. 88). La existencia del otro es un escándalo que, incluso persiste hasta ahora, y genera la mayor de las veces una dominación totalitaria que impone la aniquilación como algo necesario. Kertész y otros sobrevivientes han puesto su mirada justamente allí, esto es, en el exterminio de la vida en tanto algo despreciable para algunos. El acontecimiento se hace narración, haciendo surgir ante el lector una pregunta forzosa en tiempos de oscuridad: *¿Qué es la vida humana? ¿Cómo vivir después del Holocausto?* Esta pregunta fundamental para los hombres en general y los estudiantes universitarios en particular, para la sociedad en su conjunto, y la universidad como *humanitas* y *universitas*, constituye el objeto de este trabajo, el cual encuentra su sentido en la filosofía y la literatura contemporánea. En este sentido, este texto responde a la siguiente pregunta: *¿En qué sentido la vida humana constituye un asunto de primer orden para la filosofía del derecho y la literatura contemporánea, aludiendo, por supuesto, a los campos de concentración*

y *exterminio*? Dicha pregunta es respondida en los dos apartados que componen esta reflexión: el primero, titulado *Testigo y testimonio*, presenta la noción del campo, el testigo y el testimonio, a partir de distintos historiadores, filósofos y sobrevivientes del régimen nacionalsocialista. El segundo, titulado *Testigo y narrativa*, define la noción y la función de la narrativa; finalmente, se presentan algunas conclusiones.

1. El testigo y el testimonio

El patio, ese terreno soleado, parecía un tanto desierto, no había ni rastro del campo de fútbol, ni huerta, ni plantas, ni césped, sólo una enorme y sencilla edificación de madera que me recordaba un pajar o un cobertizo: seguramente nuestro nuevo hogar.
Kertész, 2006, p. 105.

1.1. ¿Qué es un campo de concentración?

¿Qué es un campo de concentración? ¿Cuál es su estructura? ¿Cómo funciona? Responder a estos interrogantes implica recurrir a archivos fotográficos, redacciones elaboradas por historiadores o filósofos, en su mayoría y, particularmente, a la voz inagotable del *sobreviviente* que narra el horror de la barbarie, la cual es indispensable para comprender y dimensionar los alcances de la guerra y, al mismo tiempo, para generar un eco en la conciencia colectiva respecto a la crueldad que nos habita. En su *Relato de un viaje por los campos de exterminio* (2003), Reyes Mate realiza el recorrido de la muerte que los judíos y demás prisioneros debieron hacer en Auschwitz, desde que tomaban el tren hasta llegar a la *fábrica de muerte*, tal como se denomina a los crematorios y las cámaras de gas alemanas². Una vez los prisioneros bajaban del tren en *Auschwitz F*³ e ingresaban al gran *campo concentracionario* se leía en sus puertas un letrero que expresaba: “*El trabajo hace libre (Die Arbeit macht freid)*” (Cf. Reyes Mate, 2003, p. 23). Antes de ingresar a los *lagers*, esto es, a los campos de concentración, y de ser seleccionados por los alemanes, los judíos debían despojarse de todas sus pertenencias. Los alemanes

2 Reyes Mate (2003) traduce a Auschwitz como “fábrica de la muerte” (p. 18).

3 Reyes Mate realiza un viaje a Polonia acompañado por miembros de la Comisión Episcopal Francesa, un experto en la pedagogía de la *Shoah*, un historiador, entre otros, con miras a visitar los campos de exterminio de la *Operación Reinhardt*, noción que fue utilizada como clave por los nazis para asesinar a los judíos polacos, como fase inicial del Holocausto. Oswiecim pertenece a la Galitzie que los alemanes habían declarado de interés especial y, la cual se proponían germanizar desplazando a los polacos, matando a los judíos y utilizando a los esclavos como propiedad del *Reich*. Una vez ocupada Oswiecim, los alemanes obligan a sus habitantes a llamarla Auschwitz (2003, p. 15).

establecían *quiénes* eran aptos para el trabajo, debido a su género, edad y composición física, o *quiénes*, en cambio, debían dirigirse a la cámara de gas, ya que eran inaptos para el trabajo (2003, p.16).

Siguiendo su recorrido en el campo, Reyes Mate describe el crematorio y la cámara de gas numerada como la número II, en la cual se realizaban los tejidos de las mechas para las bombas, y en las cuales tantos miles de víctimas recorrieron el *corredor (res)*, el *vestuario*, la *cámara de gas*, y, finalmente, el *horno crematorio*. Ahora sólo quedan las ruinas de dicha cámara, ya que fue quemada por los alemanes antes de que el *ejército rojo* ingresara a la misma, a fin de borrar toda evidencia del horror (2003, p.18). En los campos, y particularmente, en *Auschwitz II*, ocurría la matanza de amplias masas de prisioneros, lo que generaba un problema radical consistente en la desaparición de los cadáveres: “Había que retirarles [a los muertos] de las cámaras de gas, evacuarles hacia el crematorio, convertirles en ceniza y aventarla para que no quedara ni rastro” (Reyes Mate, 2003, p.18). Reyes Mate relata, además, que el crematorio III estaba reservado para la sala de autopsia “la cual funcionó hasta el último día con el asesinato de niños para la experimentación médica” (2003, p. 20). Finalmente, el filósofo español termina su recorrido en el espacio concentracionario de Auschwitz, imaginando y recreando, al mismo tiempo, a las víctimas y su sufrimiento, así como los mecanismos de horror y aniquilación utilizados por los funcionarios alemanes contra aquellos incapaces de defenderse.

En el mismo sentido, la escritora Jacqueline Goldberg en *Auschwitz, un viaje a pie* (2009), relata la historia de Trudy Mangel de Spira (1932), mujer checoslovaca, ahora judeovenezolana, quien recordaba sus días de trabajo forzado en 1944 en el campo de concentración de Auschwitz-Birkenau, o también llamado Auschwitz II. Mangel de Spira fue amputada en los tres dedos de su pie por los alemanes, quienes le propinaron este castigo, y más tarde, fue rescatada por el Ejército Rojo (Cf. Goldberg, 2009, p. 121). Goldberg recrea la estructura de la *máquina de la muerte* a través de su comparación con Auschwitz I, la cual fue diseñada como: “Un complejo integrado por varias edificaciones salpicadas a lo largo de 40 kilómetros cuadrados. Preparado para albergar a 7000 presos, formado por 28 edificios de ladrillos de dos plantas y varias barracas de madera, rodeados por alambradas electrificadas” (2009, p. 115). En efecto, Auschwitz II se encontraba diseñada para reclutar el mayor número de judíos que Auschwitz I; su estructura constaba de “250 barracones de madera y de piedra, cuatro cámaras en las que a diario se gaseaba con ácido cianhídrico, Zyklon B, a casi 6000 condenados que entraban mansamente a ellas, creyéndolas salas de duchas desinfectantes” (Goldberg, 2009, p. 115). Todo lo escrito hasta ahora explica porque Auschwitz-Birkenau es un museo declarado por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) como Patrimonio de la Humanidad en

1979. Dicho museo conserva la atmósfera devastadora de sus chimeneas, catres intactos, letrinas, pasillos visitados masivamente por personas que no vivieron el Holocausto y, que, sin embargo, hacen su recorrido por el campo escuchando por el relato de los guías, las cifras, la historia de las fotografías y, además, por las voces de los sobrevivientes como Trudy Mangel de Spira, la cual no olvida y trata de comunicar al espectador lo aconteció en el campo.

1.2. ¿Quién es el Testigo?

¿Qué significa la noción de testigo? ¿Quién es el testigo? ¿Cuál es la función del testigo? Según el *Diccionario Etimologías de Chile*, *testigo* deriva del latín *testis*, cuya raíz proviene de *tristis* (el tercero). La palabra *testigo* semánticamente sería, por lo tanto, la tercera persona que puede confirmar algo. En su obra *El vocabulario de las instituciones indoeuropeas* (1969), Émile Benveniste avanza aún más en la genealogía de la palabra *testigo*, a partir de su relación con la palabra *ius* que proviene, a su vez, de la noción *iurare* (juramento), cuyas expresiones o sentencias son propias del derecho romano arcaico (p. 306-307). Adicionalmente, Benveniste agrega a la familia semántica de *ius* el término de *iudex*, el cual aparece en latín como *una correspondencia en umbro (sombreada)* o, *es arbiter (árbitro)* que designa también a un juez. De esta manera, *iudex* y *arbiter* están estrechamente asociados: a menudo, uno es tomado por otro (1969, p. 309). La palabra *testigo* alude, pues, a un *juez particular* o árbitro que puede entenderse bajo dos sentidos diferentes, a saber: *ora* como el testigo que asiste a algo específico, *ora* como aquel que zanja la disputa entre dos partes en virtud de un poder legal. Desde esta misma perspectiva, el *Diccionario de ciencias jurídicas, políticas y sociales* (1981) designa la palabra *testigo* como la persona que da testimonio, o atestigua, que presencia o adquiere directo conocimiento de una cosa. Este vocablo tiene importancia jurídica dentro del “campo procesal, por cuanto la prueba testimonial constituye un medio para comprobar judicialmente la veracidad de los hechos que se debaten en un litigio o causa criminal” (p. 746). Y, a su vez, el vocablo *testigo* contiene importantes aplicaciones en el campo penal, por cuanto la falsedad de la declaración del *testigo* constituye el delito de *falso testimonio*.

En su lectura sobre Émile Benveniste, Giorgio Agamben avanza más todavía en el significado de la palabra *testigo* (en griego “μάρτυρας” y en latín *martis, mártir*), cuyo significado fue acuñado por los primeros padres de la Iglesia, quienes aludieron al término *martirium* para indicar la muerte de los cristianos perseguidos. Justamente, éstos dieron testimonio de su fe a través del sacrificio al que fueron sometidos. Sin embargo, Agamben advierte que lo ocurrido en los *campos* tiene muy poco que ver con el martirio (2000, p. 26). Para Agamben, la palabra latina *testigo* tiene dos puntos de vista, a saber: la primera, la sitúa en un tercero (*terstis*) dirimido a un proceso o un litigio entre dos contendientes; y la segunda, la utiliza

desde la acepción de *superstes* (*sobreviviente*), haciendo referencia al que ha vivido una determinada realidad, y quien ha pasado hasta el final por un acontecimiento, encontrándose en condiciones de ofrecer un testimonio sobre él. No obstante, Agamben hace una salvedad con la palabra *testigo*, afirmando que dicho vocablo no tiene que ver con el asentamiento de los hechos con vistas a un proceso judicial, puesto que la verdad que concierne al sobreviviente no tiene una consistencia jurídica, sino más bien ética, histórica, política. Porque la acción humana va más allá del derecho, apartándose radicalmente de un proceso judicial:

Uno de los equívocos más comunes —y no sólo en lo que se refiere a los campos— es la tácita confusión de categorías éticas y de categorías jurídicas (o, peor aún, de categorías jurídicas y de categorías teológicas: la nueva teodicea). Casi todas las categorías de que nos servimos en materia de moral o de religión están contaminadas de una u otra forma por el derecho: culpa, responsabilidad, inocencia, juicio, absolución... Por eso es difícil utilizarlas si no es con especial cautela. La realidad es que, como los juristas saben perfectamente, el derecho no tiende en última instancia al establecimiento de la justicia. Tampoco al de la verdad. Tiende exclusivamente a la celebración del juicio, con independencia de la verdad o de la justicia (Agamben, 2000, p. 16-17).

De forma análoga, en su obra *Ética de la compasión* (2010), el escritor Joan-Carles Mèlich comprende el significado de la palabra *testigo* como *aquel que transmite una ausencia* respecto a las palabras que narran el acontecimiento de dolor y sufrimiento. De ahí que aunque el *testigo* aparece en el ámbito ético-político con una función narrativa específica sobre sí mismo y los demás, no tiene nunca la última palabra, porque si la tuviera de forma absoluta e inapelable sería un *falso testigo*. Mèlich afirma, además, que el testigo asume *la carga de la imposibilidad de testimoniar*, particularmente, sobre los *otros* que perecieron en los hechos, o lo que es lo mismo, de los *hundidos*⁴: “*La transmisión de una ausencia deja insatisfecho al receptor, porque no ofrece grandes principios, ni puntos de referencias firmes y seguros, o, todavía más, ni siquiera da ‘ejemplos’ que sirvan de ‘modelos’*” (2010, p. 285). Por esta razón, el filósofo español avanza en su comprensión de la palabra *testigo* vinculándola con la *pedagogía del testimonio* como aquella que transmite una experiencia y, por lo tanto, no pretende decir a nadie lo que debería *hacer* o *decir*: no dice *cómo* debemos pensar, en *qué* sentido, o en *qué* dirección. Por las mismas razones lógico-políticas, la *pedagogía del testimonio* desiste de la *norma*, la *prescripción* y el *ejemplo*: el *testimonio* transmite entonces una experiencia que

4 La palabra *hundidos* es tomada de la obra de Primo Levi, *Los hundidos y los salvados*. En el Capítulo III, Levi comenta que los hundidos son los verdaderos testigos, aquellos cuya declaración habría podido tener un significado general; cuya función los salvados (sobrevivientes) intentan con mayor o menor sabiduría contar su destino y el de los demás (2006a, p. 241-242).

no hemos vivido, y que como tal, no podrá volver a repetirse, pero que nos *puede dar a pensar*, y además, nos puede permitir romper esquemas y perspectivas comunes (Cf. Mèlich, 2010, p. 285). Al respecto, Mèlich propone que:

Una pedagogía del testimonio enlace directamente con la idea de una ética de la compasión: no hay ética porque sepamos qué es el bien sino porque hemos vivido la experiencia del mal. Una ética de la compasión sostiene que la transmisión testimonial no consiste en imponer un modelo a seguir o imitar, sino en mostrar el dolor del otro, un dolor que no es ni el del testigo ni el del receptor del testimonio, sino el de la víctima. El testimonio pretende mostrar que este dolor sigue vivo y que merece ser, en lo posible, recordado (Mèlich, 2000, p. 285-286).

En *Filosofía de la finitud* (2002), Mèlich desarrolla todavía más la palabra *testigo* a partir de la *pedagogía del testimonio* y su relación con la *educación*, la cual es delegada al educador. Éste se convierte en *maestro* en la medida en que transmite toda su vida a su discípulo, a través de su experiencia narrada, la cual está encaminada a la acción de dar *testimonio* y *testimoniarse*, como elemento fundamental de toda educación. Sin este ejercicio, asegura el autor, no es posible una transmisión *sapiencial*, es decir, una transmisión de experiencia como entrega de conocimientos más vitales que meramente doctrinales. Las reflexiones de Mèlich tienen como fuente el pensamiento del pensador argelino Jaques Derrida, quien concibe el *testimonio* como una *herencia* y una *acción ética* (Cf. Mèlich, 2002, p. 108). A propósito, Mèlich señala que:

Recibimos del que da *testimonio* una *herencia*, una herencia irrevocable, una herencia que nos reclama hacer memoria. La herencia es el legado de una experiencia pasada que nos recuerda que tenemos una deuda con los otros, aunque los otros no tengan ninguna hacia nosotros. La deuda no implica reciprocidad. Por eso es ética. La herencia es resultado de un legado, y nos llega por medio de una transmisión (Mèlich, 2002, p. 109).

Además de la filología y la filosofía acerca de la noción de testigo, la literatura, especialmente, la *literatura testimonial* ha ocupado un espacio fundamental en lo que se refiere a la noción de *testigo*. En efecto, los *sobrevivientes-escritores* tales como: Primo Levi (1919-1987), Jorge Semprún (1923-2011), Jean Améry (1921-1978), Imre Kertész (1929), Paul Celan (1920-1970), entre otros, han tenido el valor de narrar en sus obras el horror del Holocausto y los *lagers* (campos). Sin embargo, dichos escritores en modo alguno han pretendido encontrar una verdad, sino más bien relatar lo vivido desde su propia experiencia y, aún más, narrar los únicos acontecimientos de quienes no están. En su obra *Los hundidos y los salvados* (2006), por ejemplo, Primo Levi narra lo siguiente:

Mi religioso amigo me había dicho que yo había sobrevivido para que diese testimonio. Lo he hecho, lo mejor que he podido, y no habría podido dejar de hacerlo; y lo sigo haciendo siempre que se me presenta la ocasión; pero pensar que este testimonio mío haya podido concederme por sí solo el privilegio de sobrevivir, y de vivir durante muchos años sin graves problemas, me inquieta porque encuentro desproporcionado el resultado en relación con el privilegio. Lo repito, no somos nosotros, los sobrevivientes, los verdaderos testigos; esta es una idea incómoda, de la que he adquirido conciencia poco a poco, leyendo las memorias ajenas, y releendo las mías después de los años. Los sobrevivientes somos una minoría anómala además de exigua: somos aquellos que por sus prevaricaciones, o su habilidad, o su suerte, no han tocado fondo. Quien lo ha hecho, quien ha visto a la Gorgona, no ha vuelto para contarlo, o ha vuelto mudo; son ellos los “musulmanes”, los hundidos, los verdaderos testigos, aquellos cuya declaración habría podido tener un significado general. Ellos son la regla, nosotros la excepción (Levy, 2006a, p. 541-542).

En sentido exacto, Levi alude a la Gorgona para significar el *horror*, la *muerte* el *sufrimiento* como aquello que se presenta espantoso a la mirada del espectador, ya sea del sobreviviente, ya sea del ausente. He aquí el interés específico del autor por descifrar el contenido de las palabras de quienes poseen una lengua enmudecida, esto es, de aquellos que no pudieron contar la impresión de aquella figura mítica, ya que su mirada fue devastadora para la vida misma. En su obra *La tregua*, Levi rememora la existencia del otro, por medio de sus propias palabras como única vía para contar aquello que el ausente no puede narrar:

Hurbinek, no era nadie, un hijo de la muerte, un hijo de Auschwitz. Parecía tener unos tres años, nadie sabía nada de él, no sabía hablar y no tenía nombre: aquel curioso nombre de Hurbinek se lo habíamos dado nosotros, puede que hubiera sido una de las mujeres que había interpretado con aquellas sílabas algunos de los sonidos inarticulados que el pequeño emitía de vez en cuando. Estaba paralítico de medio cuerpo y tenía las piernas atrofiadas, delgadas como hilos; pero los ojos, perdidos en la cara triangular y hundida, asaeteaban atrozmente a los vivos, llenos de preguntas, de afirmaciones, del deseo de desencadenarse, de romper la tumba de su mutismo. La palabra que le faltaba y que nadie se había preocupado de enseñarle, la necesidad de la palabra, apremiaba desde su mirada con una urgencia explosiva: era una mirada salvaje y humana a la vez, una mirada madura que no juzgaba y que ninguno de nosotros se atrevía a afrontar, de tan cargada como estaba de fuerza y de dolor (...) Henek: era mi vecino de cama, un muchacho húngaro robusto y florido, de quince años. Henek se pasaba junto a la cuna de Hurbinek la mitad del día. (...) Henek, tranquilo y testarudo, se sentaba junto a la pequeña esfinge, inmune al triste poder que emanaba, le llevaba de comer, le arreglaba las mantas, lo limpiaba con hábiles manos que no sentían repugnancia; y le hablaba, naturalmente en húngaro, con voz lenta y paciente. “*Mass-klo*”, “*Matisklo*”,

figuran las primeras palabras de Hurbinek: “(...) una semana más tarde, Henek anunció con seriedad, pero sin sombra de presunción, que Hurbinek “había dicho una palabra”. ¿Qué palabra? No lo sabía, una palabra difícil, que no era húngara: algo parecido a “*mass-klo*”, “*matisklo*”. En la noche aguzamos el oído: era verdad, desde el rincón de Hurbinek nos llegaba de vez en cuando un sonido, una palabra (...) Hurbinek siguió con sus experimentos obstinados mientras tuvo vida. En los días siguientes todos los escuchamos en silencio, ansiosos por comprenderlo, entre nosotros había gente que hablaba todas las lenguas de Europa: pero la palabra de Hurbinek se quedó en el secreto. No, no era un mensaje, no era una revelación: puede que fuese su nombre, si alguna vez le había tocado uno en suerte; puede (según nuestras hipótesis) que quisiese decir “*comer*”, o “*pan*”; o tal vez “*carne*” en bohemio, como sostenía con buenos argumentos uno de nosotros que conocía esa lengua” (Levi, 2006a, p. 265- 264).

En su obra *Viviré con su nombre, morirá con el mío* (2001), Jorge Semprún describe la historia de su compañero François, un *musulmán* (el hombre/no hombre), con miras a comprender el significado de la *muerte concentracionaria*:

Yo miraba a François L., pensaba que no vería aparecer su alma, su verdadero rostro. Ya era demasiado tarde. Empezaba a comprender que la muerte de los campos de concentración, la muerte de los deportados era singular. No era como cualquier otra muerte, como todas las muertes, violentas o naturales, el signo desolador o consolador de una finitud ineludible: no se daba en el curso de la vida, en el movimiento de ésta, para cerrar una vida. En cierto modo, en todas las demás muertes este fin podía hacer surgir la apariencia del reposo, de la serenidad en el rostro del que se iba. La muerte de los deportados no abría la posibilidad de ver aflorar el alma, de ver surgir el verdadero rostro bajo la máscara social de la vida que uno se ha hecho y que nos deshace. Ya no era la respuesta de la especie humana el problema del destino individual: respuesta angustiada o escandalosa para cada uno de los hombres, pero comprensible para la comunidad de los hombres en su conjunto, precisamente por el hecho de pertenecer a la especie. Porque la conciencia de su finitud es inherente a la especie, en la medida en que es humana, en que se distingue por ello de toda especie animal. Porque la conciencia de esta finitud la constituye en tanto que especie humana. *¿Es posible imaginar el horror de una humanidad privada de su esencial finitud, condenada a la angustia presuntuosa de la inmortalidad?* La muerte de los deportados —la de François en aquel momento, ante mis ojos, al alcance de mi mano— abría por el contrario una interrogación infinita. Aunque casi adoptaba la forma de una muerte natural, por agotamiento de las energías vitales, era escandalosamente singular: ponía radicalmente en cuestión todo saber y toda sabiduría con respecto a ella (Semprún, 2001, p. 164, 171-172). (Cf. también Mèlich, 2010, p. 42- 43- 44).

Para Semprún, la muerte de François, además de interrogarlo, marca un punto límite para no querer morir, para *sobrevivir* y dar *testimonio* por el silenciado:

No, yo no. François, yo no voy a morir. Por lo menos esta noche, te lo prometo. Voy a sobrevivir a esa noche, voy a tratar de sobrevivir a muchas otras noches para acordarme. Sin duda, y te pido perdón de antemano, a veces olvidaré. No podré siempre vivir en esta memoria. François: sabes muy bien que es una memoria mortífera. Pero volveré a este recuerdo como se vuelve a la vida. Paradójicamente, al menos a primera vista, a simple vista, volveré a este recuerdo de un modo deliberado en los momentos en que tenga que afirmarme, replantearme el mundo y a mí mismo dentro del mundo, volver a empezar, renovar las ganas de vivir agotadas por la opaca insignificancia de la vida. Volveré a este recuerdo de la casa de los muertos, de la sala de espera de la muerte en Buchenwald, para volver a encontrarle gusto a la vida. Voy a tratar de sobrevivir para acordarme de ti (Semprún, 2001, p. 190-191).

En su texto *Más allá de la culpa y la expiación* (2001), Jean Améry describe su experiencia dentro del campo de concentración y su sometimiento y, después de este, sus secuelas e inconformidad ante una reconciliación colectiva como sinónimo de resignación ante lo sucedido, ante el crimen, cuyo factor temporal produjo el olvido y la pérdida de sentido respecto a la barbarie del pasado:

No me siento a gusto en este país bello y pacífico, habitado por gentes industriales y modernas. Por qué razón, se habrá ya adivinado: pertenezco a esa especie de hombres, por fortuna en vías lentas de extinción que por convención se denominan víctimas del nazismo. El pueblo del que hablo y al que interpelo en estas páginas, muestra escasa comprensión de mi rencor reactivo. Pero ni siquiera yo mismo lo entiendo del todo, al menos por el momento, y por este motivo querría aclararme las ideas en este ensayo. Guardaría gratitud al lector que quisiera acompañarme en este trecho, incluso cuando, en las horas que exige su lectura, le acometería más de una vez el deseo de dejar el libro aparte. *Hablo como víctima y escudriño mis resentimientos*. No es una empresa placentera, ni para el lector ni para el autor, y tal vez haría bien si continuara disculpándome por mi falta de tacto, que desgraciadamente se manifestará en estas páginas. El tacto es una buena facultad e importante, ya sea cultivada por la educación, que se expresa en el comportamiento externo y cotidiano, ya sea que proceda del corazón o del espíritu. Pero por importante que sea, no es útil para el análisis radical que nos proponemos abordar conjuntamente aquí y por ello no me quedará más remedio que prescindir de él, aún a riesgo de ofrecer una imagen poco simpática. Es posible que muchos de nosotros, víctimas, hayamos perdido completamente el tacto. Emigración, resistencia, cárcel, tortura, internamiento en el campo de concentración —todo esto no es, ni pretendo que sea, una disculpa para la carencia de tacto. Pero basta como explicación para

las causas. Abordaremos el asunto sin miramientos, pero con aquellas buenas maneras de escritor que mi esfuerzo por ser sincero y la materia misma me imponen. (...) *Los resentimientos como dominante existencial de mis semejantes son el fruto de una larga evolución personal e histórica.* Todavía no había aflorado ni lo más mínimo el día en que desde Bergen-Belsen, mi último campo de concentración, regresé hacia casa hacia Bruselas, donde sin embargo no tenía patria. Todos nosotros verdaderos resucitados, teníamos el aspecto que mostraban las fotos conservadas en los archivos y fechadas en abril y mayo de 1945: esqueletos reanimados, conservas de *Corneedbeef* (carne en conserva) angloamericanas, fantasmas rapados y desdentados, apenas capaces de prestar rápidamente testimonio para luego esfumarse en el lugar que les correspondía. Sin embargo, nos considerábamos héroes, si hemos de prestar crédito a las pancartas que colgaban sobre las calles, donde cabía leer: *Gloire aux Prisonniers Politiques!* Sólo que los carteles se ajaban enseguida, y las guapas asistentes sociales y enfermeras de la Cruz Roja, que en los primeros días se habían presentado con cigarrillos americanos, no tardaron en cansarse de tanta solicitud. Durante bastante tiempo se dieron unas circunstancias que me dejaban en una posición social y moral totalmente insólita y en gran medida embriagante: me encontraba —como partisano superviviente y judío perseguido por un régimen odiado por los pueblos— en relación de entendimiento recíproco con el mundo. Quienes —como los poderes inquietantes que transforman al protagonista de la *Metamorfosis* de Kafka— me habían torturado y degradado a vil insecto, causaban ellos mismos repugnancia a los vencedores (Améry, 2001, p. 140-143).

En su ensayo *La lengua exiliada* (2007), Imre Kertész consolida la noción de *testigo*, como aquél que sobrevivió después de la devastación, pero que aún así perdió su lenguaje en los campos de concentración. Aún más, el testigo había perdido su lengua forzosamente por el régimen nacionalsocialista mucho antes de llegar a los *lagers*:

Lo cierto es que en las dictaduras totales del siglo XX al hombre le ocurre algo sin parangón en su historia hasta ese momento: el lenguaje total o, como dice Orwell, la neolengua, se introduce sin oposición en la conciencia del individuo con la ayuda de la dinámica bien dosificada de la violencia y el terror, y lo expulsa poco a poco de allí, lo expulsa de su propia vida interior. El ser humano se identifica gradualmente con el papel que le es asignado o que le obligan a desempeñar, sin que importe si el rol se corresponde con su personalidad o no. Para colmo, la aceptación plena de este papel o función es su única posibilidad de sobrevivir. Sin embargo, es también el modo de la destrucción total de la personalidad, y si realmente consigue sobrevivir, desde luego tardará mucho, si es que lo logra, en reconquistar para sí el lenguaje personal, el único fiable, en el que pueda confiar su tragedia; y es posible que entonces tome conciencia de que esta tragedia no puede contarse. (...) Sí, un lenguaje que es el de los otros, un lenguaje que es el mundo

de la conciencia de una sociedad que continúa funcionando con indiferencia, un lenguaje en el que el expulsado sigue siendo siempre un caso especial, la piedra del escándalo, un extraño: él, ello o ellos, un lenguaje que, después de Auschwitz, selló definitivamente la expulsión que se produjo en Auschwitz. Considero que éste es el verdadero problema de todos aquellos que hoy quieren hablar aún —o de nuevo— sobre el Holocausto. Éste es el motivo por el que, cuanto más hablen, menos comprensibles resultarán. Es el motivo por el que, cuantos más monumentos del Holocausto se levanten, más se alejará o se volverá histórico el propio Holocausto. No quiero entrar aquí en algo que de todos es sabido: la memoria de Auschwitz se ritualiza, se instrumentaliza y se convierte en algo abstracto. El superviviente, el nuevo tipo humano de la historia europea, aquel que, según las palabras de Nietzsche, miró a lo hondo del “abismo dionisiaco”, se consume impotente en este proceso. Bien se adapta al *“lenguaje aquí vigente”* y se aceptan las convenciones lingüísticas que se le ofrecen, las palabras “víctima”, “perseguido”, “superviviente”, etcétera, y el papel y la conciencia que las acompañan, o bien se percata poco a poco de su aislamiento y un buen día abandona el combate (Kertész, 2007, p. 92- 94).

Bajo estas premisas, Kertész hace referencia a la palabra *neolenguaje* tomada de George Orwell, para caracterizar uno de tantos dispositivos de control y sometimiento aplicados por un régimen autoritario, cuyo objetivo en general consiste en sustituir la *viejalengua*, cuyos sentidos permiten nombrar y significar el mundo *conocido* y, por lo tanto, familiarmente habitado, por otro lenguaje que modifica, desde el extrañamiento, el mundo, el pensamiento, los sentimientos y la singularidad de la cultura judía. Porque la eliminación de los significados de las palabras y, en su lugar, la imposición de nuevos sentidos no sólo conduce al olvido, sino también a la sujeción de las mentes a distintas formas de dominación. Un ejemplo de ello es la eliminación del nombre sustituido por el número.

Por su parte, Paul Celan recoge por medio de su poesía la catástrofe de la guerra y el Holocausto revivido por los testigos que sobrevivieron a los campos de concentración, quienes narraron las matanzas en serie que allí se produjeron. Su poesía rememora sus días de trabajo forzado, la muerte de sus padres aniquilados en el *lager*, la muerte de su padre víctima del agotamiento por el trabajo y, finalmente, la muerte de su madre fusilada de un balazo en la nuca, lo que fue comunicado por la voz de un pariente que se dio a la fuga y, asimismo, por la experiencia de su amigo y escritor Petre Solomon, quien sobrevivió a los experimentos atroces ejecutados por los nazis (Cf. Celan, 2001, p.15-16). Celan cumple con una doble función de testigo, esto es, de quien padece y, al mismo tiempo, de quien escucha el relato de los otros que transitaron por los campos de exterminio. Ante el horror de la palabra a viva voz, quedando el ejercicio de la escritura, en este caso, la

poesía que recoge con fuerza la imagen de dominio por parte nacionalsocialismo, de la cultura judeo-alemana, de los silenciados y los sometidos:

Fuga de la Muerte (Todesfuge)

Leche negra de la madrugada la bebemos al atardecer
la bebemos al mediodía y por la mañana la bebemos de noche
bebemos y bebemos
Cavamos una fosa en el aire donde no hay estrechez
En la casa vive un hombre que juega con las serpientes que escribe
que escribe al oscurecer a Alemania tu cabello de oro Margarete
lo escribe y sale a la puerta de casa y brillan las estrellas silba llamando a sus perros
silba y salen sus judíos manda cavar una fosa en la tierra
nos ordena tocad ahora para el baile
Leche negra de la madrugada te bebemos de noche
te bebemos por la mañana y al mediodía te bebemos al atardecer
bebemos y bebemos.
En la casa vive un hombre que juega con las serpientes que escribe
que escribe al oscurecer a Alemania tu cabello de oro Margarete.
Tu cabello de ceniza Sulamith cavamos una fosa en el aire donde no hay estrechez
Grita los unos cavad más hondo en la tierra y los otros cantad y tocad
agarra el hierro del cinto lo blande sus ojos son azules
hincad más hondo las palas los unos y los otros volved a tocar para el baile.
Leche negra de la madrugada te bebemos de noche
te bebemos al mediodía y por la mañana te bebemos al atardecer
bebemos y bebemos
un hombre vive en la casa tu cabello de oro Margarete tu cabello de
ceniza Sulamith él juega con las serpientes
Grita tocad más dulce a la muerte la muerte es un Maestro de Alemania
grita tocad más oscuros los violines luego subiréis como humo en el aire
luego tendréis una fosa en las nubes donde no hay estrechez.
Leche negra de la madrugada te bebemos de noche
te bebemos al mediodía la muerte es un Maestro de Alemania
te bebemos al atardecer y por la mañana bebemos
y bebemos la muerte es un maestro de Alemania su ojo es azul
te alcanza con bala de plomo te alcanza certero
un hombre vive en la casa tu cabello de oro Margarete
contra nosotros azuza sus perros nos regala una fosa en el aire
él juega con las serpientes y sueña la muerte es un Maestro de Alemania.
tu cabello de oro Margarete
tu cabello de ceniza Sulamith.
(Celan, 2001, p. 423-424).

2. Testimonio y narrativa

Sobrevivir es el imperativo categórico de los campos; su lema, un día más.
Sucasas, 2000, p. 205.

Me pidieron resumir de forma concisa ante ustedes cómo se plasmó el holocausto en la literatura húngara. Quienes me lo pidieron sin duda habrán intuido que difícilmente podía esperarse de mí un análisis literario plagado de estadísticas. Desde luego, nada sería más fácil que reunir, enumerar y evaluar las obras literarias húngaras que fueron escritas bajo la influencia directa o indirecta del holocausto o que de alguna manera reflexionan sobre él. El problema, sin embargo, no es este a mi juicio. El problema, estimados oyentes, es la imaginación. Para ser más preciso: ¿Hasta qué punto es capaz la imaginación de sobreponerse al hecho del holocausto, hasta qué punto puede aceptarlo y hasta qué punto el holocausto ha pasado a formar parte de nuestra vida ética, de nuestra cultura ética, a través de esta imaginación receptiva? Porque de eso se trata, y si hablamos de literatura y holocausto, habrá que hablar de ello.
Kertész, 1998, p. 65.

2.1. La construcción jurídico-política del campo

¿Cuál es la estructura jurídico-política del campo de concentración? ¿Cuál fue su historia y cuáles fueron sus consecuencias? (Cf. Agamben, 2006, p. 211). Para responder estos interrogantes, se hace necesario situarse en la obra *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida* del filósofo italiano Giorgio Agamben, quien recurre al dato histórico para referenciar dos ejemplos clave sobre la estructura jurídico-política de los campos de concentración en el siglo XIX. En un primer momento, Agamben ubica los primeros campos de concentración creados por los españoles en Cuba en 1896, para reprimir la insurrección de la colonia, y en un segundo momento, señala los *concentration camps* en el que los ingleses amontonaron a los *bóers* (granjeros o campesinos) a principios de siglo. En ambos casos, el autor afirma que se trató de la aniquilación de toda una población civil a través de una estructura jurídico-política que no surgió del derecho ordinario, sino con miras a extender sobre la población un estado de excepción permanente, el cual estaba atado a la guerra. Dicha estructura se aplicó de manera implacable a los campos de concentración nazis originados por el régimen socialdemócrata, a partir de la figura del estado de excepción permanente y de la ley marcial⁵. En efecto, la base

5 Agamben advierte que no debe olvidarse que los primeros campos de concentración en Alemania no fueron obra del régimen nazi, sino de los gobiernos socialdemócratas los cuales en 1923, tras la proclamación del estado de excepción, basándose en la *Schutzhaft*, internaron a millares de militantes comunistas, y crearon también en Cottbus-Sielow (Alemania) un *Konzentrations Lager für Ausländer* (campo de concentración de los extranjeros) que albergaba sobre todo, a

jurídica del internamiento en los campos de concentración se realizó en virtud de la *Schutzhaft* (literalmente: custodia *protectora*), que consistió en una medida de policía preventiva respecto a ciertos individuos, con independencia de cualquier contenido penalmente relevante, considerados como peligrosos para el régimen (Agamben, 2006, p. 212-214).

En efecto, la *Schutzhaft* (custodia protectora) fue el pilar jurídico en la proclamación del estado o *estado de excepción*. La Constitución alemana de Weimar (1919) garantizaba al presidente suspender las libertades públicas y obligar a los estados federados si no se cumplía con sus obligaciones:

El presidente del Reich podrá, cuando la seguridad y el orden públicos se hallen gravemente perturbados o amenazados, adoptar las medidas necesarias para el restablecimiento de la seguridad pública, con el auxilio de las fuerzas armadas si fuera necesario. A este efecto pueden suspenderse temporalmente (*Ausser Kraft setzen*) (abolir) los derechos fundamentales contenidos en los artículos 114, 115, 116, 117, 118, 123, 124 y 153. Desde 1919 a 1924, los gobiernos de Weimar proclamaron en diversas ocasiones el estado de excepción que en cierto caso se prolongó hasta cinco meses (por ejemplo, desde septiembre de 1923 hasta febrero de 1924). Cuando los nazis tomaron el poder y, el 28 de 1933, promulgaron el *Verordnung zum Schutz von Volk und Staat* (Reglamento para la protección del Pueblo y el Estado), que suspendía por tiempo indefinido los artículos de la Constitución referidos a las libertades personales, la libertad de expresión y reunión, la inviolabilidad del domicilio y el secreto de las correspondencia y las comunicaciones telefónicas, no estaban haciendo en este sentido otra cosa que seguir una praxis consolidada por los gobiernos precedentes (Agamben, 2006, p. 213-214).

Agamben considera que el estado de excepción se origina a partir de una interrupción temporal del ordenamiento sobre la base de una situación real de peligro, originando dentro de los campos de concentración un estado y espacio permanente de regla, fuera del orden jurídico normal: *lo que en él se excluye, es según el significado etimológico del término excepción, sacado fuera, incluido por medio de su propia exclusión* (Agamben, 2006, p. 215-216). De esta manera, el autor aclara que el estado de excepción inaugura un nuevo paradigma jurídico-político, en el que la norma se hace indiscernible de la excepción (Cf. Galindo, 2005, p. 50-63; Castro, 2008, p. 58-69).

prófugos judíos orientales y que puede en consecuencia ser considerado como el primer campo de internamiento de judíos de nuestro siglo “*aunque obviamente, no se trataba de un campo de exterminio*” (Agamben, 2006, p. 212-214).

Por su parte, en su obra *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt manifiesta que la política totalitaria producida por la guerras destruyó conscientemente la auténtica organización de la civilización europea, dejando al descubierto la estructura violenta del régimen nazi, el cual se ejerció contra grandes grupos de personas que posteriormente abandonaron su país, su Estado, tornándose en *apátridas*. Estas personas marginales al derecho (*outlaw*) se vieron privadas, justamente, de sus derechos civiles, políticos, morales y éticos, convirtiéndose radicalmente en la “*escoria de la tierra*” (Arendt, 2010, p. 385). Los *apátridas* o *minorías* padecieron la *excepción* de la norma y se vieron forzados a vivir bajo la *ley de excepción*, aparentemente lógica y justa para quienes la dictaminaron, pero devastadora para quienes la padecieron. Así pues, Arendt argumenta que *la desnacionalización se convirtió en un arma poderosa de la política totalitaria*, en donde los perseguidos se habían calificado como los “*indeseables*” de Europa, la cual se hizo pública en el periódico oficial de las SS, *Die Schwarze Korps* (*El Cuerpo Negro*). Allí se leía: “Si el mundo no estaba todavía convencido de que los judíos eran la escoria de la tierra, pronto lo estaría, cuando mendigos no identificados, sin nacionalidad, dinero ni pasaporte, cruzaran las fronteras” (*Die Schwarze Korps*, 1938; citado por Arendt, 2010, p. 388). Ahora, el derecho penal nazi se centraba en la protección de la sociedad alemana, aunque sólo de aquellas personas de origen nacional, quienes podían aprovecharse del amparo de las instituciones legales, mientras que las personas de nacionalidad diferente necesitaban de una ley de excepción, a menos que fueran completamente asimiladas y separadas de su origen (Cf. Arendt, 2010, p. 385-395). Un ejemplo de ello se da en *la pureza racial del pueblo alemán* presentada por el ideólogo del nacionalsocialismo, Alfred Rosenberg, en su obra titulada *El mito del siglo veinte* (*Der Mythos des zwanzigsten Jahrhunderts*, 1932), donde se explica que: “hay que prohibir los matrimonios entre alemanes y judíos (...) las relaciones sexuales, el estupro, etcétera, entre alemanes y judíos, hay que castigarlos ahora, según la gravedad del caso, con el decomiso de los bienes, la deportación, la pena de presidio y la muerte” (Müller, 2009, p. 135).

Más adelante, Arendt señala agudamente que el fin de los campos de concentración y exterminio, producto de los regímenes totalitarios, se centraba en la dominación total del otro, *ora* mediante el adoctrinamiento ideológico de las *formaciones de las élites*, *ora* mediante el terror imperante dentro del campo, cuyo régimen pretendía el dominio de los hombres a partir de la organización y establecimiento de *la pluralidad y la diferenciación de los seres humanos*. Las SS se encargaron de la administración de los campos, quienes evitaban o postergaban incesantemente la muerte de los prisioneros (Cf. Arendt, 2010, p. 589, 609). Asimismo, los campos se convirtieron en centros de entrenamiento en los que los hombres perfectamente normales eran preparados para llegar a ser miembros de pleno derecho de las SS. Por consiguiente, Arendt dice que los campos son pensados

no sólo para exterminar a las personas y degradar a los seres humanos, sino también para servir a los terribles experimentos de eliminar, bajo condiciones científicamente controladas, la misma espontaneidad como expresión del comportamiento humano y de transformar la personalidad humana en una simple cosa, en algo que ni siquiera son los animales; porque el perro de Pavlov⁶, que, como sabemos, había sido preparado para comer no cuando tuviera hambre, sino cuando sonara una campana, era un animal pervertido (Arendt, 2010, p. 590).

2.2. La narrativa concentracionaria: el musulmán

¿Qué función desempeña la narrativa concentracionaria? ¿Qué revela la narrativa concentracionaria respecto al horror de los campos de concentración? En su obra *La ausencia del testimonio* (2001), Mèlich analiza los relatos del *Holocausto*, o lo que es lo mismo, la narrativa concentracionaria, desde la finitud del ser humano, cuya existencia es arraigada a un *tiempo*, un *espacio*, y a una *historia* (p.89). El filósofo español argumenta que dicha narrativa no muestra una historia objetiva, impersonal o fría, sino, por el contrario, la singularidad a partir de cada narración concentracionaria que expresa la historia *como memoria*, *como experiencia*, sin un deber ser, sin límites. Para Mèlich, el relato o la narrativa concentracionaria, se convierte en la ausencia del testimonio, en grito, en vacío del que no está, moviéndose en un campo híbrido, entre la historia y la literatura, entre la memoria objetiva y la ficción, cuyo principal interés está enfocado en el *cómo* fueron vividos por las víctimas (Mèlich, 2001, p.31, 41). Además para el filósofo español, el lector ejerce “una ética de la memoria y una pedagogía del don inspiradas en la lectura

6 Iván Petrúvich Pávlov (1849-1936), fisiólogo ruso, desarrolló un método experimental para estudiar la adquisición de nuevas conexiones de estímulo-respuesta. Lógicamente, las que había observado en sus perros no podían ser innatas o connaturales de esta clase de animal, por lo que concluyó que debían ser aprendidas (en sus términos, condicionadas). Al ejecutar el experimento se hacía necesario familiarizar al perro con la situación experimental a vivir, hasta que no diera muestras de alteración, sobre todo, cuando se le colocaba el arnés y se le deja solo en una sala aislada. Se le practicaba una pequeña abertura o fisura en la quijada, junto al conducto de una de las glándulas salivares. Luego, se le colocaba un tubito (cánula) de cristal para que saliera por él la saliva al momento de activarse la glándula salivar. La saliva iba a parar a un recipiente de cristal con marcas de graduación, para facilitar su cuantificación. Posteriormente se hacía sonar el metrónomo (estímulo neutral), e inmediatamente después se presentaba comida al animal (estímulo incondicional), con un intervalo muy breve. Pavlov repitió la relación entre este par de estímulos muchas veces durante varias semanas, siempre cuando el perro estaba hambriento. Después, transcurridos varios días, hizo sonar solamente el metrónomo y la respuesta salival apareció al oírse el sonido, a pesar de que no se presentó la comida. Se había establecido una relación condicional entre la respuesta de salivar y el sonido que originalmente no provocaba la salivación. Se dice entonces que la salivación del perro ante la comida es una respuesta incondicional; la salivación tras oír la campana es una respuesta condicional que depende de la relación que en la historia del sujeto ha existido entre el sonido y la comida.

de los relatos de los supervivientes de los campos de exterminio, una ética y una pedagogía sensible” (p. 91). Citando a Paul Ricoeur, Mèlich analiza los relatos del Holocausto como una experiencia vivida del pasado, a partir del *testimonio del ausente* que es contado por el *superviviente*, y que éste cuenta al lector generándole la acogida, la irrupción, transformación e interpretación afirmando que:

La identidad narrativa se encuentra evocada y acusada por el otro, por el otro singular que puede estar presente (cara a cara) o ausente (como es el caso de la víctima que aparece en los relatos del Holocausto). Una *identidad narrativa* no es una unidad estable o sustancial, sino una unidad que se construye en la lectura del relato, en la respuesta, en la acogida del otro, de la ausencia del testimonio. La identidad narrativa del ser humano es un movimiento constante. Por la lectura y la interpretación la identidad no cesa de hacerse, de *des-hacerse*, *re-hacerse* (Mèlich, 2001, p. 51-52).

En su escrito *Los Narradores de Auschwitz* (2006, p. 9), Esther Cohen parte de una máxima: “*Vivir para contar*” apropiada por los *sobrevivientes* de los campos de concentración, tales como Imre Kertész, Jean Améry, entre otros y, especialmente, del escritor italiano Primo Levi, quien vuelve una y otra vez sobre la idea de sobrevivir para comunicar *lo que fue el infierno de ese lugar llamado Auschwitz*. Cohen considera a Levi como uno de los primeros sobrevivientes que relató de forma inmediata la experiencia del infierno nazi, y, por consiguiente, no permitió que Auschwitz cayera en el olvido (Cf. Cohen, 2006, p. 13). Más aún, Levi en una entrevista del 27 de enero de 1983, la cual tuvo lugar en el marco de una investigación sobre la *memoria de la deportación*, auspiciada por la Asociación Nacional de ex-Deportados (ANED), respondió a la pregunta por la escritura y la memoria lo siguiente:

Cuando uno escribe no cuenta toda su experiencia: hay un recorte, una selección, las cosas se organizan, como hace cualquier escritor. Entonces: *¿Qué ha eliminado usted en sus textos? ¿Qué recuerda haber dejado de lado?* La elección no ha sido consciente; he intentado transcribir lo más penoso, lo más pesado y a la vez lo más importante. Pero me parecía trivial introducir en *Si esto es un hombre* ciertos diálogos, ciertas conversaciones con compañeros y amigos, y por eso he dejado de mencionarlas —lo cual no significa que las haya olvidado—; de todos modos en *Lilít* están incluidos varios relatos... Aludo sobre todo a personajes, encuentros. Y me parecía ligero introducirlos en *Si esto es un hombre*. Sentía que el tema de la indignación debía prevalecer, era un testimonio casi jurídico y buscaba realizar una acusación, no para producir represalias, venganza o castigo, sino para conservar el testimonio. (...) *¿Al comienzo tuvo que escribir notas cuando estaba en el laboratorio [de química en el campo de Monowitz]?* Sí, esas notas que tome existieron, tenía un cuaderno de verdad, pero no superaron las veinte líneas. Sentía mucho miedo, escribir era extremadamente peligroso. El

hecho mismo de escribir se consideraba sospechoso. No era una cuestión de notas, sino de la voluntad de tomar notas, teniendo lápiz y papel a mano y queriendo transmitir a mi madre, a mí hermana, a los míos la experiencia inhumana que estaba viviendo: pero no había notas porque sabía que no hubiera podido conservarlas. Era algo materialmente imposible. *¿Dónde guardarlas, en que escondite? ¿En qué bolsillo?* No teníamos nada, nos cambiaban las sabanas sin cesar, nos cambiaban también las ropas, no había ningún medio de guardar nada. Sólo contaba con mi memoria (Levi, 2006b, p. 19).

Por consiguiente, Cohen considera a Levi como el hombre que ejerce un acto de justicia cotidiano que pasa, necesariamente, por la escritura, para narrar la experiencia del campo. Citando a Walter Benjamin respecto a la memoria, la escritora alude a Levi como el escritor que: “No sólo observo aterrorizado las ruinas del pasado, sino que cuenta, actúa, y transforma su relato en acción en la mejor tradición del contador de historias, en su narración siempre hay un consejo para quien escucha, una lección de vida” (Benjamin; citado por Cohen, 2006, p. 49). Sobre esta idea expuesta en el pensamiento de Benjamin, Cohen considera que lo justo para el sobreviviente está estrechamente unido a la narrativa ejercida a través de la escritura del horror y, por lo tanto, de su capacidad de relatar la violencia acaecida y la irracionalidad de lo vivido dentro de los campos de concentración (Cf. Cohen, 2006, p. 50).

En su obra *Lo que queda de Auschwitz* (2000), Agamben recoge por medio del testigo- sobreviviente —como fuente directa de relatar por medio de la escritura— lo que aconteció en los *lagers*: *lo intestimoniabile, el horror, la anulación de la vida*, que sólo puede ser descrita por aquellos que regresaron al *mundo de los hombres*. Para Agamben, lo que define al campo es, justamente, *la negación de la vida, que ni la muerte ni el número de víctimas agotan en modo su horror, que la dignidad ofendida no es la vida, sino la de la muerte* (Cf. p. 72). Agamben advierte una vez más la característica especial del régimen nazi, el cual consistió en la *fabricación de cadáveres*. Al respecto, el filósofo italiano, citando a Arendt, afirma que:

Antes de esto, decíamos: está bien, tenemos enemigos. Es perfectamente natural. *¿Por qué no habríamos de tener enemigos?* Pero lo de ahora era diferente. Era verdaderamente como si se hubiera abierto un abismo (...) Esto no debería haber pasado. Y no me refiero sólo al número de víctimas. Me refiero al método, la fabricación de cadáveres y todo lo demás. No es necesario que entre en detalles. Esto no tenía que haber pasado. Allí sucedió algo con lo que no podemos reconciliarnos. Ninguno de nosotros puede hacerlo (Arendt; citada en Agamben, 2000, p. 73).

Ejemplos claros de la barbarie se encuentran esbozados en la memoria de la FN- DIRP, quienes reportan las redadas en París, las cuales movilizaron a treinta mil personas, entre ellas cuatro mil niños, que serían llevados a los campos terminan-

do la mayoría en las cámaras de gas. Además, los campos de exterminio fueron verdaderos *centros de la muerte*, donde los deportados eran ejecutados muy pronto o enviados a la cámara de gas, con excepción de pequeños grupos de *indultados*, los cuales eran empleados en diferentes servicios, tales como: ejecutores de las cámaras de gas, hornos crematorios, selección de objetos y ropa de las víctimas (Cf. FNDIRP, 2005, p. 64, 96). La agonía de las víctimas estaba dirimida a largas horas de trabajo y de la interminable revista que se efectuaba en la mañana y en la noche, para dirigirse posteriormente a los barracones, húmedos y antiguos, aglomerados por gran número de personas, quienes se encontraban a merced de un colchón de paja y una manta para tres detenidos. Todos los hombres se encontraban vulnerables ante la enfermedad y la muerte prolongada (Cf. FNDIRP, 2005, p. 102, 104). En este sentido, en su escrito *La especie humana* (2001), Robert Antelme narra la degradación humana padecida dentro del campo:

Me he quitado la chaqueta y la camisa. Hace frío. Miro mis brazos, están muy delgados, están manchados de sangre. También la camisa está salpicada de sangre negra. La vuelvo del revés; largos regueros de piojos estrían el tejido. Aplasto. Los brazos se agotan a fuerza de permanecer así para despachurrar; la uñas están rojas. De vez en cuando me paro y miro la camisa: caminan despacio, tranquilos. Racimos grasientos de liendres bordean las costuras. Un ruido blando entre las uñas. Encarnizamiento de las manos que tratan de ir de prisa. No levanto los ojos. Casi todo el mundo aplasta. Echamos una bronca a un tipo que se pone delante de la puerta y tapa la luz del día. Siento deseos de tirar la camisa. Pero tendría que tirarlo todo, las mantas también, quedarme desnudo. Estoy desbordado. Todavía hay piojos andando por la camisa. Hay que volver a tomar carretilla. La paciencia ya no basta. Hay que tener fuerza para mantener los brazos doblados y aplastar. Ataco de nuevo. Los hay marrones, grises, blancos saciados de sangre. Me han absorbido. Uno puede ser derrotado por los piojos. Los brazos ya no tienen fuerza para aplastar. Ese simple movimiento repetido los agota. Con gusto abandonaría la camisa y me dejaría caer hacia atrás. Los cadáveres de los piojos me quedan pegados al tejido. Eso es lo que voy a volver a echarme sobre la espalda. Mi pecho está completamente lleno de picaduras. Las costillas sobresalen. En la cabeza también tengo piojos. En este momento se pasean por mi cuello. La gorra está llena. He vuelto a ponerme la camisa. Ahora me quito los pantalones y los calzoncillos; en la entrepierna, los calzoncillos están negros. Es imposible matarlos a todos. Los enrolló y los tiro por la puerta del vagón. Me quedo cerca de la puerta, con los muslos al aire; son violetas, granulados, ya no tienen forma; las rodillas son enormes como las de los caballos. Alrededor del sexo estoy plagado. Están colgados del vello. Me los arranco. Soy un nido, su calor, les pertenezco (Antelme, 2001, p. 270-271).

Con referencia a la *producción* de cadáveres, Agamben advierte en la narrativa concentracionaria no sólo el horror de los campos, *sino algo infinitamente escandaloso*:

“En Auschwitz no se moría, se producían cadáveres. Cadáveres sin muerte, no-hombres cuyo fallecimiento es envilecido como producción en serie” (2000, p. 74). La indignidad de la muerte tiene su lengua, su jerga, su nosografía y su situación límite, todo ello referenciado por la voz del testigo. Citando a Améry, Agamben analiza la figura de *der Muselmann* (el musulmán) en el *lager*: aquel prisionero que *“había abandonado cualquier esperanza y que había sido abandonado por sus compañeros y no poseía un estado de conocimiento que le permitiera comparar entre el bien y el mal, era un cadáver ambulante”* (Agamben, 2000, p. 41). De igual forma, Agamben investiga algunos significados designados para el término árabe *muslim*, con el que era denominado aquel hombre sometido incondicionalmente a la voluntad de Dios, entregado a un profundo fatalismo islámico. Otra explicación del término menos convincente para el filósofo italiano aparece registrada en la *Enciclopedia judaica*, en la voz *Muselmann*, utilizada en Auschwitz para corresponder con la actitud de los deportados: *“la de estar acurrucados en el suelo, con las piernas replegadas al modo oriental, con la cara rígida como una máscara”* (Agamben, 2000, p. 45-46). Apoyado en la lectura del sociólogo Wolfgang Sofsky, Agamben asegura que aunque el origen del término *Muselmann* no concuerde con su dialecto, se extendió por varios campos utilizando varios sinónimos para ello:

La expresión se utilizaba sobre todo en Auschwitz, de donde paso después a otros *lager*... En Majdanek esta palabra era desconocida y para distinguir a “los muertos vivientes” se empleaba la expresión de *Gamel* (escudilla); en Dachau se decía de otra forma, *Kretiner* (idiota); en Stuttoff, *kriüpel* (lisiado); en Mauthausen, *Schwimmer* (lo que se mantiene a flote haciendo el muerto); en Neuengamme, *Kamele* (camello o, en sentido translaticio, idiotas); en Buchenwald, *müde Scheichs* (es decir, entontecidos), y en el *lager* femenino de Ravensbruck *Muselweiber* (musulmanas) o *Schmuckstücke* (alhajitas o joyas) (Agamben, 2000, p. 45-46).

Bajo estos argumentos, el filósofo italiano asegura que los judíos en Auschwitz no morían como judíos, sino que su muerte se dilataba de una manera indigna. En su ensayo *Anatomía del Lager. Una aproximación al cuerpo concentracionario* (2000), el escritor Alberto Sucasas amplía aún más la narrativa concentracionaria con respecto a los campos de concentración, al considerar al *lager como una máquina de destrucción de la subjetividad, en la que el concentracionario se convierte en pura existencia somática, en carne desnuda, desarraigo del mundo, del hábito, de la lengua, de sus costumbres, de su identidad*. El régimen nazi impugnó la pertenencia de la especie reduciendo a los prisioneros a un trato indigno, propio de los dispositivos concentracionarios, los cuales se encargan de negar la humanidad (Cf. Sucasas, 2000, p. 198-199). Igualmente, Sucasas sostiene que los campos componen una figura de lo *(in)humano*; el cuerpo del concentracionario no le pertenece al prisionero, ya que es propiedad del *amo*, esto es, de las SS quienes son los nuevos dueños de los cuerpos. De esta manera, el concentracionario se convierte en un

cuerpo esclavo (Cf. p. 204). Análogamente, en *Si esto es un hombre*, Levi relata su estado dentro del campo:

Entonces por primera vez nos damos cuenta de que nuestra lengua no tiene palabras para expresar esta ofensa, la destrucción de un hombre. En un instante, con intuición casi profética, se nos ha revelado la realidad: hemos llegado al fondo. Más bajo no puede llegarse: una condición humana más miserable no existe, y no puede imaginarse. No tenemos nada nuestro: nos han quitado las ropas, los zapatos, hasta los cabellos; si hablamos no nos escucharán, y si nos escuchasen no nos entenderían. Nos quitarán hasta el nombre: y si queremos conservarlo deberemos encontrar en nosotros la fuerza de obrar de tal manera, que, detrás del nombre, algo nuestro, algo de lo que hemos sido, permanezca (Levi, 2006a, p. 47).

Del mismo modo, Sucasas cita a David Rousset, escritor francés y sobreviviente del campo de concentración nazi de Buchenwald, quien relata en su obra *Les jours*, lo siguiente:

El *lager* ocupa, por el contrario el primer plano, hasta adueñarse de todo el espacio de la experiencia: desnudez, incluso el cráneo (rasurado), apenas disimulada por un uniforme a rayas ("*registro físico*" de la realidad somática: harapiento, manchado de sangre (de la propia y la de los piojos aplastados) y otros fluidos corporales, con resto de comida y suciedad) y unos zuecos que torturan los pies y causan heridas siempre infectadas; suciedad, frío y fetidez; fatiga (estado permanente, más que ocasional) y enfermedad (si la distinción sano/enfermo todavía resulta aplicable al cuerpo concentracionario); heces y orina, cuya presencia constante es la irrisión de pudor civilizado; sed ("que importan los golpes y las torturas imaginables: lo esencial, beber") y (...) sobre todo, el hambre, nunca satisfecha por las miserables raciones de un alimento sin apenas poder nutritivo (Rousset; citado por Sucasas, 2000, p. 201).

En síntesis, Agamben advierte que el campo de concentración simboliza la forma más radical de producción de *nuda vida*, esto es, de mera vida dispuesta al control, administración y, finalmente, destrucción del poder jurídico-político. Los campos han demostrado en este tiempo la capacidad de reducir la vida a mera sobrevivencia biológica. El poder ya no se encarga, pues, de hacer morir y dejar vivir, sino de hacer sobrevivir: crea sobrevivientes. No se trata ahora de derramar la sangre, sino también, y más que nada de producir cadáveres que deambulan por los campos convertidos ahora en grandes urbes. En palabras de Agamben, los campos de concentración alemanes representan los lugares por excelencia de la producción de cadáveres, en los cuales los otros son transformados en algo que ni siquiera son los animales, porque, por lo menos, el perro de Pavlov comía cuando tenía hambre. La narrativa concentracionaria muestra, en cambio, cómo cientos de hombres y

mujeres son transformados progresiva y deliberadamente en *musulmanes*, cadáveres vivientes-ambulantes, hombres momia. En este sentido, los sobrevivientes revelan que la vida humana políticamente cualificada puede ser ahora transformada en mera vida, a través de las leyes, los guardias, la disciplina, el control, la tortura, la humillación, entre otros. La sobrevida de los testigos, los *musulmanes*, así como la desaparición definitiva de los hundidos, advierte, por lo tanto, sobre la necesidad de testimoniar acerca del horror, testimoniar la pérdida de confianza en el mundo, como una forma de denunciar el absurdo de la barbarie. “*Testimoniar por los apestados*”, por los “*excluidos*” u “*oprimidos*” como símbolo del sometimiento y la anulación de unos sobre otros implica redimirlos de los archivos judiciales, datos, documentos o estadísticas, como un ejercicio de verdad, justicia y además de resistencia y vigilancia frente a la barbarie. Levi, Semprún, Kertész, Antelme, al igual que cientos de cadáveres que yacen en la pila de escombros, hacen presencia ante sus semejantes para advertir que “*lo que está en juego es, pues, seguir siendo o no un ser humano, convertirse o no en un musulmán*”.

3. Conclusiones

La noción de *testigo* recoge una pluralidad de significados provenientes de distintas disciplinas, a saber: etimología griega y latina, derecho romano arcaico, ciencias políticas y sociales, humanidades, que a su vez dan paso a una pregunta central en el mundo contemporáneo: *¿Quién es el testigo?* Dicha noción puede entenderse, bien sea de un modo general, bien sea de un modo singular, ya que está refiriendo a la persona que puede confirmar algo, esto es, a quien inicia una disputa en favor de un poder legal, o el que posee conocimiento de una cosa para comprobar jurídicamente la veracidad de un hecho respecto a un litigio. Sin embargo, la noción de testigo no alude simplemente a quien comprueba algo en una controversia procesal, toda vez que avanza a la comprensión de quienes vivieron una experiencia de horror, haciendo presencia ante los demás para narrarla. De ahí que dicho término corresponda, igualmente, a la política y, más particularmente, a la filosofía y la ética. En efecto, a partir de la segunda Guerra Mundial y, especialmente, después del Holocausto, o lo que es lo mismo, de la *solución final* —tal como llamarían los nazis al exterminio del pueblo judío—, la filosofía y la literatura han centrado su atención en el lugar que ocuparía el testigo frente a los graves acontecimientos del totalitarismo europeo. Giorgio Agamben, por ejemplo, hará referencia al testigo aludiendo concretamente al *sobreviviente*, quien ha vivido una determinada realidad respecto a la cual se encuentra en condiciones de brindar un testimonio sobre él. De forma semejante, Jean Carles Mèlich escribirá sobre la *pedagogía del testimonio* como aquella que comunica una experiencia letal, sin la intención de performar al receptor sobre lo que se debe *decir, pensar o hacer*. Pero la voz del testigo sobreviviente se encuentra directamente en la literatura testimonial de Primo Levi, Jorge Semprún, Jean Améry, Paul Celan e

Imre Kertész, sólo por mencionar a los que hemos seguido, quienes reconocieron la necesidad de plasmar todo lo que padecieron en el cuerpo y el espíritu en razón de la barbarie, a través de la narrativa testimonial como medio para difundir aquello que otros no vivenciaron, pero que pueden comprender a partir del dolor de los demás. En este sentido, Agamben advierte que el campo de concentración constituye el paradigma ejemplar de la violencia ejercida por unos hombres sobre otros, convertidos ahora en *nuda vida*, esto es, en mera vida dispuesta al control, administración y, finalmente, destrucción mediante un poder amparado en el aparato jurídico-político.

Referencias

- Agamben, G. (2000). *Lo que queda de Auschwitz*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2006). *Homo Sacer, el poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.
- Améry, J. (2001). *Más allá de la culpa y la expiación*. Valencia: Pre-Textos.
- Antelme, R. (2001). *La especie humana*. Madrid: Arena Libros.
- Antón, J. (2007). El nobel ante el espejo. *El País*. 27 de septiembre de 2007. Disponible en: http://elpais.com/diario/2007/09/27/cultura/1190844005_850215.html
- Arendt, H. (2010). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.
- AA.VV. (s.f). *Diccionario de etimologías de Chile*. Disponible en: <http://etimologias.dechile.net/>
- Benveniste, E. (1969). *Vocabulario de las instituciones Indoeuropeas*. Madrid: Taurus.
- Castro, E. (2008). *Giorgio Agamben. Una arqueología del saber*. Buenos Aires: UNSAM & Jorge Baudino Eds.
- Celan, P. (2001). *Obras completas*. Madrid: Trotta.
- Cohen, E. (2006). *Los narradores de Auschwitz*. México: Lilmod & Editorial Fineo.
- FNDIRP (Federación Nacional de Deportados e Internados, Resistentes y Patriotas). (2005). *La deportación. El horror en los campos de concentración*. Barcelona: Editors S.A.
- Galindo, A. (2005). *Política y mesianismo en Giorgio Agamben*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Goldberg, J. (2009). "Auschwitz, un viaje a pie". *La ilustración liberal: Revista española y americana*, 39: 113-122.

- Kertész, I. (1998). *Un instante de silencio en el paredón*. Barcelona: Herder.
- Kertész, I. (2000). *Sin destino*. Barcelona, España: Círculo de lectores.
- Kertész, I. (2006). *Sin destino*. Barcelona, España: Acantilado.
- Kertész, I. (2007). *La lengua exiliada*. Madrid: Taurus.
- Levi, P. (2006a). *Trilogía de Auschwitz*. México: Océano.
- Levi, P. (2006b). *Deber de la memoria*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- Mèlich, J. (2001). *La ausencia del testimonio. Ética y pedagogía en los relatos del Holocausto*. Barcelona: Anthropos.
- Mèlich, J. (2002). *Filosofía de la finitud*. Barcelona: Herder.
- Mèlich, J. (2010). *Ética de la compasión*. Barcelona: Herder.
- Müller, I. (2009). *Los juristas del horror*. Bogotá: Librería Jurídica Álvaro Nora.
- Osorio, M. (1981). *Diccionario de ciencias jurídicas políticas y sociales*. Buenos Aires: Heliasta SRL.
- Reyes Mate, M. (2003). *Relato de un viaje por los campos de exterminio*. Barcelona: Anthropos.
- Sucasas, A. (2000). "Anatomía del Lager (una aproximación al cuerpo concentracionario)". *Revista Isegoria*, 23: 197-207.

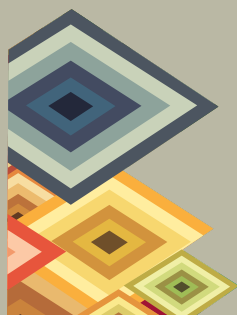


Universidad
Pontificia
Bolivariana

SU OPINIÓN



Para la Editorial UPB es muy importante ofrecerte un excelente producto. La información que nos suministre acerca de la calidad de nuestras publicaciones será muy valiosa en el proceso de mejoramiento que realizamos. Para darnos su opinión, comuníquese a través de la línea (57)(4) 354 4565 o vía e-mail a editorial@upb.edu.co
Por favor adjunte datos como el título y la fecha de publicación, su nombre, e-mail y número telefónico.



Esta composición examina distintos paradigmas filosóficos, históricos y políticos tanto modernos como contemporáneos, los cuales aluden a la necesaria presencia y justificación de una autoridad firme y severa que decida sobre los medios de protección del orden jurídico, y, en suma, sobre la vida de los miembros de la comunidad, desconociendo así las diferencias entre terror y derecho, arbitrariedad y ley, Estado y comunidad, democracia y totalitarismo. Bajo estas circunstancias, los ensayos contenidos aquí se esfuerzan por encontrar los límites a la fuerza, así como otras formas de alteridad jurídico-políticas. He aquí la tarea de todo pensamiento crítico sobre el derecho, esto es, en la revisión y la reinención de otros sentidos de lo jurídico distintos a la lucha y el abandono de los hombres y, en cambio, más próximos a la atención y el compromiso con los demás. De ahí la tarea de estudiar críticamente el origen, el sentido y los límites de los conceptos de fuerza y de derecho, y entre éstos y la justicia. En este sentido, la teología, la filosofía, la política a partir de Simone Weil, Hannah Arendt, Emmanuel Levinas, Jacques Derrida, Jean Paul Sartre, María Zambrano, Giorgio Agamben, Paul Ricoeur, Slavoj Žižek, entre otros, proponen, entonces, una justicia que no sólo excede la justicia distributiva y la justicia conmutativa, sino que se presenta de un modo verdaderamente inverso respecto a la imagen de la balanza que mantiene el equilibrio asimétrico entre los asociados: una justicia más allá del campo de los vencedores y más acá en las manos de los vencidos. Este presupuesto esencial de coexistencia social determina, a su vez, la imagen y el sentido que los ciudadanos otorgan al derecho, la libertad, la dignidad, la administración de justicia en general. Porque el orden jurídico-político y sus representaciones sociales, así como su eficacia dependen, únicamente, de las relaciones de cooperación que se establecen entre hombre y hombre. Este número cuenta con los aportes de los profesores Julia Urabayan (Universidad de Navarra, España), Jorge Casero (Universidad de Zaragoza), Enán Arritea Burgos (Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín), Adriana María Ruiz Gutiérrez (Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín), Sandra Milena Varela Tejada (Colegio Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín).

ISBN: 978-958-764-289-6



9 789587 642896

