

Políticas de la intimidad

Ensayo sobre la falta de excepciones

José Luis PARDO

La hipótesis que subyace a las líneas que siguen es simple y nada novedosa: Ciudad e intimidad son conceptos mutuamente irreductibles pero radicalmente inseparables; allí donde no hay política, no puede haber en sentido estricto intimidad; y allí donde la intimidad está amenazada, estas amenazas expresan una crisis del espacio civil. Sin embargo, esta distinción-solidaridad entre Ciudad e intimidad no puede confundirse con –ni superponerse a– la distinción “clásica” de lo público y lo privado: cuando sucede esta confusión (como a menudo en algunas filosofías contemporáneas), lo político tiende a identificarse con los abusos totalitarios del poder (y, por tanto y como es peor, se hace difícil diferenciar entre Estados totalitarios y Estados de Derecho) y la “defensa de la intimidad” queda subsumida en una equívoca y perversa pretensión de imperio de lo privado sobre lo público (que tiende a hurtarnos la distinción entre el “Antiguo régimen” y el Estado moderno). Quisiera, en consecuencia, mostrar algunas de las aporías que se derivan de esta confusión en el pensamiento de algunos autores contemporáneos y elaborar un modelo (de raíz lingüística) de relación entre poder e intimidad que pudiera permitir soslayar algunas de ellas¹.

¹ Como se notará inmediatamente, la motivación directa de este escrito procede de la

1. Poder e intimidad: lugares comunes

Como tantas veces se ha observado, el vocablo “poder” encierra una ambigüedad: puede referirse tanto a la *potentia* como a la *potestas*. En la medida en que *potentia* designa preferentemente una “fuerza” natural, la potencia no puede tener más límite que, como hubiera dicho Spinoza, otra potencia igual o superior. Lo que significa que el imperio de una potencia no puede serlo sino sobre potencias desiguales, inferiores. Al contrario, el poder político parece mejor designado en la acepción de *potestas*, puesto que la potestad implica necesariamente una limitación que no es (o no es necesariamente) natural. Así, por ejemplo, el estadio hobbesiano de naturaleza sería un puro enfrentamiento de potencias, mientras que el estado social implica el reconocimiento de unas potestades (derechos, libertades) dentro de unos límites y de acuerdo con reglas aceptadas. El soberano de Hobbes ejerce su poder hasta un límite –los confines del espacio público–, más allá del cual no tiene potestad para actuar, legislar ni juzgar. El espacio así exceptuado es el espacio privado, en donde reside la inalienable potencia que, de modo excepcional, no está sometida al poder político (potestad). Por ello, el espacio público es necesariamente un espacio de iguales (iguales en potestad), mientras que en el espacio privado impera la potencia (por ejemplo, en la Polis antigua, la potencia del *pater familias*, ejercida por superioridad natural –es decir, no por un pacto que confiera una potestad legítima– sobre sus desiguales –inferiores– la mujer, los hijos y los esclavos). El carácter excepcional de la privacidad se manifiesta en el hecho de que, en su interior, el jefe de familia puede, excepcionalmente, matar a sus hijos, a su mujer o a sus esclavos sin que ello constituya homicidio. Esta soberanía privada es un modelo reducido de la pública: sí, como decía Carl Schmitt, soberano es aquel que puede declarar el estado de excepción, entonces la soberanía es aquello que, excepcionalmente, puede suspender toda potestad y convertir la Ciudad en un espacio privado (la Casa del Déspota) para el ejercicio de la pura e ilimitada potencia: cuando el Rey manda ejecutar a alguien que ha atentado contra su vida, sobre el reo no pesa la acusación de homicidio, sino de parricidio, y el Rey, convirtiendo por un momento la Ciudad en su Casa,

lectura del ensayo de Giorgio Agamben *Homo sacer*, citado a continuación, que tiene la virtud de ser uno de esos libros que obligan a pensar e incluso a escribir.

le castiga como un padre castigaría a un hijo que le hubiera deshonrado (sin tener que dar explicaciones a sus subordinados o a sus vecinos). Así que, en este modelo, es la soberanía pública la que se erige sobre la base de la privada, extendiendo el derecho privado a ejercer sin límites la potencia sobre los naturalmente inferiores.

Estos inferiores, por su parte, no pueden calificarse meramente de inhumanos (como lo prueba, en el seno de la Polis, la problematización ética de la conducta del varón adulto hacia los jóvenes, del padre hacia los hijos o del esposo hacia la esposa, así como del dueño hacia sus esclavos): aunque el matarlos (bajo ciertas circunstancias) no constituya homicidio, como no lo es matar a un animal, los desiguales señalan una paradójica forma de *animalidad específicamente humana*. Al carecer de lugar en el espacio público, no podemos decir de ellos que “sólo tienen espacio privado” porque, al contrario, en la Polis sólo tienen acceso al espacio público quienes tienen un dominio privado (los varones adultos libres). El esclavo, la mujer o el hijo no *tienen* vida privada; como mucho, *son* la vida privada de otro (sobre esto, véase más adelante). A este género de vida, que no es privado ni público, y que constituye la forma peculiarmente humana de ser animal, lo llamaremos en este escrito *intimidad*. La *intimidad carece de existencia política: parece vivir en una relación directa e inmediata con el poder, pero no con el poder político (potestas), de cuyo ámbito está excluida, sino con la potencia “salvaje” de la naturaleza, la fuerza del déspota doméstico o del soberano público. Y vive en una relación de absoluta vulnerabilidad. El poder de “declarar el estado de excepción” es, por tanto, el poder soberano de dejar a todos los súbditos en la intimidad, de despojarlos absolutamente de todo derecho positivo.*

Y ello significa que, en estas definiciones tradicionales (que remiten todas ellas a la soberanía arcaica o al Antiguo Régimen), el poder político (la *potestas*) es pensado como una auto-limitación, una auto-suspensión o una auto-represión del poder natural (*potentia*), suspensión de la que nace la paz civil (el orden jurídico-normativo de las leyes de la Ciudad). Que es, por tanto, una paz amenazada, puesto que debe su existencia a esa suspensión (que sólo puede pensarse como graciosa y gratuita) de la potencia natural: la posibilidad de una “suspensión de la suspensión” (la declaración del estado de excepción, ya sea en términos de guerra o de fiesta) está siempre *potencialmente* presente en la Ciudad, para recordarle su dependencia, en esos espacios exceptuados en donde sólo

rige el ejercicio desnudo de la potencia y en los cuales, por su parte, la “paz doméstica” depende sólo de que el déspota mantenga suspendida su potencia absoluta sobre sus súbditos. Tanto los “códigos de honor” de las aristocracias como la “ética de la medida” y la moderación característica de la Polis antigua se explican por esta condición: el “arte de gobernar” (tanto la Casa como la Ciudad) consiste en saber contener la *potentia* para dejar ser a la *potestas*, a la paz civil o al orden doméstico. El buen soberano es el que se contiene de hacer todo aquello que puede (cualquier cosa a cualquiera de sus súbditos), así como el buen jefe de familia es el que no despliega la mortífera *potentia* que le confiere su autoridad natural. La intimidad permanece, pues, implícita o reprimida (representada como actualidad tan sólo por esos “seres excepcionales” que son los niños, las mujeres y los siervos, a los que se añaden en algunos casos los extranjeros), en la misma medida en que permanece implícita y reprimida la potencia soberana (el estado de excepción). Ahora bien, desde este punto de vista, la *potentia* y su correlato, la privacidad, son lo auténtico (originario, primario), mientras que la *potestas* y su correlato, la “vida pública” son lo inauténtico (derivado, secundario): la Ciudad es una mera fachada o una coartada para el ejercicio libre de la potencia. Las *ocasiones excepcionales* son, pues, para quienes viven en este régimen, *ceremonias de autenticación* (el soberano se juega la autenticación de su potencia en la guerra, el padre de familia en la rebelión de su Casa, el Capitán del Barco en el motín), y la ética de la contención, del honor y de la medida, es la ética de la autenticidad, de la espera y del abandono.

2. Primera aporía: la revolución negada

En un libro que puede considerarse en muchos sentidos como una historia de las formas políticas de la modernidad², Michel Foucault eligió deliberadamente comenzar con la descripción de lo que podríamos llamar *el último episodio* del Antiguo Régimen, en lugar de hacerlo, como las historias políticas clásicas, con el *primer episodio* del Nuevo Régimen (la decapitación del Rey). La escena es conocida: se trata del suplicio de

² *Vigilar y Castigar*, trad. cast. A. Garzón, Ed. Siglo XXI, México, 1976.

Damiens, condenado a ejecución pública bajo el cargo de *parricidio*. Todo en la escena es *excesivo*: hay un lujo en la crueldad, en el tormento, un lujo en el espectáculo en el cual el poder soberano ostenta su fuerza imperativa y exorbitante. En esa sobreabundancia protocolaria del suplicio se adivina la atmósfera de excepción en la cual se representa el drama del poder. No se trata de un acto de justicia ordinaria sino de un acontecimiento raro y singular, y el carácter excepcional del evento viene subrayado por el hecho de que la ejecución pública conleve, oficial o extraoficialmente, lo que podríamos llamar “el estado de fiesta” de la Ciudad, es decir, un estado en el cual la actividad civil ordinaria queda *suspendida* mientras dura la ejecución. Aunque Damiens esté formalmente sufriendo el castigo que la ley le impone, el ensañamiento minucioso y el clima de desorden ambiente indican que, tras el *ius puniendi* del poder político actúa otra fuerza mucho más poderosa, y es ese suplemento de fuerza lo que convierte la ejecución en un hecho extraordinario. En los trabajos preparatorios de esta investigación³, Foucault había buceado en los motivos que dan a esa escena su aire de excepcionalidad, mostrando que lo que tiene lugar en ella no es sino (aunque pautado, ritualizado y, en cierto modo, secularizado y velado) *un acto de guerra* condensado en la forma de un combate singular, de un *duelo*, de un enfrentamiento *cuerpo a cuerpo entre el soberano y su enemigo*, aunque este enfrentamiento sea necesariamente desigual (como desigual es, en general, cualquier relación entre el soberano y sus súbditos), pues el cuerpo *real* del soberano está constituido por todos los “órganos” del Estado, que son sus miembros, mientras el reo no tiene, para resistir el ataque, otra cosa que la fuerza que sus músculos, sus nervios o sus huesos oponen al descoyuntamiento y a la disección. Encontramos aquí, pues, esa primera clase de “política de la intimidación” a la que nos acabamos de referir, y que sólo puede escenificarse en el dominio privado (la guerra del déspota contra su enemigo es una guerra privada) como un enfrentamiento entre la *potentia* ilimitada y excepcional y la intimidación desarmada y desnuda.

¿De dónde procede esa *fuerza extraordinaria* que el monarca despliega en esa ocasión particular, y que es algo más que la simple fuerza de las leyes políticas? ¿Qué es lo que legitima al soberano para ejercerla, para

³ Véase *La verdad y las formas jurídicas*, trad. cast. E. Lynch, Ed. Gedisa, Barcelona, 1980.

desbordar toda norma jurídica y declarar ese “estado de fiesta” durante el cual las leyes ordinarias de la Ciudad quedan suspendidas? Provenza de donde provenza, sea cual sea su origen, el hecho de que se trate de algo excepcional nos enseña que, durante el resto del tiempo (los “días laborables”), la *actividad civil normal* es posible únicamente porque esa inmensa potencia está, como antes decíamos, suspendida, retenida, aplazada. Y, puesto que la realización o la suspensión de tal fuerza exorbitante no dependen sino de la voluntad del Rey, ello significa, primero, que la Ciudad debe su existencia a la *gracia* del soberano y, segundo, que el soberano se encuentra en *estado de guerra* con la Ciudad. “Pues la guerra no consiste sólo en batallas, o en el acto de luchar, sino en un espacio de tiempo en el cual la voluntad de disputar en batalla es suficientemente conocida... Pues así como la naturaleza del mal tiempo no está en un charrón o dos, sino en una inclinación hacia la lluvia de muchos días en conjunto, así la naturaleza de la guerra no consiste en el hecho de la lucha, sino en la disposición conocida hacia ella, durante todo el tiempo en el cual no haya seguridad de lo contrario”⁴.

No confundamos, pues, la guerra con el batallar, ni siquiera el estado de guerra con la guerra misma. “Allí donde existen personas que no disponen de... autoridad a quien recurrir para que decida en el acto las diferencias que surgen entre ellas, esas personas siguen viviendo en un estado de Naturaleza. Y en esa situación se encuentran, frente a frente, el rey absoluto y todos aquellos que están sometidos a su régimen”⁵. Eso no impide, sin embargo, que en tal estado haya un orden civil, mediante el cual “pueden los súbditos indudablemente apelar a la justicia, y hay jueces que deciden las disputas e impiden cualquier acto de violencia entre los propios súbditos, es decir, de unos súbditos contra otros”⁶. Pero ese orden civil depende, como acabamos de sugerir, de que el soberano mantenga suspendida la efectucción actual de la guerra, es decir, de que el soberano no actualice como guerra total (estado de terror) o como batalla parcial la potencia que mantiene suspendida sobre la sociedad civil. Así pues, podríamos decir que el Monarca absoluto está permanentemente en

⁴ Th. Hobbes, *Leviatán*, trad. cast. A. Escotado, Editora Nacional, Madrid, 1979, pp. 224-225, cursiva mía.

⁵ J. Locke, *Segundo Ensayo sobre el gobierno civil*, trad. cast. A. Lázaro Ros, Ed. Aguilar, Madrid, 1980, págr. 90.

⁶ *Ibid.*, págr. 93.

guerra *potencial* contra todos sus súbditos (y contra los demás hombres), y que sólo en ocasiones excepcionales –como la ilustrada por el suplicio de Damiens– *actualiza* esa potencia. El hecho de que la actualización de la potencia soberana suspenda las leyes de la sociedad civil (el “estado de fiesta” impuesto por las ejecuciones públicas, así como por cualquier acto solemne del monarca), y de que la continuidad normal de las actividades civiles sólo sea posible porque la actualización de la potencia permanece suspendida, revalida tácitamente la tesis de Hobbes: “la guerra impide el Estado, el Estado impide la guerra”⁷. El estado de guerra no persigue únicamente la lucha, sino también (y acaso más exactamente) la no-lucha, “la guerra no tiene necesariamente como objeto la batalla... batalla y no-batalla son el doble objeto de la guerra, según un criterio que no coincide con la ofensiva y la defensiva..., la Idea pura [de guerra] sería exactamente la de una máquina de guerra que no tiene por objeto la guerra, y que mantiene con la guerra una relación sintética *potencial* o suplementaria”⁸.

Pero, al volver la página de *Vigilar y Castigar* en donde se narran las desdichas de Damiens, el soberano ha desaparecido. El orden monótono del reglamento de un centro de reclusión para delincuentes juveniles sustituye al espectáculo fastuoso del poder soberano. Los prisioneros allí encerrados no aparecen ya bajo la aureola maldita del parricida, que al fin y al cabo es el título de gloria de un enemigo del tirano, sino como sujetos que han sido condenados por una sentencia penal completamente ordinaria, y que lo han sido no por levantarse en rebeldía contra el tirano, sino por faltar a la palabra dada a todos sus conciudadanos al firmar el pacto social. Sin embargo, ¿no debería haber en la prisión también un clima de *excepción*? ¿No están los reclusos –a diferencia del resto de los ciudadanos– privados de libertad? ¿No están *exceptuados* de la situación normal de la que disfrutaban todos los demás miembros de la sociedad? Nada en la descripción de Foucault permite imaginar tal cosa: no se respira la excepción sino que, al contrario, se tiene la impresión de encontrarse en la mayor cercanía posible con respecto a la norma, a la normalidad. Y, con-

⁷ Pierre Clastres, “Arqueología de la violencia”, en *Investigaciones en antropología política*, trad. cast. E. Ocampo, Ed. Gedisa, Barcelona, 1981, p. 215.

⁸ G. Deleuze y P.-F. Guattari, “Tratado de nomadología: la máquina de guerra”, en *Mil Mesetas*, trad. cast. J. Vázquez y U. Larraceleta, Ed. Pre-textos, Valencia, 1988, pp. 359-431, cursiva mía.

forme avanza la lectura, la primera impresión se confirma: el isomorfismo de la cárcel con el taller fabril, el cuartel militar, el hospital clínico y la escuela primaria parece sugerir la perversa conclusión de que la situación de los presos no es excepcional, de que es la situación normal en la cual, de un modo u otro, se encuentran en su totalidad las capas inferiores de la sociedad y, virtualmente, la totalidad de la ciudadanía. Si en la primera escena el Antiguo Régimen aparecía como aquel en donde ninguna falta es legítimamente punible (pues las leyes penales carecen de legitimidad al no estar fundadas sobre el consentimiento voluntario sino sobre un “derecho de guerra”), pues, por así decirlo, *todavía no existía el Estado* (recordemos la fórmula de Clastres: “la guerra impide el Estado”), en esta otra parece ocurrir que cualquier acto puede ser una falta legítimamente punible pues, por así decirlo, *ahora ya sólo existe el Estado*; y si, como seguía diciendo Clastres, “el Estado impide la guerra”, ya no es posible de ningún modo *hacer la guerra* a este estado de normalidad legítima. Pero, como resulta evidente, allí donde todo es normal, nada lo es en realidad; allí donde todo es Estado, *no hay en verdad Estado*. Quizá por eso, la última página del libro cita un texto fourierista en el cual la Ciudad decimónica por excelencia (“He aquí el plano de vuestro París puesto en orden”) es descrita como... “la guerra encarnizada de todos contra todos”. Y las últimas palabras de Foucault son inequívocas:

“En esta humanidad central y centralizada, efecto e instrumento de relaciones de poder complejas, cuerpos y fuerzas sometidos por dispositivos de ‘encarcelamiento’ múltiples, objetos para discursos que son ellos mismos elementos de esta estrategia, *hay que oír el estruendo de la batalla*”⁹.

Hemos pasado, pues, *de la guerra a la guerra*. O aún peor. Pues si la guerra *potencial* del soberano contra su pueblo sólo se actualizaba en ocasiones *excepcionales*, al normalizarse todas las excepciones lo excepcional (el combate) se convierte en normal, y la guerra –no en forma de guerra total, como en los estados de terror propios de las Dictaduras totalitarias, sino en forma de mil batallas locales y dispersas– es el estado *actual* y permanente de la sociedad. Allí donde el castigo se reduce a vigilancia, toda vigilancia se convierte en un castigo. La deslegitimación de la cárcel

⁹ *Op. cit.*, p. 313-314, cursiva mía.

que resulta de todo ello es una deslegitimación vacía y sin alternativas (“En el límite, no existe siquiera la alternativa ‘prisión u otra cosa distinta de la prisión’”). He aquí, pues, otra “política de la intimidad”, que sin embargo se diferencia de la anterior menos de lo que podría esperarse, pues en ella también hallamos esa presión directa de la potencia sobre la intimidad que nos indica que el poder político está secretamente apoyado en un inconfesable régimen de dominación privada.

Pero, como señalábamos al principio, en este tránsito “de la guerra a la guerra” Foucault nos hurta deliberadamente una escena. Entre 1755 (fecha de la ejecución de Damiens) y 1838 (fecha del reglamento de Faucher para la cárcel de delincuentes jóvenes) está 1789. Y el olvido no puede ser casual: Damiens es un regicida, y a nadie podría pasarle desapercibido que, poco más de veinte años después de su suplicio, haya tenido lugar, con idéntica escenografía, otra ejecución en la cual, esta vez, los papeles del Rey y del regicida estaban invertidos. La sustracción de este capítulo ha de tener un fuerte sentido simbólico; parece queremos decir: *la revolución no ha tenido lugar*¹⁰. Ciertamente, el papel más bien discreto que los ideales del 89 desempeñan en el libro de Foucault está justificado por el hecho manifiesto de que su propósito era mostrar que estos ideales no tuvieron más que un breve momento de gloria, y que fueron en seguida suplantados por los mecanismos insidiosos de la sociedad disciplinaria. Esto permitiría hacer una lectura *ilustrada* de *Vigilar y Castigar*, como si el objetivo del libro hubiese sido denunciar el olvido de los ideales ilustrados y proporcionar un *fundamento histórico* a la crítica de los dispositivos que corrompen y obstaculizan tales objetivos. Pero eso habría hecho de Foucault un “reformista”, y eso es algo que nunca quiso ser. Al contrario, la fascinación literaria que sobre él ejercían esos personajes *desmesurados* como Damiens, Pierre Rivière o sus “hombres infames”, así como la fascinación personal que sintió en los años sesenta, al ver cómo los jóvenes estudiantes tunecinos se enfrentaban a la represión policial en un duelo desesperado y –como Damiens– “a cuerpo limpio”, su compromiso político con el movimiento de los reclusos en cárceles fran-

¹⁰ “En el fondo, a pesar de las diferencias de época y de objetivos, la representación del poder ha permanecido acechada por la monarquía. En el pensamiento y en el análisis político, aún no se ha guillotinado al rey”, *La voluntad de saber*, trad. cast. U. Guiñazú, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1978, p. 108.

cesas, que él mismo explicó arguyendo que tal movimiento tenía el carácter de una *sublevación*, todo ello nos habla más bien de una vocación *revolucionaria* (sobre la cual insistiría en los años 70) que su obra, en cierto modo, niega. *Pero la negación de la revolución termina convirtiéndose en una revolución negativa*, término que muy bien podría caracterizar al Foucault de *La voluntad de saber*, libro con el cual se situó en su punto más extremo de ruptura con lo que podríamos llamar “la tradición emancipatoria” derivada de las Luces; y no es un simple azar que esto ocurriese en un texto que inauguraba una *Historia de la sexualidad* en la cual esas relaciones entre poder e intimidación alcanzarían su grado más extremo e insoportable, y en la cual las relaciones que Foucault interroga son, acaso como siempre, las relaciones entre Lenguaje e intimidad.

3. Segunda aporía: la negación del terror

Giorgio Agamben, en un libro recientemente vertido al castellano¹¹, ha señalado una perplejidad con respecto al libro que da comienzo a esa historia foucaultiana de la sexualidad. ¿No es sorprendente que un autor cuyo trabajo intelectual está todo él dominado por la exposición de una “lógica del encierro”, desde la *Historia de la Locura* hasta *Vigilar y Castigar*, no haya dedicado prácticamente ningún espacio a reflexionar sobre los campos de concentración? Ciertamente, Foucault nunca ha sido historiador del siglo XX, pero su falta de reflexión acerca de este “gran encierro” parece una invitación a hacer *como si* la segunda guerra mundial *no hubiese tenido lugar* y, por tanto, tampoco el fascismo. Y la sustracción de este capítulo es al menos tan sintomática como la elipsis de la Revolución Francesa. Para comprender esto último y eliminar toda ambigüedad es preciso restituir al relato los fotogramas que faltan en la secuencia (la “escena” de la Revolución Francesa y el cuadro de los totalitarismos del siglo XX), y poner en claro los motivos de coherencia interna que se esconden tras su “sustracción”. Por de pronto, es evidente que –sea o no deliberado–, el efecto (retórico o escenográfico) que la supresión *precisamente de esos dos capítulos que faltan* en este relato, es, en el primer caso, la difuminación de las diferencias entre el antiguo régimen y el

¹¹ G. Agamben, *Homo Sacer*, trad. cast. A. Gimeno, Ed. Pre-textos, Valencia, 1999.

Estado de derecho (lo que antes llamamos “el paso de la guerra a la guerra”, afirmado por la aparente identidad entre la primera y la última página de *Vigilar y castigar*, o por la afirmación de *La voluntad de saber* de que aún no se ha guillotinado al Rey) y, en el segundo, la debilitación de la distinción entre totalitarismo y democracia representativa.

En su disertación final, Agamben atribuye el hecho de que Foucault parezca no haber atendido, “como habría sido legítimo esperar, a lo que puede considerarse como el lugar por excelencia de la biopolítica moderna: la política de los Estados Totalitarios del siglo XX”, a la enorme “dificultad de este problema” (*op. cit.*, pp. 152-153). Esta explicación no parece en absoluto suficiente, y quizá la imposibilidad de dar una explicación suficiente obedece al hecho de que al relato de Agamben, si bien el haber introducido la escena de los regímenes totalitarios le ha permitido –yendo más lejos que en sus obras anteriores– una relativa “neutralización” de las aporías políticas derivadas de tan clamorosa ausencia, le sigue faltando, como al de Foucault, el capítulo de 1789; y las razones por las cuales Auschwitz estaba ausente del relato foucaultiano son, en última instancia, las mismas por las cuales 1789 está ausente del relato de Agamben (y del de Foucault).

Pero vayamos primero a la elipsis que denuncia Agamben pero cuyas razones no alcanza a vislumbrar. En el medio intelectual francés, y en el medio específico en el que Foucault se había formado como escritor (la revista *Critique*), la reflexión sobre la sexualidad es inseparable del nombre de Bataille. En el texto más directamente dedicado a este problema¹², Bataille colocaba la sexualidad en un terreno aconfesional y ateamente religioso, para sostener la idea de que el erotismo es el lugar sagrado en donde el hombre se relaciona con la Prohibición que le hace humano mediante la *transgresión*:

“Si observamos la prohibición nos sometemos a ella, dejamos de tener conciencia de ella. Pero experimentamos, en el momento de la transgresión, la angustia sin la cual la prohibición no sería tal: es la experiencia del pecado. La experiencia conduce a la transgresión acabada, a la transgresión lograda que, manteniendo la prohibición, la mantiene *para disfrutar de ella*. La experiencia interior del erotismo requiere, en el que la vive, una sensibilidad tan

¹² *El erotismo*, trad. cast. T. Vicens, Ed. Tusquets, Barcelona, 1979.

*grande para la angustia, que funda la prohibición, como para el deseo que conduce a infringirla*¹³.

Lo que antes he llamado “la tradición emancipatoria” no sale, por tanto, bien parada en el discurso de Bataille: “el erotismo, convertido [por el cristianismo] en pecado, sobrevivió mal a la libertad de un mundo que ya no conoce el pecado” (p. 179). De hecho, sólo puede sobrevivir en términos de abyección y *gracias a ella*. Si la Prohibición nos hace humanos, la indiferencia ante ella deshumaniza, animaliza, degrada. Y esta degradación (la de la prostitución más baja y miserable, carente de toda vergüenza) es lo único que mantiene vivo el “espíritu de la transgresión”, pues toda persona no-degradada experimenta, mediante la sexualidad, un contacto con la abyección que equivale a la transgresión sagrada de la Prohibición; esta persona “se considera del lado de los espíritus fuertes, pero antes que perder el sentido de la prohibición primordial, sin la cual no hay erotismo, recurre a la violencia de los que niegan toda prohibición, toda vergüenza, y no pueden mantener esa negación más que en la violencia” (p. 193). De nuevo, pues, encontramos el lugar de la intimidad (la animalidad humana) vinculado con esa extraña relación que hasta ahora habíamos denominado “suspensión” o “excepción”, pero cuya naturaleza está mucho mejor descrita en esa fórmula que Bataille denomina “transgresión lograda”.

De esta conclusión de Bataille, como de la descripción que Foucault hace de las sociedades disciplinarias, no puede decirse que sea incorrecta (sino más bien todo lo contrario), pero sí que es enormemente inquietante y perturbadora, sobre todo si –como haremos a continuación– interrogamos su trasfondo político.

3.1. *La parte maldita*

La noción de *transgresión* ocupa el centro indiscutible del pensa-

¹³ *Op. cit.*, p. 56, cursiva de Bataille. Esta operación que “levanta la prohibición sin suprimirla” es identificada por Bataille –obviamente, con la mediación de Kojève (*Vid. Introduction à la lecture de Hegel*, Ed. Gallimard, 1947, trad. cast. Ed. La Pléyade, Buenos Aires)– con la *Aufhebung* hegeliana. Esta identificación nos parece, por razones que más adelante expondremos, incorrecta; pero, al margen de la discusión con Hegel, se trata de la fórmula que mejor resume –y esta es la paradoja del asunto– esa política de la intimidad que caracteriza el dominio privado del déspota.

miento de Bataille, en el cual aparece muy a menudo como la violación de la que podría considerarse como la “Prohibición esencial”, el interdicto del asesinato. Esta posición de Bataille forma parte, como es bien sabido, de un movimiento de gran calado en Francia, movimiento que podríamos calificar como de “revalorización de lo sagrado”, y que se ordena en torno al *Collège de sociologie sacré* en cuya órbita encontramos, en los años treinta, además de al propio Bataille, a Michel Leiris, a Roger Caillois, a Pierre Klossowski y (después) a Maurice Blanchot y a Walter Benjamin.

Así pues, Bataille, escritor de lo sagrado, escribe en y de un mundo del cual está desapareciendo el sentido de la transgresión, un mundo des-sacralizado que se torna cada vez más indiferente a la Prohibición, un mundo cuya única experiencia de lo sagrado se debe a las “clases miserables” (no a la clase trabajadora: “estoy pensando” —escribe Bataille— “en lo que Marx llamaba *lumpenproletariado*”), a los excluidos y marginados sociales. De nuevo, la animalidad específicamente humana. Y, en la medida en que la Prohibición —que sólo se experimenta en la angustia ambiguamente gozosa de la transgresión y en el irrefrenable deseo de infracción— es lo que separa al hombre del mundo animal, lo que hace que el *homo sapiens* se eleve por encima del nivel del *homo faber*¹⁴, la pérdida del sentido de la transgresión supondría, de acaecer totalmente, la violación absoluta de la Prohibición (su levantamiento sin restricciones, sin mantenimiento alguno) y, en consecuencia, el retorno al estado de naturaleza, la inmersión completa del hombre en la *mera animalidad* (aunque fuese bajo la máscara del *animal laborans*, cuya victoria fue ya registrada por Hannah Arendt en *La condición humana*). Quizá esto sirva para hacernos comprender el interés de algunos intelectuales alemanes por este círculo “sagrado”, y el hecho de que Heidegger considerase a Bataille como “la mejor cabeza de las que piensan en Francia”: la reflexión que acabamos de resumir acerca del vértigo ante la posible animalización de la especie por reducción a la animalidad laboral no está lejos de las refle-

¹⁴ Este es el tema de un fructífero diálogo entre Bataille y Blanchot: véase, por parte de Bataille, “Las lágrimas de eros” (ed. Póstuma de Jean-Edem Hallier y Phipippe Sollers, en *Tel Quel*, trad. cast. A. Drazul, Ed. Signos, Córdoba [Argentina], 1968, reed. Ed. Tusquets), y *La peinture préhistorique*, Ed. Skira, París, 1955; de Blanchot, entre otros textos (y específicamente sobre la transgresión), “El nacimiento del arte”, trad. cast. J.A. Doval, en *La risa de los dioses*, Ed. Taurus, Madrid, 1976, pp. 9-17.

xiones del propio Heidegger en la “Carta sobre el humanismo” o en la “Superación de la metafísica”, en donde aparece en el horizonte del nihilismo cumplido la figura del hombre como *bestia de labor*¹⁵. En cierto modo –y esto era aún más patente en otros intelectuales no lejanos de Heidegger, como Ernst Jünger o Carl Schmitt– el “olvido de lo sagrado” y el “olvido del ser” formaban, en los años treinta, un curioso *eje franco-alemán*.

En el siguiente capítulo de la historia europea, esta alianza amistosa se convertiría en tragedia. La reflexión sobre ese episodio ha sido más bien escasa (lo cual explica, entre otras cosas, que el libro de Víctor Farías sobre Heidegger alcanzase en Francia el eco que alcanzó), y esta es una de las razones que han impedido a los estudiosos notar las continuidades (aunque transformadas) del *pathos* de lo sagrado desde los años treinta a los años sesenta. En *La Voluntad de saber*, Foucault se muestra enormemente despectivo con respecto a la temática de la transgresión, la Prohibición y lo sagrado¹⁶; pero esto sucede ante todo porque estos temas, a través de la escuela de Lacan, se habían convertido en objeto de apropiación por parte del psicoanálisis estructuralista, con el cual Foucault había roto tácitamente desde su *Historia de la Locura en la época clásica*, y expresamente desde su “adhesión” a las tesis *anti-edípicas* de Deleuze y Guattari. Pero, en un nivel completamente reelaborado, la presencia de esta problemática y su peso argumental en la arquitectura de las obras “mayores” de Foucault son importantísimos.

En primer lugar, así como Bataille describía un mundo del cual esta-

¹⁵ “La metafísica piensa al hombre desde la animalidad..., pero debe quedar claro que con ello queda el hombre abandonado al reino de la esencia de la animalidad... aunque se le adjudique una diferencia específica” (Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, trad. cast. R. Gutiérrez, Ed. Taurus, Madrid, 1970, pp. 18-19); “la bestia de labor se abandona al vértigo de sus fabricaciones, para destrozarse a sí misma, para destruirse y caer al abismo de la Nada” (*Ensayos y Conferencias*, trad. cast. E. Barjau, Ed. Del Serbal, Barcelona).

¹⁶ Temática con la que había mantenido una constante proximidad en sus “años de formación”, durante los cuales sus referencias a Bataille, Blanchot, Klossowski o Leiris son permanentes, por no mencionar el hecho de que fue el encargado de prologar las *Obras completas* de Bataille en Gallimard, participando en el “Homenaje” que la revista *Critique* rindió a Bataille con un “Prefacio a la transgresión” (la mayor parte de estos textos, recogidos en francés en la compilación *Dits et écrits*, dirigida por F. Ewald y D. Defert, pueden leerse en castellano en el primer volumen de las *Obras esenciales* de Foucault publicado por Paidós, “Entre filosofía y literatura”, anotado y traducido por Miguel Morey).

ba desapareciendo el sentido de la transgresión, de la fiesta y de la Prohibición sagrada, Foucault –con mucha más aspereza– describe un mundo del cual está desapareciendo el sentido de la excepción (que es precisamente lo que se ha esfumado en la transición de la escena de Damiens a la del “Reglamento” de Faucher), el mundo de la normalización. En *La voluntad de saber*, la insistencia de Foucault en que hay que renunciar a pensar el discurso sobre el sexo “en términos de ley, prohibición, libertad y soberanía...se trata de pensar el sexo sin la ley”¹⁷, esa insistencia no es una expresión de censura o de abandono con respecto a las tesis de Bataille, sino una extrema radicalización de las mismas. Podemos decirlo de este modo: en la medida en que la sexualidad se vacía del sentido sagrado de la transgresión y pierde su relación con una Prohibición que no es en absoluto la del poder político¹⁸, en la medida en que se “libera” del último vínculo que mantenía con el Interdicto –la noción cristiana de “pecado de la carne”–, en esa misma medida la des-sacralización es aprovechada por los nuevos micropoderes para instaurar una medicalización, una psiquiatrización y una psicologización, una judicialización y una policialización, una mercantilización y una espectacularización de la sexualidad que, ahora, Foucault inscribe en el conjunto de dispositivos de apropiación del “poder sobre los cuerpos” cuya descripción había iniciado en *Vigilar y Castigar*. O, en menos palabras: la des-sacralización del cuerpo corre paralela a su politización, dejando de ser el escenario de la excepción –el combate singular del hombre desnudo (Damiens) frente al poder soberano–, para convertirse en el lugar de la norma y de la normalización. “Esos mecanismos de poder son, en parte al menos, los que a partir del siglo XVIII tomaron a su cargo la vida de los hombres, a los hombres como cuerpos vivientes... el hombre moderno es un animal en cuya política está en entredicho su existencia como ser vivo” (*La voluntad de saber*, cit., pp. 109 y 173): la política moderna es bio-política. Esta presión directa del poder sobre la vida (y sobre aquello que

¹⁷ *La voluntad de saber*, op. cit., pp. 110-111.

¹⁸ “No digo que la prohibición del sexo sea una engañifa, sino que lo es trocársela en el elemento fundamental y constituyente a partir del cual se podría escribir la historia de lo que ha sido dicho sobre el sexo en la época moderna” (*ibid.*, pp. 19-20), es decir, la engañifa consiste en pensar que hay un Poder (político) en el origen de la Prohibición y que, por tanto, la “liberación de la prohibición” será una liberación política, que es exactamente lo que advertía Bataille en las primera páginas de *El erotismo*.

constituye el modelo de la más íntima proximidad entre el cuerpo y el alma), que sólo es posible mediante esa des-sacralización que entrega la intimidad desnuda en manos de las disciplinas micropolíticas que se apropian del cuerpo social, esta nueva vulnerabilidad de los cuerpos des-sacralizados que los expone a la acción inmediata de los micropoderes de un modo antes inimaginable, arroja a los individuos y a las poblaciones hacia la *mera animalidad* “natural” entrevista por Bataille como extremo peligro o destino infernal de la secularización ilimitada, y presenta a las ciencias humanas como técnicas de control de la bestia de labor. He aquí, pues, de nuevo, la misma nefasta “política de la intimidad”.

En segundo lugar, no habrá que insistir demasiado para advertir que la sugerencia de Bataille, en el sentido de que sólo los más cruelmente marginados y excluidos sociales conservan “el último vínculo” con lo sagrado, con aquello que permitiría a la vida “resistir” a esa politización omnipresente, desempeñó un papel crucial en lo que podríamos llamar la “elección de objeto” (teórico) por parte de Foucault (su ocupación con los alienados, los enfermos, los condenados y los psicópatas obedece al “guiño” de Bataille hacia el mundo –de resonancias rimbaudianas– de los “asesinos”, la “baja prostitución” y el “lumpenproletariado de la época de Marx”). Y también esto basta (aunque no sea el todo de la motivación) para explicar la seducción que sobre Foucault ejerció el “movimiento de sublevación” de los presos por mucho que, ya en *Vigilar y castigar*, había advertido en contra de la “lírica de los desposeídos”¹⁹. Como antes hemos indicado, ni Bataille ni Foucault defienden una “perspectiva emancipatoria”, no están sugiriendo que los presos, o los locos, o el lumpenproletariado deban desempeñar el papel que las teorías revolucionarias emancipatorias atribuyen al proletariado: al contrario, estos grupos marginados contienen *la negación de la revolución* o, si se prefiere decir de este modo, son “el negativo” (en sentido fotográfico) de la escena emancipatoria de la Revolución Francesa que Foucault “pasa por alto” en su historia de la

¹⁹ “El lirismo de la marginalidad puede muy bien encantarse con la imagen del ‘fuera de la ley’, gran nómada social que merodea en los confines del orden dócil y amedrentado, pero no es en los márgenes, y por un efecto de destierros sucesivos, como nace la criminalidad, sino gracias a inserciones cada vez más compactas, bajo unas vigilancias cada vez más insistentes, por una acumulación de las coerciones disciplinarias” (*Vigilar y Castigar*, ed. cit., p. 308). La advertencia parece diseñada *avant la lettre* contra las especulaciones de Deleuze y Guattari en *Mil Mesetas*.

política moderna, son lo que niega la Revolución en el doble sentido de que constituyen una objeción viva contra ella y de que ella es la tendencia a “suprimirlos”; Foucault muestra *el negativo de la revolución* en la escena del panóptico generalizado, ese negativo cuya “versión positiva” es la emancipación del género humano con respecto al poder del monarca absoluto dramatizada en la ejecución de Luis XVI. Por lo tanto, su intención no es la de denunciar la “insuficiencia” de la Ilustración ni la de proponer que las Luces incluyan e iluminen también esas “zonas grises” que constituyen las comisarías de policía, las cárceles, los hospitales públicos, las escuelas estatales, las fábricas industriales o los cuarteles militares, porque *si esa oscuridad desapareciera ya no habría posibilidad alguna de “salvación”* (el sentido de la Prohibición se habría perdido por completo, del mismo modo que, para Bataille, si desapareciese el mundo de la “baja prostitución” el hombre no-degradado no tendría ya modo alguno de relacionar el sexo con la transgresión). Este es el sentido de nuestra anterior afirmación de que “la negación de la revolución engendra una revolución negativa”: Foucault niega toda “posibilidad revolucionaria” (en el sentido ilustrado-emancipatorio), mostrando que todo movimiento de –por ejemplo– los reclusos encarcelados encaminado a “liberarse de la Prohibición”, en la medida en que profundiza la des-sacralización, no es más que una ocasión excelente para que el poder “micro-físico” haga un nuevo progreso en su tendencia a la apropiación total de la vida y de los cuerpos de los individuos; pero, al mismo tiempo, esta negación de la revolución sugiere una suerte de “revolución negativa”, una “política negativa de la intimidad” (que sólo puede pensarse como un motín, una sublevación o una insurrección sin objetivo alguno): el obstinado mantenimiento de un elemento irreductible, no integrable, no normalizable, *heterogéneo*, el elemento negativo *no positivizable, no susceptible de ser* (de nuevo, también en el sentido fotográfico) *revelado*, la parte maldita, lo sagrado. De esta “posición negativa”, frecuentemente malentendida y ridiculizada por los enemigos de la “filosofía francesa”²⁰, hay que decir que constituye uno de sus mayores méritos y, al mismo tiempo,

²⁰ Así, por ejemplo, es fácil tacharla de posición *nihilista* (por la opacidad de sus “resultados”), pero lo confuso de esta acusación se pone de manifiesto si reparamos en que justamente aquellos que defienden la “total eliminación” de lo sagrado son, a su vez, considerados *nihilistas* por quienes defienden la posición mencionada.

uno de sus factores más siniestros (si se quiere extraer de ella rendimientos políticos)²¹.

3.2. El desmentido

Un modo pertinente de examinar este problema es observar un curioso denominador común. La noción de soberanía que maneja Agamben en la obra antes citada es, explícitamente, la expuesta por Carl Schmitt en su célebre *Teología política*, que ya fascinó a Walter Benjamin en su ensayo sobre el drama barroco²² y que, sin duda por esta vía –Agamben es el *curatore* de la edición italiana de las obras de Benjamin–, ha llegado hasta el autor de *Il linguaggio e la morte*. La definición de Schmitt (recordemos: *es soberano quien tiene poder real –efectivo– para declarar el estado de excepción*) basta, probablemente, para devolvernos en un solo impulso a la escena del suplicio de Damians. La concepción de la soberanía alojada en esa definición no solamente corresponde al Antiguo Régimen, sino que manifiesta un carácter indiscutiblemente *arcaico*. En ella, la expresión “estado de excepción” está tomada en una acepción “teológico-política” que tiende a dotarla de un significado absolutista: la excepción significa (en palabras del propio Agamben) *la suspensión del derecho positivo*²³. “Estado de excepción” viene a querer decir, en estas condiciones, *retorno*

²¹ Me he ocupado de algunas de estas aporías en el artículo “Máquinas y componentes” (*Foucault y lo político*, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, en preparación), que en cierto modo forma una unidad argumental con el presente texto.

²² Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Munich-Leipzig, 1922 (trad. cast. F.J. Conde, en *Estudios Políticos* de C. Schmitt, Madrid, Cultura Española, 1941). Benjamin cita a Schmitt en su *Ursprung des deutschen Trauerspiels* (Shurkamp, Frankfurt a.M., 1963, trad. cast. J. Muñoz Millanes, *El origen del drama barroco alemán*, Ed. Taurus, Madrid, 1990), en el siguiente contexto: “Quien manda está ya predestinado a detentar poderes dictatoriales si es que la guerra, la rebelión u otras catástrofes provocan el estado de excepción” (pp. 50-51). En 1930, Benjamin escribió una nota de gratitud a Schmitt, que se hace eco de ella en su artículo “Sobre el carácter bárbaro del drama shakespeariano”, incluido en *Hamlet oder Hecuba. Der Einbruch der Zeit in das Spiel*, J.G. Cotta’sche, Stuttgart, 1985, trad. cast. R. García Pastor, Ed. Pretextos, Valencia, 1993, pp. 51-55.

²³ Claro está que este sentido “absolutista” no es el del Derecho contemporáneo: así, por ejemplo, la Constitución Española de 1978 –que atribuye esta potestad al Gobierno– no solamente impone requisitos estrictos en lo que se refiere a la duración y al ámbito territorial del estado de excepción, sino que prohíbe expresamente la disolución de las

al Estado de Naturaleza, pero no retorno absoluto: la operación es exactamente la que Bataille describe en términos de *transgresión*, “levanta la prohibición sin suprimirla” (pues la ley sigue vigente una vez que se acaba la fiesta), y se trata de una operación que no podemos caracterizar como *Aufhebung*, pero tampoco como *Verdrängung* (en el sentido en el cual Freud –y el propio Hegel, precisamente para referirse, en la *Enciclopedia*, a lo sagrado!– utilizaba este término, es decir, como represión [*refouement*, desplazamiento])²⁴. El acto por el cual el soberano se realiza como tal (actualiza su potencia), esa “transgresión lograda que, levantando la prohibición, la mantiene *para disfrutar de ella*” es más bien la *Verleugnung*, el “desmentido” o la “inadvertencia” con los cuales el psicoanálisis caracteriza la operación *privada* de la perversión. Y este acto de transgresión perversa, como antes hemos sugerido, es esencialmente el asesinato *impune*: “El impulso del hombre soberano hace de él un asesino... la soberanía es esencialmente el rechazo a aceptar los límites que el miedo a la muerte aconseja respetar para asegurar generalmente, en la paz laboriosa, la vida de los individuos. El asesinato no es el único medio de recuperar la vida soberana, pero la soberanía va siempre unida a la negación de los sentimientos que la muerte impone. La soberanía exige la fuerza de violar... la prohibición que se opone al asesinato; requiere también aceptar el riesgo de morir”²⁵. El estado de excepción es, pues, sin duda alguna, el estado de guerra total que Hobbes distinguía de las batallas particulares. Si admitimos, pues, el orden mítico de los acontecimientos, que Agamben comparte con Schmitt, según el cual el estado social nace de la suspensión de las leyes de la naturaleza, el estado de excepción equivaldría a la *suspensión de la suspensión*. Y si admitimos, con Agamben, que “la excepción es la forma *originaria* del derecho”, estaremos admitiendo

Cámaras en esta situación jurídica, garantiza la continuidad de todos los poderes constitucionales del Estado y señala la vigencia del principio de responsabilidad del Gobierno y de sus agentes mientras se prolongue dicha situación, además de que declara, también explícitamente, la imposibilidad de suspender durante el estado de excepción los derechos que amparan a los detenidos, incluyendo la asistencia de un abogado durante las diligencias policiales (Cfr. Arts. 116 y 55).

²⁴ Vid. Félix Duque, “La profanación técnica de Dios”, en *Lo santo y lo sagrado*, Ed. Trotta, Madrid, 1993, pp. 213 ss.

²⁵ Georges Bataille, “Ce que j’entends par souveraineté”, *Oeuvres complètes*, Ed. Gallimard, Paris, 1976, Vol. VIII, trad. cast. P. Sánchez y A. Campillo, *Lo que entiendo por soberanía*, Ed. Paidós, Barcelona, 1996, pp. 84-85.

sin más que la fundación de la Ciudad es la actualización de una potencia *natural*, que el territorio en el cual es posible distinguir entre lo legal y lo ilegal (el territorio normalizado de la vida civil) *depende de* –en el sentido literal de que “pende de”, de que está “suspendido de”– un acto de violencia pre-político e injustificable, no susceptible de legitimación social ni conforme a derecho. Porque –y este es el segundo elemento esencial de la definición de Schmitt–, el poder del soberano no es únicamente el poder de declarar el estado de excepción, como si fuese una instancia legitimada para ello por un ordenamiento jurídico, y no ocupase en ese ordenamiento más que el lugar del mecanismo oportuno: el soberano es el que *decide* cuándo la situación fáctica puede ser considerada excepcional, ejerciendo así la facultad de un juicio supremo e inapelable (un juicio final, pues tras él todas las instancias jurídicas quedan suspendidas). En este sentido escribía el mismo Schmitt que “para crear derecho, [la autoridad] no necesita tener derecho”. Lo que Agamben llama *la paradoja de la soberanía*²⁶ consiste, pues, en que el fundador de la Ciudad, el fundador del Derecho y de las normas legales, no puede pertenecer (al menos plenamente) a la Ciudad ni estar sometido a sus leyes, dado que la fuerza de su creación es una *fuerza de la naturaleza*²⁷. Y el lugar específico que el fundador de la Ciudad ocupa por su acto fundacional es, siempre según Agamben, el lugar de *lo sagrado*, entendiendo por tal no una condición derivada de rituales o creencias religiosas, sino estrictamente el *tópos* caracterizado por una ambigüedad constitutiva, indiscerniblemente social-natural. Se trata, pues, de la fundación sagrada efectuada por un Déspota absoluto que ejerce su función en virtud de su cualidad de *jefe natural*. Si el estado de excepción goza de este privilegio en la definición

²⁶ “Yo, el soberano, que estoy fuera de la ley, declaro que no hay un afuera de la ley” (Agamben, op. cit., p. 27).

²⁷ “Quien puede mandar, quien por naturaleza es ‘señor’, quien aparece despótico en obras y gestos... ¡Qué tiene que ver él con contratos! Con tales seres no se cuenta, llegan igual que el destino, sin motivo, razón, consideración, pretexto, existen como existe el rayo, demasiado terribles, demasiado súbitos, demasiado convincentes, demasiado ‘distintos’ para ser ni siquiera odiados. Su obra es un instintivo crear formas, imprimir formas, son los artistas más involuntarios, más inconscientes que existen...” (Nietzsche, *La genealogía de la moral*, trad. cast. A. Sánchez Pascual, Ed. Alianza, Madrid, 1972, parágr. 17, p. 98). También Heidegger, en *El origen de la obra de arte*, relaciona la fundación de Estados con la obra del artista y habla a propósito de ambos de un “salto originario” (*Ur-Sprung*).

de Schmitt, es porque es el estado de fundación de la Ciudad, porque la Ciudad es fundada desde la excepción, quedando así sometida (aunque sólo sea en casos excepcionales) a la autoridad natural del Caudillo, autoridad que se apoya a su vez en su condición de *ser excepcional*.

Restituyamos, pues, el orden de los acontecimientos: Agamben tiene la impresión de haber descubierto, en la figura del *homo sacer* (aquel a quien es posible matar sin cometer homicidio), no sólo “el primer paradigma del espacio político de Occidente”, sino la clave gracias a la cual “los propios códigos del poder político pueden revelar sus arcanos”²⁸, pero esta impresión podría deberse al hecho de que, al compartir con Schmitt la definición de soberanía y al encontrarla “vigente” en los Estados totalitarios del siglo XX, se produce un espejismo de continuidad inalterable que, sin embargo, se derrumba en cuanto caemos en la cuenta de que lo que más bien sucedió es que Schmitt fue explícitamente a buscar una definición de soberanía *no-moderna* en el modelo de los imperios arcaicos y del orden mítico. Vistas las cosas desde este espejismo –que, una vez más, consiste en eludir el capítulo de 1789–, parece, efectivamente, como si la revolución ilustrada no hubiese tenido lugar, como si hubiésemos pasado “de la guerra a la guerra”; y parece así no por casualidad, sino porque *la argumentación de Schmitt está hecha precisamente para eso*, para eliminar las diferencias entre democracia y dictadura, entre Estado totalitario y Estado de Derecho, entre liberalismo y fascismo, para rechazar (como si nunca hubiese existido) el procedimiento democrático *como fundamentación de la ley, para sustituir la legitimación racional de las normas por la aclamación hipnótica de las masas*. La mayor parte de quienes compartieron y comparten con Schmitt esta definición, comparten también con él lo que podríamos llamar un “prejuicio anticonvencionalista aristocrático”, que forma parte de la superstición (sobre lo cual véase más adelante), y que pretende descalificar la versión de la fundación de la Ciudad mediante un contrato (Schmitt utiliza despectivamente el término *Gesetz* para aludir a esta ley pactada), oponiendo a esa escena del contrato (que no considera irreal, pero sí secundaria o derivada) la escena

²⁸ No sólo sería “el más inmemorial de los *arcana imperii*”, sino además “la estructura originaria de la estatalidad. Porque la insuficiencia de la crítica anarquista y marxista del Estado ha sido precisamente la de no haber ni siquiera entrevisto esta estructura y haber así omitido expeditivamente el *arcanum imperii*” (Agamben, *op. cit.*, pp. 16, 18 y 22).

“originaria” del Jefe Natural que funda un Estado personificando la voluntad soberana de la Nación mediante una “fuerza de ley” (*Rechtskraft*) superior a todo contrato²⁹, procedente de la naturaleza, y que no tardaría en ejercer la función de justificación con respecto a la autoridad del *Führer*. Sin embargo, las tesis de Schmitt no son, como se sabe, un caso aislado. Forman parte de lo que podríamos llamar una “olcada nostálgica” de la *soberanía arcaica* que, *ciertamente como un fantasma*, recorre Europa desde finales del siglo XIX, y que hunde sus raíces en la aguda crisis de legitimación de la “soberanía nacional” (aunque esta crisis nos parezca hoy irrisoria en comparación con la que actualmente sufrimos) correlativa a los grandes movimientos de internacionalización provocados por la expansión del capitalismo. Se trata de una desconfianza generalizada hacia el pacto civil (que ahora aparece como algo incapaz –por falta de ejecutoriedad, por ser siempre discutible y reformable– de fundar el vínculo social) que cristaliza en un *pathos* de la autenticidad (la autenticidad de la comunidad de sangre o de la “igualdad de estirpe” invocada por Schmitt, frente a la banalidad, la homogeneidad y la cotidianeidad de la sociedad civil “burguesa”) que la fina sensibilidad de Adorno para el arcaísmo detectó inmediatamente en Heidegger y que Levinas, no sin una pizca de santa malicia, define en palabras implacables, sacando a la luz los atributos del Déspota:

“En la antropología de *Sein und Zeit*... no está presente la filosofía del intercambio comercial, en la que se confrontan los deseos y las preocupaciones de los hombres y de la que el dinero... es la medida que hace posibles la igualdad, la paz y el ‘justo precio’... Pensada a partir de la yoidad, la autenticidad debe permanecer pura frente a toda influencia posible, sin mezcla, sin deuda alguna, lejos de todo lo que pudiera comprometer el carácter no-intercambiable, la unidad del yo de la ‘yoidad’. Se trata de un yo a quien hay que preservar de la banalidad vulgar del pronombre indefinido ‘se’, con el cual el yo se arriesga a degradarse, incluso si el vehemente desprecio que inspira su

²⁹ Agamben adhiere a este “prejuicio anti-convencionalista” al sostener que “La vida humana se politiza solamente mediante el abandono a un poder incondicionado de muerte. *Más originario que el vínculo de la norma positiva o del pacto social es el vínculo soberano que... no es... sino una desligadura; y lo que esta desligadura implica y produce - la vida desnuda, que habita en la tierra de nadie entre la casa y la ciudad - es... el elemento político originario*” (*op. cit.*, p. 118, cursiva mía).

banalidad mediocre puede extenderse de inmediato a la justicia común en el carácter universal de la democracia. Recientemente he sabido que el filósofo Adorno denunciaba ya este lenguaje de la autenticidad. Tal lenguaje expresa, sin embargo, una ‘nobleza’, la nobleza de la sangre y de la espada. Comporta asimismo otras amenazas para una filosofía sin vulgaridad... en este existir-hasta-la-muerte, en este *estar-en-la-muerte*, la lucidez de la angustia accede a la nada sin evadirse de ella en la vanidad del miedo. Autenticidad originaria sin más en la cual, según Heidegger, se disuelven o se liberan todas las ‘relaciones con los demás’ y en la cual se interrumpe el sentido del *estar-ahí*: temible autenticidad. Ya se ve lo que yo rechazaría de todo ello...”³⁰

Pero no sólo en Heidegger (quien tiene muchas más defensas que Jünger o Schmitt contra esta enfermedad). Tras asistir, con Horkheimer, a algunas de las sesiones del *Collège de Bataille*, Adorno le escribe a Benjamin que ha percibido en Roger Caillois “una fe en la naturaleza de tipo anti-histórico, hostil al análisis sociológico y en realidad criptofascista, que en último término conduce a una comunidad de sangre a medio camino entre lo biológico y lo imaginario”. Pero es que Bataille, nada sospechoso de simpatizar políticamente con el fascismo, había visto en su ascenso precisamente esa existencia *heterogénea* que luego identificaría plenamente con la estructura de lo sagrado³¹, y había considerado equivalentes el Estado liberal y el Estado fascista, compartía la concepción de lo político de Carl Schmitt³², admitía que el desarrollo de esa *heteroge-*

³⁰ E. Levinas, “El otro, la utopía y la justicia”, en *Entre Nosotros*, trad. cast. Ed. Pre-textos, Valencia, 1993, p. 274.

³¹ “Los caudillos fascistas pertenecen indiscutiblemente a la existencia heterogénea. Opuestos a los políticos demócratas, que representan en sus países la banalidad inherente a la sociedad *homogénea*, Mussolini o Hitler aparecen inmediatamente con el relieve de los *enteramente otros*. Cualesquiera sean los sentimientos que provoca su existencia actual en tanto que agentes políticos de la evolución, es imposible no ser conscientes de la *fuera* que los sitúa por encima de los hombres, de los partidos e incluso de las leyes: *fuera* que destruye el curso regular de las cosas, la homogeneidad apacible pero fastidiosa e impotente para mantenerse por sí misma... Considerada no en cuanto a su acción exterior, sino en cuanto a su origen, la *fuera* de un caudillo es análoga a la que se ejerce en la hipnosis. El flujo afectivo que le une a sus partidarios... es función de la conciencia común de poderes y de energías cada vez más *violentos*, cada vez más *desmedidos*, que se acumulan en la persona del jefe y que en él se presentan indefinidamente disponibles” (G. Bataille, “La structure psychologique du fascisme”, *Oeuvres complètes*, Ed. Gallimard, París, 1970, Vol. I, trad. cast. P.Guillem, Ed. Pre-textos, Valencia, 1993, pp. 18-19).

neidad se presentaba debido a las insuficiencias de la *homogeneidad* (es decir, del contrato social), concedía de hecho que “toda esperanza les está negada a los movimientos revolucionarios que se desarrollan en una democracia” y, aunque distinguía las formas imperativas de lo sagrado (la heterogeneidad del fascismo) de sus formas subversivas, pretendía extraer del fascismo una lección para el movimiento obrero (“El hecho del fascismo... basta para mostrar lo que es posible esperar de un recurso oportuno a fuerzas afectivas renovadas”), y fundar la revolución en esas fuerzas sagradas aplicadas al proletariado (a quien en 1933 sí consideraba como la forma subversiva de lo sagrado de cuya “angustia liberadora” debería surgir un nuevo régimen distinto de los totalitarismos fascistas y soviéticos, pero también de las democracias parlamentarias liberales): en completo acuerdo con el orden mítico, anunciaba Bataille “el momento en que una amplia convulsión oponga, no exactamente el fascismo al comunismo, sino formas imperativas radicales a la profunda subversión que sigue persiguiendo la emancipación de las *vidas humanas*” (obsérvese la referencia a la “vida” y el paralelismo con la oposición entre fascismo y comunismo que tan a menudo utilizaba Benjamin). De nuevo, pues, tanto en el problema como en la “solución”, nos enfrentamos a la misma (funesta) “política de la intimidad”. Y, aunque sería demasiado fácil condenar estas especulaciones bajo la rúbrica de un generalizado “asalto a la razón”, lo que nos impide este gesto simple es el hecho de que, en 1922, Lukács afirmaba el derecho del proletariado a la revolución (y, por consiguiente, a la Dictadura, a la soberanía, al estado de excepción), no ciertamente en virtud de su pureza de sangre, pero sí debido a que, tras la “dimisión” de la burguesía, era la única *clase pura* (lo que para Lukács equivale a “destinada a dominar”) de la sociedad moderna³³.

Así pues, Agamben tiene razón cuando encuentra los mismos arcanos de la soberanía en los imperios arcaicos y en 1933 (porque precisamente

³² Así lo subraya Antonio Campillo, quizá con una excesiva dependencia de las ideas de R. Esposito, en su excelente introducción a la edición castellana de este texto que, por cierto, aunque lleva por título *El estado y el problema del fascismo*, no incluye ningún texto de Bataille llamado de ese modo, sino uno titulado “El problema del Estado” (era el Estado, más que el fascismo, lo que constituía un problema para Bataille).

³³ “La burguesía y el proletariado son las únicas *clases puras* de la sociedad burguesa” (G. Lukács, *Historia y consciencia de clase*, trad. cast. M. Sacristán, Ed. Grijalbo, 1969, reed. Ed. Orbis, 1985, p. 104).

en 1933 se había recurrido “anacrónicamente” a los imperios arcaicos para intentar deslegitimar la democracia), pero la “continuidad histórica” del modelo contenido en el orden mítico es más bien una ilusión óptica derivada del hecho de haberse saltado, en su relato, la Revolución Ilustrada. Pero no nos adelantemos. Por de pronto, hemos visto ya las razones por las cuales Foucault no pudo considerar los campos de concentración en su historia de los encierros. Su secreta dependencia de la lógica transgresional del orden mítico le impedía sacar a la luz esa imagen sin ver en ella el rostro más siniestro de esa misma y perversa lógica que gobernaba su propio discurso. Al añadir el capítulo de los totalitarismos, Agamben ha encontrado exactamente el punto en el cual esa lógica transgresional de la soberanía perversa se torna insostenible, y tiene que romper amarras con las filosofías de la “potencia”.

“Hasta que una ontología de la potencia nueva y coherente (más allá de los pasos que han dado en este sentido Spinoza, Schelling, Nietzsche y Heidegger) no sustituya a la ontología fundada sobre el principio del acto y de su relación con la potencia, seguirá siendo impensable una teoría política sustraída a las aporías de la soberanía... Por eso es tan arduo pensar una ‘constitución de la potencia’ íntegramente emancipada del principio de soberanía... Sería preciso, más bien, pensar la existencia de la potencia sin ninguna relación con el ser en acto –ni siquiera en la forma extrema del bando y de la potencia de no ser–, y el acto no como cumplimiento y manifestación de la potencia –ni siquiera en la forma del don de sí mismo o del dejar ser. Esto supondría, empero, nada menos que pensar la ontología y la política más allá de toda figura de relación, aunque sea esa relación límite que es el bando soberano... La soberanía es, precisamente ‘esta ley más allá de la ley a la que estamos abandonados’, es decir el poder autopresupuesto del nómos, y sólo si se llega a pensar el ser del abandono más allá de toda idea de ley... se podrá decir que se ha salido de la paradoja de la soberanía, hacia una política liberada de cualquier bando... Por esto mismo, es preciso mantenerse abiertos a la idea de que la relación de abandono no es una relación, que el estar juntos del ser y del ente no tiene la forma de la relación... ahora se mantienen sin relación”³⁴.

4. Tercera aporía: “una nueva política”

³⁴ *Homo Sacer*, op. cit., pp. 62, 66, 80 y 81.

Cuál sería esa “nueva política” cuya necesidad anuncia Agamben no es cosa que se pueda deducir de esas indicaciones, pero sí sabemos que, aunque no pueda restaurar aquel viejo orden, tendrá que encontrar, de acuerdo con su relato, un equilibrio al menos similar al que los griegos habrían logrado entre *bios* y *zoé*. Agamben comparte con Heidegger (y con muchos otros, sin duda) una posición que privilegia lo que podríamos llamar *lo griego* (aunque no se trate tanto de la mentalidad de la Grecia antigua históricamente observada cuanto del resultado de siglos de elaboración de su imagen por parte de los filósofos e historiadores de la filosofía) con respecto a cualquier otra perspectiva, tendiendo a considerar que muchas de las *desgracias* del occidente contemporáneo pueden explicarse como el fruto de la tergiversación, el mal entendimiento y el olvido de ese *sentido griego* cuya decadencia comenzaría ya con el imperio de la cultura latina y se agudizaría en la modernidad³⁵. Es quizá este prejuicio lo que inclina a Agamben a una relativa *salvación* de la Polis griega con respecto al vicio del que acusa a la política occidental en general (la politización de la vida). La “sabiduría” griega consistiría en haber separado nítidamente el plano de lo bio-lógico-político del plano de lo zoo-fónico-económico, impidiendo así la *fatal* relación entre vida (natural) y política (la funesta “política de la intimidad”).

En un estudio ya clásico³⁶, Marcel Detienne identificaba *el nacimiento de la función de soberanía* en la Grecia micénica con la asunción, por parte de los reyes humanos, de los rasgos míticos de Nereo, “el Anciano del mar”³⁷, rasgos que comportan el hecho de que “por virtud propia, el rey favorece la fecundidad del suelo y de los rebaños... el rey es un mago, señor de las estaciones y de los fenómenos atmosféricos”³⁸, y su palabra, semejante a un oráculo, es *eficaz* o, como hoy diríamos, performativa, realizativa: hace lo que dice y dice lo que hace porque es una fuerza de la

³⁵ Véase a este respecto, por ejemplo, *El hombre sin contenido*, trad. cast. E. Margaretto, Ed. Áltera, Barcelona, 1998.

³⁶ *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Ed. Maspero, París, 1967, trad. cast. J.J. Herrera, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Ed. Taurus, Madrid, 1981.

³⁷ “A través de las formas de justicia que parecen tener alguna relación con la imagen del Anciano del Mar, comienza a independizarse una institución: la función de soberanía”, versión cit. p. 49.

³⁸ *Ibid.*, pp. 50-51.

naturaleza³⁹, no de la cultura, una acción y no una representación, y su inmediatez la coloca a salvo de la temporalidad y del olvido; esta palabra

“es pronunciada en presente; baña un presente absoluto, sin un antes ni un después... Si una palabra de esta especie escapa a la temporalidad, ello se debe esencialmente a que forma un todo con las fuerzas que están más allá de las fuerzas humanas, con las fuerzas que no hacen estado sino de ellas mismas, *aspirando a un imperio absoluto...* es el atributo, *el privilegio de una función social*”⁴⁰.

Y este imperio absoluto y sobrehumano se refleja también en las desgracias que acaecen cuando se interrumpe, se mancilla o se extralimita: “La justicia”, *sigue recordando Detienne*, “no está diferenciada; es inseparable de todas las demás actividades del soberano. Cuando el Rey olvida la justicia, cuando comete una falta ritual, la comunidad, automáticamente, se ve abrumada por las calamidades, el hambre, la esterilidad de las mujeres y los rebaños; el mundo se entrega al desorden, vuelve a la anarquía” (p. 51). Tal es la naturaleza de la peste que asola Tebas tras la transgresión del tirano Edipo, y tal es aún el sentido de la célebre exclamación del Príncipe de Dinamarca, *The time is out of joint*, exclamación que Hamlet pronuncia después de enterarse, por boca del espectro, de que el sagrado orden de sucesión ha quedado roto, falsificado: la sucesión de los monarcas no está enteramente separada, para un poder absoluto, de la sucesión de los Días y las Noches, de los ciclos de la Naturaleza y las estaciones de la Tierra y de los Cielos; cuando la violencia de la ambición humana trastoca el orden natural de la sucesión monárquica, es la propia naturaleza la que se transtorna y desordena, el tiempo se sale de su cauce, la historia emprende un rumbo erróneo que sólo la restitución del orden natural podría rectificar⁴¹. Y esta restitución es la obra del *buen* monarca, el fundador del orden civil.

Así pues, en la figura del Rey de Justicia de la Grecia arcaica encon-

³⁹ “La palabra es concebida verdaderamente como una realidad natural, como una parte de la *physis*” (pp. 62-63).

⁴⁰ *Ibid.*, p. 66. Cursiva mía (jlp).

⁴¹ Que este es claramente el sentido de la exclamación de Hamlet: “The time is out of joint...”, se aclara en su inmediata continuación: “That ever I was born to set it right” (El tiempo se ha salido de su curso... ¡Que haya tenido que nacer yo para enderezarlo!), *Hamlet*, Acto I, Escena V, final.

tramos la condición paradójica que Agamben denuncia como “indistinción de hecho y derecho”, “confusión de la ley con la vida”, “indiferenciación de lo privado y lo público”, etc. *Pero la encontramos justamente donde según Agamben no estaba*, es decir, en Grecia (pues la tesis de partida de Agamben es que Grecia supo distinguir nítidamente entre lo público y lo privado, entre la ley y la vida, entre la ciudad y la naturaleza), *y no donde, según Agamben, debía estar*, a saber, en la modernidad.

Se dirá –con razón– que ese período arcaico puede considerarse superado en la época de la Polis clásica. Pero Michel Foucault –cuya óptica biopolítica no cesa Agamben de invocar– se ha encargado de revelar el sutil mecanismo que, en la Grecia clásica, une secretamente el espacio privado con el público: “Dirigir el *oikos* es mandar; y el gobierno de la Casa no es distinto del poder que debe ejercerse en la ciudad”⁴². El varón adulto libre que se convierte en ciudadano de pleno derecho de la Polis sólo puede ejercer el poder político porque ejerce el poder sobre sí mismo: este *sí mismo* son, ciertamente, sus pasiones, pero las investigaciones de Foucault muestran a la perfección que ese dominio de las pasiones se ejerce en estricta conexión con el espacio privado de la Casa: “Hay que comprender que el matrimonio, las funciones del jefe de familia, el gobierno del *oikos*, suponen que uno se haya vuelto capaz de gobernarse a sí mismo”. Todo varón adulto libre es un hombre público (un igual entre los iguales) porque tiene vida privada (su “casa” y su “hogar”), y sólo quienes tienen vida privada tienen poder público; ahora bien, el acceso al espacio público de la opinión (su prestigio, su fama, su reputación) les exige que se dominen a sí mismos, es decir, que controlen su vida privada, que sean buenos jefes de sus casas y hogares: en cierto modo, la vida privada del varón (la esposa, los esclavos y los hijos) es su “sí mismo”, sobre el que tiene que imperar para ser admitido como par entre quienes ejercen el dominio público⁴³. No es desconocido que la relación entre el jefe de Casa y sus subordinados es (literalmente) *despótica*: es un domi-

⁴² *L'usage des plaisirs*, Ed. Gallimard, Paris, 1984, trad. cast. M. Soler, *El uso de los placeres*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1987, p. 141.

⁴³ El paralelismo entre las pasiones (especialmente las más bajas) y las figuras de la mujer, el esclavo y el niño es constante y sistemático en la *Politeia* de Platón, y esta metáforología (lo “pueril”, lo “mujeril” lo “propio de esclavos”) es incluso la armadura principal de su crítica de la poética de su tiempo. ¿No es ya en sí mismo sintomático de que no se trata de un asunto meramente “privado” el hecho de que Platón trate de este asunto precisamente en su obra dedicada a la política?

nio sobre desiguales (inferiores), no una rivalidad entre iguales; y el derecho de dominación despótica procede de la naturaleza⁴⁴ y es, por tanto, absoluto. Sin embargo, lo que distingue al buen gobierno de la Casa del malo es precisamente la moderación del déspota; comentando el *Nicocles* de Isócrates, escribe Foucault: “el lazo entre templanza y poder, al que Nicocles se refiere a lo largo de todo el texto, aparece sobre todo como una reflexión acerca de la relación esencial entre dominación sobre los demás y dominación sobre sí mismo... Así, la moderación del Príncipe, experimentada en la situación más peligrosa y asegurada por la permanencia de la razón, sirve para fundar una especie de pacto entre el gobernante y los gobernados: pueden obedecerle con gusto, puesto que es dueño de sí”⁴⁵. Y concluye: “la austeridad masculina surge de una ética de la dominación que se limita” (p. 171). Esta “ética de la dominación que se limita” es el *ethos* de la autenticidad (la nobleza de la sangre y de la espada) al que se referían Adorno y Levinas, y es también esa potencia de “suspensión”, de “desmentido” (*Verleugnung*) que permite al soberano transgredir la ley sin derrumbar definitivamente la Prohibición, que le permite (como decía Bataille) *disfrutar de ella*.

Si seguimos la lógica habitual de las exposiciones históricas, tendríamos que decir, pues, que la soberanía del Rey de Justicia arcaico, lejos de haber desaparecido en la Polis, se ha fragmentado en mil pedazos (tantos como ciudadanos, como varones adultos libres y rivales), como se dice que le ocurrió al monolítico “ser” de Parménides en los átomos de Demócrito y Epicuro. Encontramos aquí, por tanto, exactamente la situación descrita por Agamben, un reparto del poder que “no suprime la vida sagrada, sino que la fragmenta y disemina en cada cuerpo individual, haciendo de ella el objeto central del conflicto político” (*Homo sacer*, *op. cit.*, p. 158); pero de nuevo la encontramos en donde no debería estar (en la Polis griega que, según Agamben, se habría librado de la confusión), pues Agamben se refiere a la situación recién descrita como “la íntima

⁴⁴ En el mismo sentido señalado en la nota anterior, es también digno de nota que el lugar (aunque, ciertamente, no sea el único) en donde Aristóteles argumenta que la relación entre el hombre y la mujer es inigualitaria, y que pertenece al hombre gobernar a la mujer (siendo cualquier otra solución “contra natura”) sea precisamente la *Política* (1259b).

⁴⁵ Foucault, *op. cit.*, pp. 159-161.

contradicción de la democracia moderna” (*ibid.*).

El Rey es a la Ciudad que funda como el ciudadano libre a la Casa que mantiene, y ambos son figuras de la vida desnuda, es decir, de la vida que, en cuanto intimidad, reclama un derecho natural ilimitado y privado –una potestad correlativa a su potencia–, una “política de la intimidad” y ostenta el orgullo de su propia capacidad de auto-limitación. Decir que la “vida desnuda” se encuentra “a medio camino” entre la Casa y la Ciudad (en la “tierra de nadie” abandonada al Déspota) es algo así como aceptar que la mujer, el hijo y el esclavo son “mera vida” (natural), no cualificada, algo que los griegos nunca aceptaron (como lo prueban las reiteradas discusiones de la *Política* de Aristóteles), por mucho que “formalmente” la Casa estuviera “fuera de la Ciudad”. Es la Casa la que constituye la tierra de nadie en donde la vida humana (de la mujer, el esclavo y el hijo) está siempre amenazada con convertirse en “mera vida” animal y genérica.

No podemos decir, entonces, que “los griegos” disfrutasen de una cómoda distinción entre lo público y lo privado, sino más bien que el modelo de la soberanía arcaica y despótica, *que es un modelo de dominio enteramente privado*, se democratiza en la Polis repartiéndose entre los ciudadanos, y así como el espacio público de la monarquía absoluta sólo existe por la gracia del Déspota, “desmentido” por la amenaza que se suspende sobre él, el espacio público de la Polis es consecuencia del “desmentido” (el desplazamiento fuera de lo público) de aquellos que sólo en la Casa tienen lugar. Definir la Casa como *espacio privado* es, pues, una ilusión óptica. La Casa sólo es un espacio privado para el varón, porque sólo él tiene un espacio público (y, obviamente, lo privado sólo puede definirse por referencia a lo público). Para los moradores de la Casa, ese espacio no es público ni privado *sino todo lo contrario*. Y todo lo contrario de lo público y de lo privado es exactamente lo íntimo. Los moradores de la Casa sólo tienen intimidad.

5. Cuarta aporía: la revolución imposible

El Déspota no puede ocupar el espacio público, no puede hacer acto de presencia en él si no es de un modo excepcional, desmesurado, como una aparición, como un sueño, como una existencia, en el fondo, irreal⁴⁶,

espectral. Lo cual comporta que, así como la legitimidad en que viven los ciudadanos está siempre amenazada por la posibilidad de una actualización de la potencia suspendida (es decir, por la posibilidad de un retorno a la naturaleza, a la “mera vida”), el soberano vive en un proceso irremediable de deslegitimación: puesto que su autoridad procede de su naturaleza, de su mera intimidad, de su carácter excepcional, como él es el único hecho que se confunde con el Derecho o que produce Derecho, se encuentra literalmente *abandonado*. Sólo podría legitimarse desapareciendo efectivamente. *El acto característico del soberano es la transgresión* (la transgresión de los límites entre hecho y derecho, entre naturaleza y sociedad, etc.), *porque el soberano transgrede la ley en el momento mismo en que la instaura*.

Este mito fundacional encuentra una de sus expresiones más acabadas en *Totem y Tabú*, de Freud, al encarnarse en la imagen de la sociedad de los hermanos sellada sobre el cadáver del Déspota. El Déspota sólo puede ser imaginado como muerto-en-vida o como vivo-en-la-muerte (*estar-en-la-muerte*, dice Levinas), sólo puede ser pensado *desde su asesinato* (potencial o actual) o, dicho de otro modo, su muerte (al menos como peligro de muerte) es la condición de posibilidad de su pensamiento y de su problematización. En consecuencia, la actualización de la potencia del Déspota *no puede materializarse más que como un retorno de lo reprimido* que, siendo la muerte lo reprimido, se convierte siempre en un retorno de la muerte, del asesinato impune que desmiente la ley (como los personajes emboscados de Jünger o los partisanos de Schmitt, quien imaginaba a Hitler como un paria, un excluido social).

El asesinato impune del Déspota es, pues, algo más que una contingencia histórica. Es una posibilidad que se inscribe en su propia naturaleza de soberano. El acto por el cual el Déspota, *desde una absoluta impunidad*, funda la Ciudad, le constituye a él mismo como “asesinable” (sin que tal asesinato pueda considerarse delito, pues el Déspota está fuera de la ley). Es incluso esta esencial *vulnerabilidad* del Déspota lo que ha de compensar con una superabundancia de fuerza –militar y policial– que

⁴⁶ Todo aquello que es sin otro, sin igual, es espectral; todo aquello que no puede pensarse como consecuencia de un tiempo anterior, todo aquello de lo cual no cabe imaginar una prolongación en el futuro, se torna inusualmente ligero y liviano, transparente, translúcido, eminentemente frágil e inconsistente.

garantice la protección constante de quien está más expuesto que ningún otro, de quien es extremadamente “visible”, aquel cuya efigie está en todas partes y en todas las monedas.

El “derecho a matar al tirano” no es solamente un uso de imperios antiguos sino, como se sabe, una doctrina jurídica de la que hay buenos ejemplos en la escolástica hispana de la época contrarreformista y que, a través de los escritos políticos de los “libertinos”, como el tratado de Naudé sobre el golpe de Estado⁴⁷, llega vivo, en su versión caricaturesca, a las páginas de Sade, y a las de los tratados sobre el gobierno civil de John Locke en su versión seria, desembocando de ese modo en la escena inaugural de la política ilustrada de la modernidad: la decapitación del Rey. Y no cabe duda alguna de que la posición en la cual es colocado el Déspota por esos discursos equivale exactamente a lo que Agamben define como una relación de *abandono*, es decir, aquella por la cual un *bando* soberano declara a alguien fuera de la ley y permite su asesinato impune. El bando del poder revolucionario convierte actualmente al Déspota en aquello que ya era en potencia, *homo sacer*, *bandido*, *Friedlos*, hombre-lobo: alguien cuyas culpas son demasiado grandes como para poder someterle a un auténtico juicio, como ya le sucedió a Luis XVI, y más recientemente al Zar, al Duce, a Somoza o a Ceaucescu. Y también aquí el mito y la leyenda registran en su simbolismo aquello que sólo puede pensarse como imaginario: el “conde Drácula”, condensando en su figura todas las antiguas tradiciones legendarias de vampiros nocturnos, escenifica un *retorno de lo reprimido* mediante el cual Vlad Dracul, voivoda de Valaquia apodado por su crueldad “el Empalador”, sólo puede ser imaginado como un monstruo, un muerto-en-vida que se alimenta de la sangre del pueblo y al cual su condición extra-humana sitúa en disposición de permitir a la plebe sublevada su exterminio “directo”, al margen del orden jurídico-político (¿cómo llevar a un vampiro ante los tribunales? Su asesinato es más bien un acto de salud pública, un acto humanitario). No es casual que, en la cámara de los horrores del museo de Cera de Madame Tussaud, Franco, Hitler y Mussolini ocupen su lugar junto al monstruo del Dr. Frankenstein, Drácula y el Hombre-Lobo: puesto que el Déspota se declara imposible desde que se convierte en soberano y sólo puede ser

⁴⁷ Gabriel Naudé, *Consideraciones políticas sobre los golpes de Estado* (1639), ed. y trad. cast. C. Gómez Rodríguez, Ed. Tecnos, Madrid, 1998.

imaginado como cadáver, sólo puede ser un muerto-en-vida, un espectro, un fantasma o un monstruo, y a nadie puede acusarse de haber matado a un cadáver. Los revolucionarios parecen llevar la lógica de la soberanía hasta su extremo último: “Puesto que tú, el soberano, estás fuera de la ley, y puesto que fuera de la ley no hay nadie (según tu decreto soberano), al matarte *no hemos matado a nadie, no hemos cometido crimen alguno*”. Pero, ¿no engendra esto una nueva aporía?

La dificultad fue puesta ya en evidencia por el Marqués de Sade: el “nuevo régimen” (el Estado Moderno) promueve su fundación sobre el derrocamiento violento del antiguo; la violencia no consiste en la brutalidad de las acciones emprendidas, sino en el hecho de que ellas no pueden apoyarse en la legalidad vigente en el antiguo régimen (pues el Déspota no puede autorizar su derrocamiento), pero tampoco en la del orden emergente (que aún no rige) y, por tanto, tienen que proceder a la fundación o refundación de la Ciudad desde el mismo espacio *imposible*, pre-político y pre-legítimo, que aquel en el cual el Déspota se situó para su fundación “absoluta”, desde la misma Naturaleza pre-civil y caótica, tienen que llegar como el rayo, como el destino, sin razón ni pretexto, y operar un injustificable “salto originario”; y, al hacerlo así, heredan la condición del Déspota, es decir, se convierten en espectros y *bandidos* (¿no sería ese el trayecto de las “masas revolucionarias” de *sans-culottes* de París al “fantasma que recorre Europa”?⁴⁸).

6. Un modelo lingüístico

Antes de afrontar esa última aporía y restituir definitivamente al relato la escena de la guillotina, hemos de volver una vez más a ese texto en

⁴⁸ El proletariado, en efecto, funda su derecho a la revolución en su condición de *clase excepcional*, y es ello lo que le autoriza a imponer una soberana *Dictadura del Proletariado* (este es el argumento constante de Lukács en *Historia y consciencia de clase*). Y es también su excepcional situación histórica lo que le coloca en ese estado de “vida desnuda”, en el espacio en donde lo animal, lo mecánico y lo humano se tornan indiscernibles. Sobre la maquinización de los animales y la animalización de los trabajadores en la cultura moderna y contemporánea, véase nuestro ensayo “La carne de las máquinas” en J. Díaz Cuyás (dir.), *Cuerpos a motor*, Ed. Centro Atlántico de Arte Moderno, Las Palmas de Gran Canaria y Centro Galego de Arte Contemporanea, Santiago de Compostela, 1997.

el que se trata precisamente de la fundación de la Ciudad, y en donde Aristóteles propone el célebre reparto entre el *lógos* y la *phoné*, tan fácilmente interpretable como una distribución entre racionalidad y animalidad. Pero, aunque el texto de Aristóteles menciona a “los animales”, ya sabemos que hay una forma de animalidad que no es genérica, y que tiene su lugar en la Casa (aunque, en un sentido más estricto, no tiene lugar alguno), esa que hemos definido como animalidad específicamente humana, como la forma de ser animales característica de los hombres, y que difícilmente podría reducirse a la de “el resto de los animales”; es la animalidad de aquellos que tienen *phoné* pero no *lógos*, voz pero no voto, la del esclavo, la mujer y los hijos, despojados de todo derecho positivo: pueden expresar el placer y el dolor, pero carecen de palabra (carecen de lugar en el espacio público) para discutir acerca de lo justo y de lo injusto, de lo adecuado y de lo inconveniente. ¿No estaremos mencionando, a través de ese rasgo –la intimidad–, algo que también es peculiar del Lenguaje, tanto al menos como la racionalidad?

Es ya un lugar común reparar en que todo uso efectivo del Lenguaje comporta dos dimensiones que se han nombrado de múltiples maneras: *Sinn y Bedeutung, Meaning y Reference*, Connotación y Denotación, Intensión y Extensión. Para ahorrarnos la inevitable discusión que supondría comprometernos con alguna de esas expresiones acuñadas, hablaremos aquí de *sentido implícito* y de *significado explícito*. Por “sentido implícito” (o, abreviadamente, “sentido”) entenderemos toda la galaxia (ilimitada) de connotaciones y “resonancias internas” que acompañan a cualquier palabra dicha (la *phoné*, la voz específicamente humana); es innecesario observar que ninguna de esas connotaciones (ni siquiera la totalidad de ellas, suponiendo que esta expresión sea inteligible) sería capaz de dotar a esa palabra de un significado explícito, pero quizá es más interesante notar que estas connotaciones no están enteramente al arbitrio del hablante sino que, en cierto modo, vienen de la propia lengua. En cambio, llamaremos “significado explícito” (o simplemente “significado”) al que las palabras adquieren merced a un acuerdo explícito entre los locutores, acuerdo que sí depende de la voluntad de los hablantes. Ninguna palabra puede adquirir un significado “recto” (*lógos*: decir algo de algo) si no es por acuerdo entre los locutores, pero ningún acuerdo entre locutores es capaz de rectificar la curvatura interna del sentido. Quienes comparten las mismas “resonancias” implícitas se sienten partícipes de una

misma comunidad lingüística involuntariamente compartida, mientras que quienes pactan acuerdos explícitos constituyen una asociación pública deliberadamente sostenida. Es fácil ver, por tanto, que el significado explícito y el sentido implícito constituyen respectivamente, en los términos anteriormente expuestos, la publicidad y la intimidad *del Lenguaje*, su *lógos* y su *phoné*.

Vemos ahora con más claridad por qué la palabra del soberano (tanto la del soberano de la Ciudad como la del soberano de la Casa) no puede ser nunca del todo *lógos*, palabra pública: si una palabra sólo adquiere un significado explícito cuando el alocutario (situado en términos de igualdad frente al locutor) consiente en aceptar el significado que el locutor intenta atribuirle, allí donde la relación es entre desiguales, como sucede entre el soberano y sus súbditos, o entre el jefe de familia y sus subordinados, éstos no tienen capacidad de pactar, de legitimar con su acuerdo o con su consentimiento voluntario la intención de quien les gobierna. La palabra del déspota no es, pues, ni pública (como el *lógos* de los ciudadanos) ni íntima (como la *phoné* de los excluidos), es una palabra *privada*: sólo quien la dice sabe lo que quiere decir y, por tanto, *puede querer decir cualquier cosa* (lo que su locutor quiera que diga). Es el modelo del “lenguaje privado”: una *phoné* que, sin dejar de ser *phoné*, es también e inmediatamente *lógos*, una voz que es voto, un grito que tiene fuerza de ley. No dice algo de algo sino que se refiere exclusivamente a sí misma, manifiesta su potencia arbitraria de decir. Significante despótico (sin significado) que siempre se da como en retirada. Y el espacio que deja vacante su retirada es el lugar en donde pueden moverse esos otros significantes, “gobernados” y convencionales, explícitos y reformables. El residuo que esa palabra inaugural deja en la Ciudad sólo puede encontrarse en la Casa, en donde la voz del padre es ley para los de su estirpe y para quienes se hallan bajo su mando, carentes de potestad para pactar con él. A la *phoné* que se hace *lógos* del déspota, y al *lógos* sin *phoné* de los ciudadanos, sólo pueden oponer ellos una *phoné* que no llega a ser *lógos*, puro sentido implícito que sólo se manifiesta implícitamente: en los “rasgos suprasegmentarios” (la entonación, el ritmo), en lo superficial y accesorio, en los perfumes y en las imágenes, en la cosmética y en el decorado. De acuerdo con una ley que parece inapelable, allí donde se da un pacto entre desiguales (que obliga a algunos, bajo coacción violenta, a cumplir una ley en cuya elaboración no han participado), surge el rumor, el chisme, la mur-

muración, como mecanismo de defensa oblicuo y sinuoso que toma el lugar de la crítica cuando esta no es posible.

Tampoco parece difícil conceder que todo aquello que –en un sentido vago y general– podríamos llamar las “artes” (no sólo las “bellas artes”) han nacido de la exploración y explotación sistemática de la dimensión implícita del Lenguaje. Todos los que han ejercido alguna clase de función pública –desde los chamanes y poetas “inspirados” hasta los jefes militares y los caudillos políticos– han tenido experiencia de la *potentia* de estos rasgos lingüísticos a la hora de crear un “sentimiento de comunidad” y de persuadir a su audiencia, pero es la Polis griega –debido a que “seculariza” la función social del poeta– quien ha convertido este saber tácito en *techné* consciente, mediante la construcción de Poéticas, Retóricas y Sofísticas. La representación *pública* de un drama, la recitación de un poema, la narración de una historia o la ejecución de una pieza musical (y, desde luego, también la erección de monumentos arquitectónicos o escultóricos y la exposición de pinturas, y también la oratoria política de la clase que Platón reprochaba a los sofistas) constituye, pues, en la Polis, una suerte de eso que antes hemos llamado *ocasión excepcional*, porque se trata, sin duda alguna, de “actos semióticos”, pero actos en los cuales lo que se busca no es pactar con los espectadores un acuerdo explícito acerca del significado de las “obras”, u obtener un reconocimiento patente de su valor, sino alimentar una impresión latente de comunidad (tanto es así que, en el espectáculo, cuyo *tópos* es indiscutiblemente la Polis, el espacio público, aparecen los exceptuados, la mujer, el esclavo o los hijos, aunque sea “representados” por varones libres). En cierto modo, el *espectáculo* escenifica el “estado de excepción” (en el escenario, las leyes de la Ciudad están también suspendidas en una suerte de “estado de fiesta”), aunque no deja de tener una enorme importancia el hecho de que lo escenifique *como ficción*⁴⁹.

Y, por eso mismo, poseer las armas del sentido implícito (en el cual

⁴⁹ Ha sido Rafael Sánchez Ferlosio (Véase “Sobre la transposición”, en *Ensayos y artículos*, Ed. Destino), con su habitual penetración, quien ha reparado en que las figuras de lenguaje –y específicamente la metáfora– equivalen a un “estado de excepción” con respecto a la “normalidad lingüística”. Hemos comentado este texto en “El concepto vivo o ¿Dónde están las llaves? Ensayo sobre la falta de contextos”, *Archipiélago* n. 31, Barcelona, Diciembre de 1997, pp. 40 ss. Una preciosa observación de Agamben (que coincide parcialmente con indicaciones de G. Steiner), que quizá descontextualizo excesi-

siempre se adivina un posible vehículo para el rumor que corrompe la autenticidad originaria de las palabras del soberano), dominar las técnicas de la persuasión, ha sido siempre algo deseado por todos los déspotas⁵⁰. El espectáculo ocupa un lugar crucial en la Polis, en la cual desempeña una triple función: *primero*, satisface el déficit de *phoné* de los ciudadanos (los detentadores del *lógos*), proporcionando, con sus “píldoras de placer y dolor” el sentimiento de comunidad que el uso meramente “lógico” de la palabra no suministra (es di-versión); *después*, cubre el déficit de “crítica” de los excluidos del espacio lógico-público, encarnando el rumor de quienes tienen sólo una voz sin voto, y que no pueden aparecer en tal espacio si no es con el disimulo escenográfico del disfraz (es murmuración); *finalmente*, compensa el déficit de legitimidad del déspota, que obtiene una aceptación por aclamación o por aplauso allí donde no puede haber un reconocimiento por acuerdo explícito (es demagógico). En efecto, *sólo ficticiamente* pueden aparecer en el espacio público quie-

vamente, parece estar expresamente escrita para describir el procedimiento derridiano de la deconstrucción: “En el estado de excepción efectivo, la ley que pierde su delimitación frente a la vida tiene, por el contrario, su correlato en una vida que, con un gesto simétrico pero inverso, se transforma íntegramente en ley. A la impenetrabilidad de una escritura que, convertida en indescifrable, se presenta ahora como vida, corresponde la absoluta inteligibilidad de una vida enteramente resuelta en escritura”. La constatación de Derrida en el sentido de que la palabra *metáfora* es una metáfora (y de que, en consecuencia, no hay distinción entre sentido recto y figurado) equivale exactamente a un estado de excepción absoluto en el terreno del habla, que es capaz de legitimar y de deslegitimar cualquier interpretación imaginable.

⁵⁰ En un escrito insuficientemente difundido (*La verdad y las formas jurídicas*, cit.), Michel Foucault llamó la atención sobre el hecho de que la figura del Sofista aparece en la Grecia Clásica como residuo de la del Tirano (cuyo modelo mítico-dramático es Edipo Rey): aquel que accede al poder de un modo súbito e inesperado debido a su *habilidad de palabra* y que se caracteriza por el abuso de poder (como el Sofista se caracteriza por el abuso de la palabra). En el *Sofista*, Platón (i) insiste en comparar al Sofista con un “mago”, y (ii) su crítica de la Retórica está siempre salpicada de crítica contra la Poética (contra los “artistas”). Esto debe avisarnos de que, en una genealogía que aún está por hacer, la figura del “artista” (sobre todo del actor teatral, del “organizador de espectáculos” en el mundo pre-ilustrado, tal y como aparece, por ejemplo, en esa formidable metáfora del teatro que es *El retablo de las maravillas* de Cervantes), está emparentada con la del “mago” renacentista (a quien a menudo encontramos en la corte del Déspota), y la de éste a su vez con las del Sofista y el Tirano, residuos por su parte de la Imagen Mítica del soberano arcaico, cuya palabra –performativa, ilocutoria, eficaz– gobierna no sólo a los hombres, sino también los mares y los campos, los Días y las Noches, los Astros y los Animales.

nes carecen de lugar en él, y *sólo ficticiamente* puede autenticarse un poder que, por funcionar en un régimen de dominio privado, no es susceptible de legitimación racional. *Las “artes-espectáculo” son a la vez el indicio de la existencia de un poder supra-civil y de una exclusión despótica, y la prueba de que tal poder y tal exclusión solamente pueden ser ficticios.*

7. Superstición e Ilustración

Si la ilustración es, en palabras de Kant, el abandono por parte del hombre de una minoría de edad auto-culpable, puede ser identificada con la lucidez acerca del carácter ficticio de la ficción. Propio de la “minoría de edad” es, en efecto, confundir la ficción con la verdad (como hacen a menudo los niños) o con la falsedad (como hacen frecuentemente los adolescentes) y, en definitiva, ignorar que *la ficción es aquello que no puede ser verdadero ni falso, que no es susceptible de verificación ni de falsación*. Que es exactamente lo que le ocurre al sentido implícito del Lenguaje (su “intimidad”). Persistir en esta ignorancia una vez superada la infancia o la adolescencia constituye una “minoría de edad auto-culpable” y una forma de superstición. El sentido común que se atribuye a la condición de adulto no es “sentido de la realidad” sino en la medida en que es también “sentido de la ficción”: mayor de edad es quien distingue entre ficción y realidad, quien reconoce el valor de la ficción *precisamente en cuanto ficción* (ilustrado, decía Kant, es quien no teme a las sombras). Y, por el contrario, menor de edad (en sentido culpable) es quien se deja llevar por el prejuicio de que la ficción es algo “más verdadero que la verdad”, es decir, más auténtico que la verdad por acuerdo obtenida en el espacio público o que el significado explícito de las palabras logrado del mismo modo.

Vencer este prejuicio (para lo cual no se requiere otra condición previa que el *sensus communis*, es decir, el saber anclado en la experiencia de todo usuario del Lenguaje) implica invertir el “orden mítico” de la ficción⁵¹ que narra la fundación de la Ciudad y del Lenguaje, orden en el cual se apoyan las pretensiones del Déspota público y del privado a un

⁵¹ Se notará que esta inversión no es equivalente a la que propone Nelson Goodman entre “el orden de la narración” y “el orden de lo narrado” (Cfr. *De la mente y otras mate-*

“derecho de excepción”. Puede discutirse si todos los mitos son mitos de fundación (afirmación que han mantenido numerosos especialistas), pero parece menos discutible —o al menos ésta es la hipótesis que propongo— que todos los “relatos de fundación” son necesariamente mitos. Esto parece claro, al menos, en el caso de la Ciudad y en el del Lenguaje: puesto que el Lenguaje y la Ciudad son aquellas condiciones que nos hacen humanos, ningún hombre podía estar presente el día (que probablemente fue el mismo día) en que tuvo lugar la fundación de ambos territorios. Pensar la fundación de la Ciudad o la fundación del Lenguaje exige forzosamente imaginar un “antes del lenguaje” o un “antes de la ciudad”; y lo exige en el sentido de que esa anterioridad sólo puede ser, en rigor, *imaginaria*, fingida. Se puede imaginar cómo era el mundo antes del Lenguaje o antes de la Ciudad, pero (i) esa imagen nunca será susceptible de verificación o falsación, y (ii) sólo puede imaginarse desde el Lenguaje o desde la Ciudad (es decir, que la existencia de tales ficciones *presupone* ya el Lenguaje o la Ciudad), lo cual constituye, por ejemplo, el escollo insalvable de todos los intentos de construir “semiologías de los sistemas de signos no-verbales”. Lo “pre-lingüístico” o lo “pre-social” no designan, pues, una pura exterioridad o una pura anterioridad al Lenguaje o a la Ciudad, sino una paradójica “exterioridad interior” o “anterioridad posterior”, y *nunca pueden existir salvo como ficciones*, como los brumosos horizontes de la kantiana Isla de la Verdad sólo pueden ser observados *desde ella*. En rigor, el “antes de la Ciudad” o el “antes del Lenguaje” no son anteriores a la Ciudad o al Lenguaje, sino, como máximo, contemporáneos de ellos.

La ficción es (entre otras muchas cosas) el modo en que tanto la Ciudad como el Lenguaje imaginan su fundación, lo cual significa que toda Ciudad y todo Lenguaje se fundan en una ficción de la cual, por otra parte, ellos mismos son el *a priori*. Nuestras anteriores apelaciones al sentido común encuentran aquí su lugar: la experiencia civil, tanto como la lingüística, son, en una medida más o menos consciente, experiencias del carácter ficticio de su fundación. El prejuicio que ha de ser vencido es, por

rias, trad. cast. R. Guardiola, Ed. Visor, Madrid, 1995, pp. 170-190) y que, si hubiera que parangonarla a alguna de las distinciones hechas por este autor, se parecería más a aquel modo de trastocar el orden de los elementos que transforma una narración en un “análisis” o en un “estudio” (*ibid.*, pp. 185 ss.), pero considerando que en el caso aquí descrito la inversión es la relación característica.

tanto, aquel que presenta la *potestas* civil como una consecuencia derivada de la auto-limitación de la *potentia* natural (que sería lo “originario”, lo primario y lo auténtico). La ilustración es el conocimiento de que la paz política no debe su existencia a ninguna *gracia* por la cual tenga que *dar las gracias*, a ningún *hecho excepcional*, sino a un mero y simple acuerdo. No es posible, por tanto, fundar derecho alguno sobre la *potentia* (natural), sino única y exclusivamente sobre el pacto. En el caso de que haya alguna potencia natural que inhibir, el pacto entre los hablantes (y, por tanto, la libertad) es suficiente para lograr tal inhibición; pero, puesto que tal potencia sólo puede ser pensada (como ficción) desde que hay pacto (es decir, Lenguaje con significado explícito y Ciudad con orden jurídico), el supuesto acto excepcional de auto-limitación que convierte a un sujeto en soberano (su libertad “incondicionada”) no puede ser nunca conocido (no puede ser nunca descrito por una proposición que pudiera resultar verdadera o falsa) sino tan sólo imaginado, *libremente* imaginado, pues ha quedado en ese Afuera del Lenguaje o en ese Antes de la Ciudad que sólo pueden ser ficticios y sólo pensados como *consecuencias* (ciertamente, necesarias, inevitables) del pacto.

Esta es, por retornar a la terminología kantiana, la razón de que la “libertad” (natural) sólo pueda pensarse como “perdida” (por inserción en el Lenguaje y en la Ciudad, por sumisión a la ley, por vinculación al pacto) o como “ficticia”, y de que la ley, sin dejar de ser su *ratio cognoscendi* (puesto que únicamente seres libres pueden sellar un acuerdo), parezca haber perdido su *ratio essendi* (la libertad “natural” que, una vez firmado el pacto, ha quedado ya “más allá de la ley”, en el terreno de la ficción no falsable) y se describa a menudo como “ley formal y vacía”⁵²; cuando se acusa a la ley —esa ley de la que depende que las palabras tengan significados rectos y las personas derechos— de ser “formal y vacía” como una sentencia escrita en una lengua desconocida o como el precep-

⁵² Este reproche, repetido hasta la saciedad y encarnado magistralmente por Deleuze en una imagen de Kafka, es también reproducido por Agamben: “Es asombroso que Kant haya descrito de este modo, con casi dos siglos de anticipación y en los términos de un sublime ‘sentimiento moral’, una condición que, a partir de la Primera Guerra Mundial, se convertirá en familiar en las sociedades de masas y en los Grandes Estados Totalitarios de nuestro tiempo. Porque, bajo una ley que tiene vigencia pero sin significar, la vida es semejante a la vida bajo el estado de excepción, en que el gesto más inocente o el más pequeño de los olvidos pueden tener las consecuencias más extremas” (*Homo Sacer*, p. 72).

to de una religión cuyos fieles ya han olvidado su sentido (en el mismo sentido en que, según Schmitt, Jünger o Benjamin, hemos olvidado la “violencia originaria” de la cual proceden nuestras leyes), cuando se especula –como hacen todos quienes tienen ambiciones despóticas– con el retorno a esa “libertad originaria” para, desde ella, fundar una “nueva ley” que –esta vez sí– se nos dé al mismo tiempo que su sentido (su fundamento, su *ratio essendi*), entonces no solamente se comete un *error categorial* (ése que Kant designaría como la “ilusión” de quienes aspiran a un conocimiento especulativo o empírico de la libertad), sino que se cae de lleno en la “minoría de edad autoculpable”, en la confusión de la verdad con la ficción, en la sustitución del orden lógico por el orden mítico, en la ilusión de que hay algún lugar adónde ir más allá de la ley, más allá de la Ciudad o más allá del Lenguaje (es un prejuicio supersticioso del orden mítico pensar que la Casa o el Palacio están fuera de la Ciudad). Lo cual no significa, sin duda, que todo sea pacto civil o significado explícitamente acordado: existe también la intimidad de los ciudadanos y el sentido implícito de las palabras, sólo que este “más allá” de la Ciudad o del Lenguaje sólo puede existir “más acá”, es decir, dentro de la Ciudad y dentro del Lenguaje. La Ciudad no existe *por la gracia del Rey*, no nace de la “represión” por parte del Déspota de su potencia infinita (motivo por el cual Kant prefiere no llamar *tolerancia* a la libertad civil: este término recuerda demasiado a la suspensión gratuita del estado de excepción por parte del monarca absoluto), del mismo modo que el significado explícito de las palabras no debe su existencia a la contención de la potencia del Lenguaje, que se resignaría a quedar parcialmente implícita (pero que excepcionalmente podría explicitarse como “palabra auténtica” o inaugural). El sentido implícito no es un sentido explícito contenido, reprimido o suspendido, sino algo *completamente distinto* del significado explícito. Algo que –a diferencia de las palabras tomadas en su dimensión explícita– no puede nunca ser verdadero ni falso. La intimidad no es una “verdad más verdadera que la verdad” (la “autenticidad”) ni una “falsedad más falsa que la falsedad” (la “potencia de lo falso”) sino, en el sentido más noble y menos corrompido por los prejuicios de la superstición, nada más y nada menos que ficción. Una ficción –si se perdona la expresión– *trascendental*.

Aunque Kant (que, sin embargo, comparte más de una idea con

Spinoza) no lo diga en los términos que utilizará Marx en sus “Tesis sobre Feuerbach”, el hecho de que considere la Revolución (francesa) como un *punto de no retorno* en el camino hacia la ilustración se debe a que la remoción de los prejuicios de la superstición requiere *materializarse* en “signos”, de los cuales el mayor es la decapitación –no necesariamente real, pero sí simbólica– del Rey absoluto. ¿Cuál es el significado de este signo? Danton se expresa de un modo mucho más claro que cualquier Déspota arcaico: “No queremos condenar al Rey, queremos matarlo”; y Robespierre: “Aquí no hay proceso alguno que celebrar. Luis no es un acusado. Vosotros no sois jueces... No tenéis que dictar una sentencia a favor o en contra de un hombre, tenéis que adoptar una medida de salud pública, tenéis que ejercer un acto de providencia nacional. En efecto, si Luis pudiese aún ser objeto de un proceso judicial, podría ser absuelto, podría ser inocente; ¡qué digo!, se supone que lo es hasta que sea juzgado: pero si Luis fuera absuelto, si Luis fuese un presunto inocente, ¿en qué se transformaría la Revolución? Si Luis es inocente, todos los defensores de la libertad se convertirían en calumniadores; ¿no eran los rebeldes los amigos de la verdad y los defensores de la inocencia oprimida?... Luis debe morir para que la patria pueda vivir” (y es obvio que la “patria” aquí concernida es la *Kinderland*, no el lugar en donde ha muerto el padre sino aquel en donde pueden vivir los hijos). Estas terribles frases no denotan sino la inexistencia del soberano: no hay juicio acerca de aquello que no existe; puesto que el déspota es aquel que se sitúa más allá de la Isla de la Verdad, en ese terreno en el cual los conceptos ya no pueden encontrar intuiciones empíricas con las que operar una síntesis cognoscitiva, rebasa toda posibilidad de juicio (absolutorio o condenatorio, verdadero o falso). Aunque empíricamente todo poder democrático se edifique sobre las ruinas del despotismo, “trascendentalmente” es el despotismo el que se edifica sobre la ruina del poder democrático. *La escena de la decapitación del Rey* invierte el orden mítico y arroja una serie de consecuencias encadenadas:

(A) *El “estado de excepción”* (concebido como “supresión del derecho positivo”) *sólo puede ser una ficción retrospectiva* (que se puede adoptar para intentar justificar la violencia ilegítima) *y nunca una realidad efectiva*. Al ser ajeno a la Isla de la Verdad, el déspota (el sin-igual) sólo puede aparecer como muerto, es decir, sólo puede ser un espectro. En consecuencia, tras la decapitación del Rey el espacio privado no puede ser

un espacio exceptuado de la ley o exterior a la Ciudad (un espacio en donde se pueda, por ejemplo, matar sin cometer homicidio, etc.). La “libertad privada” (la que cada ciudadano tiene de regir su vida como mejor le parezca) es una consecuencia de la obediencia pública, y depende de ella (así, por ejemplo, es el poder público quien garantiza la vigencia de los llamados “contratos privados”, que un juez puede reclamar que se conviertan en “escritura pública” en caso de conflicto entre las partes), siempre que entendamos que esta obediencia no es la de una máquina, pues el que obedece la ley es su co-autor y, por tanto, puede participar en la crítica pública de la misma para promover su reforma. La razón por la cual la animalidad del hombre no es la animalidad “genérica” de todos los animales (sino la forma específicamente humana de ser animal) es justamente esta irreductibilidad a lo mecánico: cuando obedece, no obedece como una máquina sino como un ser libre.

(A1) En términos lingüísticos, diríamos que, muerto el Rey absoluto, cada cual es muy dueño de mantener secretos (siempre que este mantenimiento no sea ilegal), e incluso de mantener en secreto (secreto que puede ser compartido por otras personas privadas) un significado de ciertas palabras completamente distinto de sus acepciones públicas. Pero nos equivocariamos si creyésemos que este significado privado tiene algo que ver con el “sentido implícito” de las palabras: se trata, evidentemente, de un significado explícito –pues sólo puede obtenerse por pacto explícito entre los miembros de la sociedad secreta–, aunque su circulación por el espacio público esté voluntariamente restringida. Por lo tanto, no puede la ley (pública) amparar la privacidad para tolerar su propia transgresión: la privacidad no es un espacio “excepcional” de inmunidad soberana en el cual se podrían cometer crímenes impunes (cosa que implicaría una suerte de juego perverso), como lo prueba el hecho de que la infracción de la ley pública anula inmediatamente cualquier derecho a la privacidad o al secreto (los contratos privados cuyas cláusulas infringen la ley pública vigente son nulos de pleno derecho). Los pactos privados no son *phoné* (intimidad) sino *lógos*, aunque se trate de un *lógos* restringido o imperfecto, y sólo pueden transformarse –como cualquier otra palabra– en ley pública si cumplen el requisito del consentimiento voluntario del resto de los participantes en la conversación. La *phoné* no es el significado privado de un enunciado, sino su sentido implícito.

(B) *La intimidad no es ningún género de vida* (ya sea la desnudez

armada del déspota o la desarmada de sus siervos) sino (digámoslo una vez más) una nota específica de la *humanidad* del hombre. Todo *lógos* –enunciado con significado explícito– implica una *phoné* –sentido implícito– (no hay palabra sin voz), pero la *phoné* no es el grito del animal (que nada tiene de implícito: lo implícito sólo puede definirse como tal frente a lo explícito, y el animal no tiene oportunidad alguna de transmitir mensajes explícitos; de la comunicación animal daría lo mismo decir que es toda ella explícita o que es toda ella implícita, puesto que carece de la diferencia entre ambas dimensiones) sino, como hemos señalado anteriormente, una *voz que viene de la lengua*. Ninguna *phoné* tiene fuerza suficiente para convertirse “por sí misma” en *lógos* (cosa que sólo la fuerza artificial del pacto puede lograr). Y como esa *phoné* inmediatamente devenida *lógos* era la que (en el orden mítico de la ficción) operaba la fundación de la Ciudad (y del Lenguaje), la decapitación del Rey indica que *la Ciudad es in-fundada* (y así debe permanecer).

(B1) Toda *phoné* implica un *lógos*, pero ningún *lógos* puede convertirse en *phoné* (no se puede experimentar un sentido implícito por un pacto explícito). Solamente la decapitación del déspota garantiza que *lógos* y *phoné* son *estrictamente inseparables y mutuamente irreductibles*.

(C) *El rumor tiende a ser sustituido por la crítica* (es decir, por el “uso público de la razón”). Tras la escena de la guillotina (que inaugura una paz civil no amenazada), el espectáculo tiende a perder su condición de excepcionalidad (se torna cada vez más “ficticio” y, al mismo tiempo, más “normal”). Digamos que los espectáculos se han hecho cada vez menos “emocionantes”, menos “solemnes”, en el momento en que la diversión popular ha perdido su carga de murmuración de los excluidos (desplazada ahora al espacio público de la crítica) y de seudolegitimación “aclamatoria” para déspotas en busca de aplausos.

(C1) La “liberación de la intimidad” (antes confinada en la Casa como espacio característicamente privado) da lugar al nacimiento de las “bellas artes” (no ha de ser meramente casual que la obra en donde Kant sella el acta de nacimiento de la Estética y procura un criterio distintivo para las “bellas artes” –la *Crítica de la Facultad de juzgar*– se publique en 1790, es decir, exactamente tras la escena de la decapitación del déspota en la guillotina). Mientras que la Poética y la Retórica (como, en otro sentido, la Sofística) son una suerte de “anatomía del agrado”⁵³, la Estética eman-

cipa una “belleza” independiente del aplauso público y que no entra en colisión –no rivaliza– con la Ciencia ni con la Moral. Lo que las bellas

⁵³ Las fórmulas de la Poética enseñan cosas tales como que la narración de una historia no debe sobrepasar cierta duración o cierto número de personajes principales si aspira a ser seguida por el público, o que se precisa tal acorde o tal nota al final de una melodía si se quiere que el auditorio la perciba como acabada, o que el desenlace de una intriga argumental produce en los espectadores un efecto de distensión y sosiego, o que un edificio debe modificar la simetría de sus proporciones si desea ser captado como armónico, o que la escultura de una figura humana debe respetar ciertas medidas canónicas para parecer verosímil, o que los versos de un poema tienen que observar pautas métricas concretas para producir los efectos deseados en el entendimiento de quien los escucha, etc. Por su parte, las fórmulas de la Retórica nos ilustran, en un sentido ya más psicosociológico que psicofisiológico, acerca de las expectativas, opiniones, costumbres, deseos y actitudes del público destinatario de los espectáculos; nos informan, por ejemplo, de la satisfacción que en un determinado tipo de espectadores produce un *happy end* (y de lo que cabe considerar en cada lugar y tiempo como “final” y como “feliz”), o nos recomiendan escoger un héroe de tal nacionalidad, género o condición social como vía para llegar mejor a una determinada clase de público. Poética y Retórica son, en definitiva, técnicas, y como todo saber técnico, poseen un estatuto menor y subordinado con respecto a las disciplinas que determinan el fin al cual sirven de instrumentos. El fondo de la querrela de Platón contra los poetas y los sofistas obedece a ese estatuto: Poética y Retórica son técnicas recomendables –incluso imprescindibles– para el mantenimiento de una cultura civil o pública, para la comunicación ciudadana y la transmisión de mensajes socialmente relevantes, pero su importancia ha de estar siempre subordinada a la del mensaje que se desee transmitir, pues de lo contrario se produciría la conocida pervisión que convierte los medios en fines en sí mismos; eso era, en el fondo, lo que Sócrates reprochaba a los sofistas al negarles el título de “maestros de virtud”: un maestro de retórica nos enseñará qué tenemos que hacer si queremos persuadir a una audiencia de la descabildad de cierta virtud, como Watson decía poder convertir a cualquier niño sano en ingeniero o en poeta, o como el científico weberiano puede explicarle al político qué bomba debe lanzar si quiere destruir una ciudad en veinte minutos, pero un maestro de retórica no puede decirnos qué virtud es deseable, como Watson no puede decirnos si es mejor ser ingeniero que poeta ni el científico weberiano aconsejarle al político acerca de si debe o no arrojar esa bomba. Y este carácter servil de la Poética y la Retórica –siempre al servicio de la Política, de la Polis, de la cultura civil– es justamente lo que les confiere un estatuto inferior con respecto a la alta cultura filosófica o científica. El hecho mismo de que Platón dirija su violenta crítica contra la Poética y la Retórica de su tiempo en una obra titulada justamente *Politeia*, da a entender que los criterios que hacen a una Poética o a una Retórica preferibles a otras son, esencialmente, criterios de salud pública y de moralidad civil. La actitud de Platón –que en ningún caso quiere expulsar a los poetas y rétores de la República, sino promover un cierto tipo de Retórica y una cierta Poética– no es comparable a la de un Dictador totalitario intentando prescribir a los artistas las obras que han de producir, sino a la de un intelectual contemporáneo criticando la obscenidad demagógica y mercadotécnica de algunos

artes simbolizan es, pues, la libertad, es decir, el estatuto de una *phoné* que no compete con el *lógos* ni quiere convertirse en ley de la Ciudad (se diri-

contenidos de la programación televisiva, y haciéndolo no en nombre de sus gustos personales (o de los de su clase), sino en beneficio del saneamiento del espíritu público y la mejora de la convivencia civil. Esta dependencia política de las artes, que hoy puede parecernos intolerable, nos avisa de que estas actividades no tenían en la Polis griega un estatuto similar al de lo que hoy consideraríamos “obras de arte”, sino que su consideración se acerca más a lo que en la actualidad denominamos “espectáculos”. Si nos fijamos en los contenidos propedéuticos de la Poética y la Retórica, comprenderemos que ambas disciplinas –y este es el motivo interno de su carácter epistemológicamente menor o subordinado– están afectadas por una condición eminentemente empírica: sus fórmulas se construyen a partir del conocimiento experimental de las expectativas socioculturales de una audiencia determinada, es decir, del público de cuya aprobación dependen incluso en términos materiales. La conexión entre espectáculo y política no es, pues, accidental, sino esencial. En un sentido impropio, podría decirse que la celebración de una ceremonia ritual en una sociedad no letrada, o la ostentación pública de un sátrapa oriental o la coronación de un Rey son espectáculos (y es innegable que en ambos ejemplos encontramos una elevada dosis de componentes espectaculares), pero falta en ellos (entre otras cosas), para poder denominarlos como rigurosamente tales, la distinción entre ficción y realidad que percibe claramente el espectador de una sala de teatro o de un auditorio de conciertos (él sabe que, aunque “sienta” que el mundo se viene abajo en el escenario, nada se ha desmoronado fuera de la sala). Aunque nosotros sepamos que las cosas que parecen ocurrir en el escenario no son verdaderas (no ocurren verdaderamente), no por ello deja de ser cierto que, tanto más cuanto más oficio tenga el artista, *son verosímiles*. El artista es un “maestro de la verosimilitud” y un artesano de la ilusión. *Es*, en definitiva, *aquel que conoce la fórmula para engañar a los mortales de tal manera que éstos se complazcan en ser engañados e incluso le recompensen por ello*. Esta fórmula tiene un componente técnico (el “truco”), cuyos fundamentos teóricos el artista no tiene por qué conocer, pero que debe poseer habilidad suficiente para manipular, y un componente psicosocial (la “parafarmacia”), cuyo conocimiento debe poseer al menos en estado práctico. Pero, como la variedad cultural empírica nos muestra inequívocamente, y como siempre han sabido los artistas del espectáculo y los oradores, no es lo mismo pintar, esculpir o edificar para el ojo griego que para el turco, ni es lo mismo hablar o cantar para el oído ateniense que para el abderita; además de que –por tener ese ingrediente empírico irrecusable–, las fórmulas poéticas o retóricas nunca garantizan el éxito de los espectáculos: hay fórmulas que funcionan (es decir, que persuaden, que ilusionan) y otras que no, y es imposible conocer de antemano y con seguridad el grado de éxito o de fracaso que alcanzarán, porque siempre es necesario probarlas. Los espectáculos son “artes de fórmula”: ingenian, experimentan y perfeccionan fórmulas para maravillar, para emocionar, para producir espanto, terror, lástima, risa o llanto, para ilusionar y engañar, pero sin dolo, contando siempre con la complicidad del público, y dependiendo siempre (incluso materialmente) de su aprobación. Por ello, estas artes espectaculares son esencialmente “políticas”, pues su lugar natural es la Polis, el espacio público, el medio urbano-civil. Primero, porque la Ciudad necesita –tanto para

ge a ciudadanos adultos que poseen el sentido de la ficción), de un sentido implícito que no quiere suplantar al significado explícito (ni exige de

el debate político y jurídico como para el intercambio económico— de estos medios de persuasión (y, por lo tanto, de profesionales que presten asistencia a quienes precisen de ellos); y, segundo, porque la Ciudad, que ofrece a los ciudadanos un espaciotiempo ficticio distinto del natural en el terreno de la acción (el tiempo civil y el espacio urbano, desligados de los ciclos naturales a los que se apegan las sociedades agrarias), tiene también que ofrecerles un espaciotiempo de ficción en el terreno de la pasión, poniendo a su disposición una serie de “fórmulas” de ocio y entretenimiento (digamos que la Ciudad suministra píldoras para llorar, para reír, para amar o para odiar, para sentir lástima o desprecio, todo ello de un modo “ficticio” e inocuo, de acuerdo con el mecanismo del “engaño sin dolo”: estas “pasiones artificiales” son el correlato de las “acciones artificiales” representadas por los convenios, pactos, acuerdos y contratos públicos celebrados en el ágora). Digamos también, por tanto, que la Poética y la Retórica trabajan en el resbaladizo dominio de lo implícito, intentando descubrir —por medios indirectos, como no puede ser de otro modo— cuáles son esos pactos no expresos que proporcionan a los ciudadanos el sentimiento de ser, no sólo una sociedad, sino también una comunidad, es decir, el sentimiento de sí mismos. Así pues, lo que críticas aristocráticas del espectáculo, como la de Platón, reprochan a la Poética y a la Retórica es, en definitiva, su carácter epistemológicamente empírico y políticamente instrumental. Puesto que este segundo “defecto” es, al menos en la Polis griega, inevitable, Platón —y, tras sus pasos, muchos otros autores de los tratados de Poética y de Retórica que nos ha legado la tradición— quiere al menos remediar el primero, y contrarrestar la tentación populista de los espectáculos ofreciendo una Poética y una Retórica que se pretenden sustentadas sobre bases racionales y no empíricas, sobre bases teórico-científicas. En la medida en que la Poética se considera como un conjunto de procedimientos para imitar la naturaleza (o, lo que es lo mismo, para producir una ilusión de percepción), la pretensión aristocrática consiste en defender la existencia de un criterio teórico de decisión acerca de las Poéticas en función de la comparación de las copias con el Texto original de las Cosas Mismas (a saber, las Ideas). A nosotros, esta pretensión de subordinar las artes a la Ciencia —evaluándolas con criterios de verdad epistemológica— nos parece tan arbitraria y despótica como la de subordinarlas a la Política —y evaluarlas con criterios ético-políticos—, y difícilmente preferible a esa tentación populista contra la cual llamaron la atención las críticas socrático-platónicas. Y es útil notar que, si nosotros tenemos esa percepción del asunto —es decir, si abominamos tanto de la tentación demagógica como de la tentación aristocrática de las artes— ello sucede porque, justamente sobre esa abominación, que se tradujo históricamente en el desprestigio, el desgaste, la decadencia y la degradación de la Poética y la Retórica, se erigió, no antes del siglo XVIII y no fuera de la cultura europea, la Estética, que no es únicamente una disciplina teórica (aquella que, por primera vez en nuestra historia cultural, establece una relación de amistad entre arte y filosofía), sino una esfera diferenciada de la cultura, que ofrece a las actividades artísticas un estatuto —el arte en sentido estricto, es decir, las bellas artes y las bellas letras— y unos parámetros de valoración —el juicio estético— que garantizan su autonomía con respecto al poder político (lo que antes se llamaban “ideologías”) y su inde-

legitimación racional a las normas civiles), de una intimidad que sólo puede manifestarse como ficción y que posee su propia forma de universalidad (la de la imaginación *libre*) no subordinada a las leyes de la Ciudad pero tampoco alternativa a ellas⁵⁴: un escenario de impunidad e inmunidad que “libera” a la ficción de sus funciones políticas serviles e ilumina una comunidad virtual (la de todos los seres racionales y libres), irreductible a cualquier comunidad o sociedad actual. El hecho de que en el “Prólogo” a la tercera *Crítica* Kant se esfuerce en insistir en aquella “distinción crítica” que, sin embargo, tantas veces había recordado en la *Crítica de la Razón pura*, es decir, la mutua exterioridad de los conceptos y las intuiciones, al mismo tiempo que señala la necesidad de su “síntesis”, podría darnos ocasión para efectuar el siguiente paralelismo: así como no hay juicio si no hay concepto e intuición (y la intuición está “completamente fuera” del concepto), pero un concepto nunca puede transformarse en intuición ni viceversa (el concepto no se obtiene por una “iluminación” que convertiría afecciones oscuras y confusas en ideas claras y distintas), así sólo hay Lenguaje si hay *lógos* y *phoné*, significado explícito y sentido implícito, y sólo hay Ciudad si hay espacio público e intimidad, pero la *phoné* está “completamente fuera” del *lógos* y la intimidad “completamente fuera” de la publicidad. *La intimidad es lo que no puede convertirse en espectáculo.*

(C2) Ciertamente, el hecho de que bellas artes y espectáculos (o, como decimos, “productos de la cultura de masas”) compartan ahora el mismo escenario –el espacio público “ampliado”– supone una complicación adicional: la distinción *prima facie* entre “alta cultura” y “baja cultura” era

pendencia de las preferencias empíricas del público (lo que hoy llamaríamos la lógica del mercado). La Estética, por así decirlo, libera a las artes del estatuto epistemológico de la imitación, de la servidumbre práctica hacia la verosimilitud y del estatuto sociológico de la conveniencia política o económica, creando para ellas una forma de universalidad –la universalidad de la forma frente a la eficacia de la fórmula, la “belleza” como símbolo de la libertad– distinta de la universalidad a la que aspiran las leyes científicas y las éticas.

⁵⁴ Según Pierre Bourdieu, el acceso de los campos literario y artístico a la autonomía implica “en efecto la afirmación del derecho a transgredir los valores más sagrados de la colectividad... en nombre de unos valores trascendentes a los de la Ciudad o, si se prefiere, en nombre de una forma particular de universalismo... que puede servir de fundamento no sólo a una especie de magisterio moral sino también a una movilización colectiva con vistas a un combate para promover esos valores” (*Las reglas del arte*, trad. cast. Th. Kauf., Ed. Anagrama, Barcelona, 1995, p. 493).

posible –antes de decapitar al déspota– porque cada una tenía su “lugar” (la “alta cultura” en los Palacios y el *folklore* en las aldeas); cuando sólo hay un mismo lugar para todos, *distinguir la belleza* es una operación que requiere especial atención, conocimiento y talento, pues ya no existe garantía alguna desde el momento en que la belleza y la diversión ocupan el mismo escenario. Lo cual no sólo no elimina, sino que revaloriza la función y la necesidad de la *crítica*, el ejercicio (arriesgado) de la facultad de juzgar como capacidad de discernir lo singular del océano de la vulgaridad.

(D) Pero quizá la mayor prevención contra la tergiversación del “signo precursor” contenido en la imagen de 1789 es la que ha de oponerse a la *interpretación supersticiosa de la ilustración* (el último bastión de los prejuicios), magistralmente representado por la perversión suprema de esta imagen en manos del Marqués de Sade, a la que ya hemos aludido, y que viene a resumirse en la escandalosa exclamación “Al matar a Dios, todo estaría permitido” (ya se entienda en su versión reaccionaria-monárquica o en su versión libertino-perversa).

Sade, en efecto, insiste muy a menudo en un argumento que merece la pena ser aquí recordado, y que tiene dos elementos esenciales: en primer lugar, todo orden se funda sobre el caos (pues necesita para instaurarse el derrumbamiento del régimen anterior) y, en ese sentido, ese estado de excepción durante el cual las leyes humanas (sociales) dejan de estar vigentes e imperan únicamente los decretos de una Naturaleza asocial, amoral, apolítica e indómita, manifiesta su *superioridad* con respecto a todo orden social; por eso, en segundo lugar, ese estado es rigurosamente *insuperable* y, aunque tras la instauración del nuevo orden la apariencia imperante es la de un entramado de reglas que comportan la abolición de las “leyes naturales” (es decir, del caos amoral y pre-jurídico), bajo esa ilusión sigue latiendo la indomeñable naturaleza a la que ningún yugo humano puede someter y que ninguna ley social puede abolir, y esta latencia está probada por la subsistencia de algunos seres *excepcionales* –los protagonistas de Sade, y eminentemente Justine y Juliette– que viven al margen de las leyes sociales, es decir, al margen de la aparente vigencia del contrato social, en la despiadada realidad de la naturaleza originaria. Estos seres excepcionales sólo pueden subsistir en la Ciudad a modo de sectas o sociedades secretas, pues si se actualizase ese vínculo secreto (es decir, *sagrado*) que mantienen con la soberanía, serían inmediatamente

reconocidos como *bandidos*, declarados fuera de la ley, designados como *imposibles*, considerados como hombres-lobos o monstruos contra quienes se puede organizar una *cacería*⁵⁵; y, como es obvio, la única alternativa a ese abandono sería que la excepción triunfase sobre la regla social, lo que supondría algo así como una organización social acorde con el panfleto de Sade “Franceses, un esfuerzo más si queréis ser republicanos”, es decir, una organización social *imposible*, un régimen de absoluto terror en el cual la Ciudad entera funcionase como el castillo en donde cometen sus atrocidades los libertinos que protagonizan *Los 120 días de Sodoma*. Sade no es, como decía Lacan, el contemporáneo de Kant, sino el contemporáneo de Rousseau, el encargado de recordarle a la nueva legitimidad política que está lejos de haber escapado de la paradoja de la soberanía:

“Los filósofos contrarrevolucionarios católicos, como Joseph De Maistre, Bonald o Maine de Biran, hablan de la condena a muerte de Luis XVI como de la de un mártir redentor; para ellos, Luis expía los pecados de la Nación. Para Sade, *la condena a muerte del Rey sumerge a la Nación en lo inexpiable*: los regicidas son parricidas... La lectura del panfleto de Sade no deja de sumirnos en la perplejidad; estamos tentados de preguntarnos si Sade no quiso desacreditar a su modo los inmortales principios del 89, si ese gran señor en decadencia no abraza la filosofía de las luces con el solo fin de revelar sus tenebrosos cimientos... La soberanía popular ha nacido del parricidio: se funda en la condena a muerte del Rey, simulacro del asesinato de Dios. La fraternidad revolucionaria era, pues, real, en la medida en que estaba sellada por el parricidio del Rey: esto es lo que la conciencia del Marqués de Sade sentía tan profundamente cuando exigía que la República se considerase resueltamente dentro del crimen y que asumiese su auténtica culpabilidad moral en lugar de adoptar una simple responsabilidad política... Sade quería sustituir la fraternidad del hombre natural por esta solidaridad del parricidio, apropiada para cimentar una comunidad que no podía ser fraternal porque era

⁵⁵ Esta es también la razón de que, todavía hoy, cuando se entregan a la justicia aquellos criminales que han cometido actos emparentados con los de los libertinos sadianos, la sociedad no considera que ninguna pena sea suficiente para castigar sus delitos ni que este tipo de criminales sean susceptibles de forma alguna de redención o de rehabilitación - y se suscita inevitablemente el debate sobre la resurrección de la pena de muerte, sobre el cumplimiento íntegro de las condenas o sobre la reclusión de por vida-, resurgiendo entonces los fantasmas y los vampiros que tienen a su cargo el retorno de lo reprimido.

caínita”⁵⁶.

Esta versión sadiana de la paradoja (no en vano enunciada por Klossowski) es exactamente –aunque caricaturizada, y por ello más visible– el tipo de deslegitimación del poder democrático que nace del “prejuicio aristocrático anticonvencionalista” antes mencionado. Pero, según una observación de Deleuze, es exactamente al contrario. Mientras “Dios existe”, todo (le) está permitido, la ley está perpetuamente desmentida y deslegitimada. Si, al contrario, la norma no se sostiene sobre la excepción, cualquier apelación a un “derecho de excepción” no puede ser otra cosa que una estrategia perversa (y, desde luego, ficticia) para ponerse por encima de la ley y poder así disfrutar impunemente de ella.

El poder político no puede mantener una relación directa con la intimidad (no hay ninguna –buena– política de la intimidad) sin auto-deslegitimarse (convirtiéndose en potencia) y sin destruir la intimidad (confundiéndola con una animalidad genérica), transformando el espacio público en un “decorado” para encubrir un régimen de dominio privado presidido por la lógica perversa de la *transgresión lograda* o el *desmentido*. El ideal de un *lógos* sin *phoné*, de una palabra racional que, por su propia lógica, se impondría a la voz humana, de una Ciudad que se convertiría en comunidad íntima, de un contrato que se tornaría definitivo, es una pesadilla nihilista que anida en el corazón de los proyectos ilustrados más “emancipatorios”, y contra la cual nos han prevenido y nos previenen discursos como los de Heidegger, Schmitt, Jünger, Bataille, Foucault o Agamben (por mucho que algunos de los firmantes de esos discursos, debido a que su compromiso con su tiempo no era impostado, se hayan visto envueltos en aporías proporcionales a su estatura intelectual); pero en el corazón de esa prevención habitaba el espectro de una *phoné* sin *lógos*, de una intimidad que, por su propia potencia, se transformaría en palabra eficaz, de una comunidad íntima que se haría Ciudad, de un lazo soberano que devendría contrato, y que constituye una fantasía no menos nihilista ni menos inquietante. Nada pondrá fin a la inquietud ni eliminará las pesadillas, pero sólo podemos notar que son pesadillas y sólo podemos inquietarnos porque hay *phoné* y hay *lógos*, y porque ninguno de esos

⁵⁶ P. Klossowski, *Sade, mi prójimo*, trad. cast. G. De Sola, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1970, pp. 61-62, 69 y 134.

términos se convierte en el otro ni forma con él una alternativa. No es, quizá, el tiempo de pedir “una nueva política” (de la intimidad) o “una nueva Ciudad”; también es posible conformarse –sin que esto implique ninguna clase de conformismo– con que haya política y haya Ciudad. Porque, mientras las haya y allí donde las haya, la intimidad estará todo lo a salvo que las cosas humanas pueden estarlo. No es que el lugar del peligro sea también el de la salvación. Es que su estar en peligro es su única salvación posible.