

El fin del derecho

Alfonso Galindo Hervás¹
galindoh@um.es

Resumen

El presente artículo sostiene que existe una “pasión antijurídica” en la filosofía política contemporánea. El texto avanza realizando una historia conceptual de dicha pasión, recurriendo para ello al comentario de una serie de fragmentos que se consideran representativos. Partiendo de Agamben y su comprensión schmittiana del fundamento del derecho, pasando por Jacob Taubes y Badiou; pero también por Nancy y Rancière, se muestra como la filosofía política de vocación antijurídica supone un desprecio por las mediaciones que es contrafáctico y que condena a la filosofía que la padece a una marginalidad irresponsable.

Palabras clave: pasión antijurídica - filosofía política - Estado.

Abstract

The present article states that there is an “antijuridical passion” immersed in the contemporary political philosophy. This document carries out a conceptual history of such passion looking back to the comment of representatively considered fragments. From Agamben and his Schmitt’s understanding of the basis of law, and taking into account not only Jacob Taubes and Badiou but also Nancy and Rancière, this article shows how the political philosophy of an antijuridical nature presupposes a disregard for mediations which is counterfactual and which condemns philosophy to an irresponsible isolation.

Keywords: antijuridical passion - political philosophy - state.

¹ Alfonso Galindo Hervás es Profesor de Historia de las Ideas Políticas en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Murcia (España). Sus líneas de investigación preferentes son la historia de los conceptos políticos y el pensamiento político contemporáneo.

“El derecho no es capaz de unificar humanidad e individuo. El individuo no puede reconocerse como ser humano en el dispositivo del derecho”.²

“Un día la humanidad jugará con el derecho como los niños juegan con los objetos sin uso, no para restituirlos a su uso regular, sino para liberarlos definitivamente de él”.³

Existe una pasión antijurídica. De ella se nutre buena parte de la filosofía política contemporánea en su cuestionamiento del Estado moderno y del sistema capitalista. O, mejor aún, en el cuestionamiento de su simbiosis y mutua retroalimentación, sintetizada por Alain Badiou con la fórmula “capital-parlamentarismo”, la cual subraya que el sistema parlamentario está al servicio del capital y éste lo considera el único racional.⁴

Esta (hipo)tesis presupone y exigiría desarrollar una historia conceptual de dicha pasión antijurídica, lo que es tanto como decir de sus causas y experiencias, de sus formulaciones e índices, de las expectativas que abre y de las que cierra. También reclamaría una historia de su recepción y de sus variaciones. Igualmente, una analítica sistemática de su consistencia teórica (o sea, práctica) y su fertilidad hermenéutica para con el tiempo presente. Esto acarrearía, obviamente, un examen de (y un poner en evidencia) las alternativas implícitas en ella.

Más modestamente, en este texto se ensaya una argumentación del sentido de la (hipo)tesis merced a la selección y comentario de una serie de fragmentos que se consideran representativos. También se propone una explicación de su etiología y fundamento y se sugieren los posibles contornos de las alternativas que serían consistentes con ella.

* * *

El alcance y el sentido de la pasión antijurídica que embarga a cierta filosofía política contemporánea quedan ejemplificados paradigmáticamente en el siguiente párrafo de Giorgio Agamben:

Mostrar el derecho en su no-relación con la vida y la vida en su no-relación con el derecho significa abrir entre uno y otra un espacio para esa acción

² Esposito, R., *Tercera persona*, Amorrortu, Buenos Aires, 2009, p. 101.

³ Agamben, G., *Estado de excepción*, Pre-Textos, Valencia, 2004, p. 95.

⁴ Badiou, A., *Reflexiones sobre nuestro tiempo: Interrogantes acerca de la ética, la política y la experiencia de lo inhumano*, Ediciones del Cífrado, Buenos Aires, 2006, pp. 31s.

humana que un tiempo reclamaba para sí el nombre de ‘política’. La política ha sufrido un eclipse duradero porque ha sido contaminada por el derecho y se ha concebido a sí misma, en el mejor de los casos, como poder constituyente (es decir violencia que establece el derecho), cuando no se reduce simplemente a poder de negociar con el derecho. Pero, verdaderamente, política es sólo la acción que corta el nexo entre violencia y derecho. Y sólo a partir del espacio que así se abre será posible formular la pregunta sobre un eventual uso del derecho después de la desactivación del dispositivo que, en el estado de excepción, lo vinculaba a la vida. [...] A una palabra no obligatoria, que nada manda ni nada prohíbe, sino que solamente se dice a sí misma, corresponde una acción que se limita a mostrarse a sí misma sin relación con ningún fin. Y, entre las dos, no un perdido estado originario, sino sólo el uso y la praxis humana que las potencias del derecho y del mito habían tratado de capturar en el estado de excepción.⁵

Este fragmento encierra, no sólo muchas de las tesis de su autor, sino de las implicadas en la pasión antijurídica que aquí nos concierne.

En primer lugar, se evidencia el diagnóstico biopolítico que desarrolla Agamben a partir de ciertos argumentos de Foucault. Mientras que éste circunscribió la biopolítica a la emergencia de la *ratio* gubernamental propia de los tiempos modernos, Agamben la extiende a la tradición política occidental en su totalidad, que eleva a la tarea ontológica de constitución de la *humanitas* del *homo*. Dicha biopolítica es remitida a una articulación de la nuda vida con el derecho que Agamben explica según el modelo del estado de excepción, pues la vida es incluida en el derecho y, en la misma medida, excluida de él; abandonada en un umbral que es índice y factor de soberanía. El filósofo italiano procura evitar las tentaciones naturalistas que pudiesen inferirse de su tesis: no cabe un acceso directo a la vida en tanto que realidad incontaminada por el derecho; esto es, no cabe retornar a una *phoné* privada de *logos* –en términos rilkeanos afirmaríamos que no hay ninguna parte sin *no*. La vida es producto de la máquina biopolítica, no le precede. Y el derecho no tiene otra vida que la que consigue atrapar en la *exceptio* soberana.

Agamben remite el sentido de la política justamente a la quiebra del nexo soberano y biopolítico entre vida y derecho. Es entonces cuando introduce dos conceptos claves en su obra: desactivación y uso. La desactivación del derecho permitiría su mero uso; y viceversa, el uso sería factor de desactivación. Sobra decir que con ello no se perdería nada; el pensamiento de Agamben se halla instalado en la premisa antimoderna de una quiebra absoluta de las mediaciones entre lo finito y lo infinito, la acción humana y los

⁵ Agamben, G., *Estado de excepción*, op cit., pp. 127ss.

finés trascendentes. El derecho es para el filósofo italiano el gran índice y factor de la tradición (no)política occidental, máximamente coactiva en su empresa metafísica de constitución de la *humanitas*. El derecho es instrumento de sometimiento o bando sobre la vida; no hay en él resultado alguno que lo redima; no constituye en modo alguno puente para la trascendencia. Así lo testimonia el siguiente párrafo, que le sirve para cuestionar el alcance de los juicios de Nuremberg:

El derecho no tiende en última instancia al establecimiento de la justicia. Tampoco al de la verdad. Tiende exclusivamente a la celebración del juicio, con independencia de la verdad o de la justicia [...]; lo verdadero y lo justo son sustituidos por la sentencia [...]; el juicio es en sí mismo el fin y esto —como se ha dicho— constituye su misterio.⁶

La des-activación del dispositivo antropogenético que es el derecho permitiría la libérrima gestualidad de la vida humana sin control externo alguno, sin vocación natural alguna, únicamente en su espontáneo ponerse, en su máximamente amable manera, en su dulzura natural. Una vida reducida ella misma a forma-de-vida. Ésta sería la prueba, índice y factor, del fin tanto de la teología política como de la teología económica. Sería la prueba, en suma, de la liberación *de la* política.

* * *

Al apelar a la desactivación y al mero uso, Agamben dota a la reflexión de un sentido religioso, propiamente mesiánico. Esto es afirmado explícitamente en una obra en la que muestra el carácter teológico no sólo del fundamento de la soberanía estatal sino también de la gobernanza biopolítica. Esto es, tanto la política soberana como, y ésta es la novedad introducida por él, la economía y el gobierno modernos, poseerían un *arkhé* teológico:

Cuando el paradigma providencial, al menos en su aspecto trascendente, empieza a declinar, Estado-providencia y Estado-destino tienden a identificarse en la figura del Estado de derecho moderno, en el que la ley regula la administración y el aparato administrativo aplica y pone en ejecución la ley.⁷

Pero donde mejor se evidencia el carácter religioso que define la experiencia que sostiene el cuestionamiento total y absoluto del derecho es en las páginas dedicadas a re-

⁶ Agamben, G. *Lo que queda de Auschwitz*, Pre-Textos, Valencia, 2000, p.16.

⁷ Agamben, G., *El reino y la gloria*, Pre-Textos, Valencia, 2008, p. 159.

flexionar sobre la vida mesiánica. Es ésta una vida dominada por la desactivación del derecho, una vida presidida por el fin del tiempo afín al derecho y por la irrupción de otra experiencia del tiempo, la del tiempo del fin. Una vida en la que la ley sigue vigente, pero ha sido desprovista de significado y ha quedado en suspenso, propiamente en un estado de excepción:

El carácter probablemente esencial del mesianismo es precisamente su relación particular con la Ley. Tanto en el ámbito judío como en el cristiano y en el chiíta, el acontecimiento mesiánico significa sobre todo una crisis y una transformación radical de todo el orden de la Ley. [...] Porque el Mesías es la figura en que la religión se confronta con el problema de la Ley, llega a una rendición de cuentas definitiva con ésta.⁸

La comprensión del estatuto de la ley bajo el efecto de la *katárgesis* mesiánica presupone una concepción decisionista del fundamento del derecho. Y ésta no es otra que la que propuso Carl Schmitt, el cual en un famoso y citadísimo párrafo de su *Teología Política* remitió el fundamento de la soberanía del *nomos* a la violencia de la decisión.

La comprensión schmittiana del fundamento del derecho es sumamente útil para Agamben y, en general, para todos aquellos filósofos interesados en evidenciar la irracionalidad del derecho, ya que lo hace depender de una decisión, esto es, de un acontecimiento propiamente anómico. De ahí que todo derecho aparezca constitutivamente frágil, contingente, irracional, violento. De ahí que cobre sentido el *dictum* de Benjamin en la octava tesis sobre el concepto de historia: “el estado de excepción en el que vivimos es la regla”. Lo que el acontecimiento mesiánico revelaría no sería sino dicha naturaleza desfundamentada y el carácter originario de la anomia, ocultados ambos por el Estado, que por ello mismo emerge como *katéchon*, el que retrasa la parusía e impide la revelación plena del misterio de la inoperancia de la ley y la sustancial ilegitimidad de todo poder.

Desactivado el derecho, la vida mesiánica muestra su incompatibilidad con cualquier propiedad jurídico-fáctica, reclamando en cambio el mero uso. Ello explica la alusión a 1 Cor 7, 29-32 (“el tiempo es corto; por lo demás, que los que tienen mujer vivan como no teniéndola y los que lloran como no llorando...”).⁹ También explica la recurrente idealización del *usus pauper* franciscano por parte de Agamben.¹⁰

⁸ Agamben, G., “Il Messia e il sovrano. Il problema della legge in W. Benjamin”, en *Anima e paura*, Qodlibet, Macerata, 1988, p. 13.

⁹ Agamben, G., *El tiempo que resta*, Trotta, Madrid, 2006, pp. 33-36, 42.

¹⁰ A la vida monacal dedica el ensayo *Altísima pobreza. Reglas monásticas y forma de vida*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2012.

Ya se la entienda en un sentido meramente histórico-conceptual, ya en un sentido sistemático, la dimensión mesiánica del cuestionamiento del derecho ha alcanzado en la obra de Jacob Taubes una de sus máximas expresiones filosóficas contemporáneas.

En múltiples textos recogidos en diversos volúmenes recopilatorios, ya que en vida sólo publicó el libro *Escatología occidental*, Taubes consiguió armonizar diferentes argumentos en orden a mostrar el origen paulino y el sentido mesiánico de la desconstrucción contemporánea del fundamento del derecho, y muy especialmente de la presente en la obra de Walter Benjamin. Sus textos son especialmente sugerentes por constituir una caja de resonancia en la que se dan cita y muestran su mutuo sostenimiento la comprensión schmittiana del fundamento del orden jurídico, por un lado, con su cuestionamiento a manos de Benjamin, por otro. Todo ello siendo capaz de evidenciar a la par la fertilidad de los argumentos paulinos tanto en uno como en otro. Pero también logrando explicitar complicidades teóricas existentes en determinadas tradiciones cultas católica y judía. O mostrando continuidades entre determinadas tesis gnóstico-marcionitas, herejías como la sabbatiana o argumentos presentes en Scholem, Rosenzweig, Blumenberg o el citado Benjamin. Por eso resulta especialmente valioso recuperar sus textos en orden a elaborar una recepción crítica del *revival* que viene experimentando la literatura paulina en la filosofía política contemporánea más cuestionadora del derecho.

Así se pronunció en un texto de 1953 titulado “La disputa entre judaísmo y cristianismo. Sobre una controversia insoluble”:

Todas las premisas de la teología de Pablo eran ‘judías’, incluso ‘fariseas’; de ellas, sin embargo, extrae conclusiones heréticas; esto es, de la premisa judía verosímilmente legítima de que el Mesías anunciará el fin de la Ley, él extrae la conclusión herética del cristianismo, según la cual el Mesías ya ha venido y la Ley está superada. [...] Toda instancia mesiánica representa un tal desafío, ya que reivindica el hecho de haber inaugurado una época en la que la Ley está superada. [...] El cristianismo representa una crisis ‘típica’ en la historia judía y expresa una típica ‘herejía’ judía, el mesianismo antinómico –la fe en que con la venida del Mesías no sea necesario, para la salvación, observar la Ley, cuanto más bien creer en él.¹¹

En Pablo, en efecto, adquiere forma y convergen, según Taubes, la herejía antinomista judía y la nueva experiencia mesiánica. Ambas apuntando a un más allá de la comunidad procurada por el derecho y que en su caso está ejemplificada en el Imperio romano.

¹¹ Taubes, J., “La disputa entre judaísmo y cristianismo. Sobre una controversia insoluble”, en *Il prezzo del messianesimo*, a cura di E. Stimilli, Quodlibet, Macerata, 2000, pp. 21ss., 27.

Pero Taubes no se limita al rendimiento histórico conceptual de las diferentes variantes de la secularización, sino que extrae la potencialidad sistemática del argumento mesiánico en su combate contra la vida en común procurada y mediada por el derecho, una vida incapaz de generar comunidad sino tan sólo inmunidad, como ha afirmado Roberto Esposito a propósito del orden jurídico moderno. Frente a la jaula de hierro jurídica y soberana, la comunidad sin soberanía, los lazos éticos, el amor. De este modo se consume lo que posteriormente ha denominado Rancière el viraje ético de la política, y que mucho antes Schmitt predicó del liberalismo, a saber: la sustitución de los vínculos políticos por los éticos:

El judaísmo ‘es’ teología política; y ésta es su ‘cruz’, ya que la teología no termina con la división en ‘política’ y no política; puesto que la ley no es justamente lo primero y lo último; porque ‘incluso’ hay entre hombre y hombre relaciones que ‘sobrepasan’ la ley, que la ‘superan’: el amor, la misericordia, el perdón.¹²

* * *

¿A qué experiencias y a qué ideas cabe remitir la pasión antijurídica de tono mesiánico presente en determinada filosofía política contemporánea y que he recreado a partir de unos fragmentos representativos de la misma?

Si hubiese que identificar una experiencia, no sería descabellado apuntar al mayo francés y a su recepción. Lo que ésta sostiene por boca de muchos de los filósofos políticos más críticos del Estado de derecho, de Agamben a Badiou pasando por Blanchot, Nancy o Deleuze, entre otros, es que la emancipación no es mediable, que no es accesible mediante la acción humana, esto es, mediante el derecho. Algunos llegan a más: que no hay mediaciones para la emancipación. En tal afirmación es imposible dejar de oír el argumento religioso que afirma que entre el orden sagrado y el profano se abre un *gorismós* infranqueable.

Esta abstracta tesis, remisible a un decidido óptimo antropológico, implica tanto alejar la emancipación de las instituciones y normas jurídicas, como tornarla equivalente de la democracia y la política. De este modo, también éstas son vistas como experiencias heterogéneas a la acción humana y, en la misma medida, como experiencias irrepresentables, ilocalizables. Mucho menos aún como experiencias programables o remisibles al Estado. El ámbito del Estado es el de la distribución de roles y visibilidades según un *arkhé*; es el ámbito de la regulación racional, previsible y coactiva de la convivencia. Esto es lo que Ran-

¹² Taubes, J., “Carta a Armin Moler”, en *La teología política de Pablo*, Trotta, Madrid, 2007, pp. 177s.

cière, y antes Foucault, han denominado “policía”, “gobierno”. Frente a ello se alza la política como el mejor índice de la esencia a-principial y desfundamentada de la vida humana:

Lo político es el encuentro de dos procesos heterogéneos. El primero es el del gobierno. Este consiste en organizar la reunión de los hombres en comunidad y su consentimiento, y descansa en la distribución jerárquica de lugares y funciones. A este proceso le daré el nombre de policía. El segundo es el de la igualdad. Éste consiste en el juego de prácticas guiadas por la presuposición de la igualdad de cualquiera, y a esto lo llama la política. Lo político es el encuentro problemático entre la policía y la política.¹³

La política ni se deja producir ni encerrar en institución alguna. La política es la *praxis* de la igualdad, de la ausencia absoluta de *arkhé* y de *morphé*. No está garantizada ni es garantizable. No es un medio ni hay medios que nos la brinden. Sólo la categoría de acontecimiento le hace justicia. En palabras de Badiou:

Un acontecimiento político es algo que permite a cada quien mantenerse a distancia del Estado, porque el acontecimiento ha determinado, ha fijado el poder del Estado. [...] En esta distancia podemos construir un tiempo y lugares políticos. [...] Vamos a llamar política a una acción que trabaja por la igualdad a partir de determinado valor fijo del poder del Estado, valor que ha sido fijado por un acontecimiento.¹⁴

Pero el sentido de la pasión antijurídica no se agota en su remisión a la experiencia histórica sesentayochista y a la reunión espontánea y libérrima que allí acaeció y que sigue constituyendo una suerte de contrafáctica arcadia para determinadas filosofías embargadas de dicha pasión. Hay conceptos, argumentos y tesis que cabe considerar índice y factor de ésta y que es preciso poner sobre el tapete para aprehender su especificidad.

En primer lugar, a la pasión antijurídica parece subyacerle una idealización de las expectativas de la cual es síntoma adecuado y a la vez factor la recurrente reivindicación de la experiencia mesiánica recreada en los textos paulinos, según hemos visto. Ciertamente, un estado de derecho no parece institución a la altura de la *promesse de bonheur* encerrada en la vida mesiánica. A un Estado de derecho tan sólo se le pueden pedir prosaicas y grises reformas, no una tierra y un hombre nuevos.

¹³ Rancière, J., *Política, policía, democracia*, Lom, Chile, 2006, pp. 17 ss.

¹⁴ Cfr. Badiou, A., *Movimiento social y representación política*, en *acontecimiento*, núms. 19-20, 2000, (sin paginación).

Esta idealización es solidaria de un abstracto diagnóstico que, desde el punto de vista diacrónico, incurre en las tesis de la continuidad y la equiparación de las formas del terror en Occidente y, desde el punto de vista sincrónico, en el esencialismo de encajar bajo la fórmula “Estado” cualquier tipo de regulación, la cual demoniza por igual. Toda institución jurídica reproduce el mal originario de Occidente y pospone el advenimiento de lo liberador, que en ningún caso puede llegar de la institución. Más aún: que ni siquiera es reconocible, con lo cual parece remitirse la modalidad subjetiva de la experiencia emancipadora a la forma de la conversión. En este punto, la fertilidad hermenéutica de la diferencia ontológica heideggeriana ha dado más que evidentes frutos teórico-prácticos.

Y junto a la idealización de las expectativas y la elevación de la degeneración a esencia del Estado, la pasión antijurídica se nutre del rechazo radical del principio de equivalencia, probablemente el más definidor de la especificidad del derecho y del sistema capitalista sostenido sobre él. Si la primera es remisible a las diferentes variaciones del argumento mesiánico y la segunda a la fertilidad de un libro central como *Dialéctica de la Ilustración*, la crítica de la ley de la equivalencia es accesible a través de la obra de Marx, por ejemplo tal como se expone en el capítulo inicial de *El capital*, dedicado al fetichismo de la mercancía.

Quien mejor la ha reivindicado recientemente es otro filósofo político dominado por la pasión antijurídica, Jean-Luc Nancy:

[...] el mundo democrático se ha desarrollado en el contexto –al cual lo liga su origen– de la equivalencia general. [...] [Esto] Designa en primer lugar la moneda y la forma mercancía, es decir, el núcleo del capitalismo. Es necesario extraer de ello una lección muy simple: el capitalismo, en el cual o con el cual, si no *como* el cual, se engendró la democracia, es ante todo, en su principio, la elección de un modo de evaluación: por la equivalencia. El capitalismo supone una decisión de civilización: el valor *está* en la equivalencia. [...] La democracia puede tender así a convertirse en el nombre de una equivalencia más general aún que la referida por Marx: fines, medios, valores, sentidos, acciones, obras y personas, todos intercambiables por no tener ninguno relación con nada que pueda distinguirlos, [...]. El destino de la democracia está ligado a la posibilidad de un cambio del paradigma de la equivalencia. [...] No será cuestión de introducir otro sistema de valores diferenciales: se tratará de encontrar, de conquistar, un sentido de la evaluación, de la afirmación evaluadora que le de a cada gesto evaluador [...] la posibilidad de no ser medido de antemano por un sistema dado, sino, al contrario, ser en cada oportunidad la afirmación de un ‘valor’ –o

un ‘sentido’— único, incomparable, insustituible. [...] El *kratein* democrático, el poder del pueblo, es de entrada el poder de hacer fracasar la *arkhia* y en seguida de tomar a cargo, todos y cada uno, la apertura infinita así puesta en juego.¹⁵

Nancy hace depender la democracia del abandono del principio de la equivalencia y su correlato de intercambiabilidad general de las cosas. Las instituciones que representan paradigmáticamente ambos principios son el derecho y el dinero, criterio y unidad de medida del valor. Derecho y dinero son instituciones que presuponen y constituyen un tipo de equivalencia que niega la singularidad *del* acontecimiento. Frente a ellos, Nancy reivindica y remite la democracia a la afirmación del carácter singular y plural del ser, a la experiencia de un estar juntos que no ansía conquistar identidad ni poder algunos, que ni siquiera pretende durar; un estar juntos espontáneo y azaroso, no programado. Como el acaecido en el Boulevard St. Michel.

Recientemente Alberto Moreiras ha vinculado la propuesta de Nancy con la tesis de Kojève sobre el fin de la historia en su análisis de la filosofía hegeliana. La reconciliación de la naturaleza y el espíritu harían desaparecer la dialéctica del reconocimiento y, con ello, el trabajo y la guerra, permaneciendo sólo una conducta animal satisfecha y heterogénea a la política. O, mejor, afín a una política an-árquica, post-hegemónica, a-principal.¹⁶

* * *

Suponiendo que resulte persuasiva la etiología (acontecimientos, argumentos, aspiraciones que cristalizan en la emergencia de un aire de familia) que he esbozado de la pasión antijurídica que embarga a determinada filosofía política contemporánea, quedaría aún por analizar la legitimidad de una filosofía de la que puede afirmarse que, por limitarse a idealizar y custodiar lo posible, menosprecia lo probable y corre el riesgo de reducirse a una reflexión sobre lo político sin incidencia alguna sobre la política. ¿Acaso no es constatable una marginación social de la filosofía que sólo con dificultamos tratamos de elevar a signo de distinción: la filosofía como índice de la débil fuerza mesiánica, y nunca mejor dicho?

Ciertamente, la reacción es acusar a tal crítica de espíritu totalitario. En este punto no está de más invocar la irónica argumentación de Žižek acerca de los que dicen “totalitarismo”. Por supuesto que la filosofía política no es un programa político. Por supues-

¹⁵ Nancy, J-L., *La verdad de la democracia*, Amorrortu, Buenos Aires, 2009, pp. 43ss., 47, 57.

¹⁶ Cfr. Moreiras, A., “La verdad de la democracia”. Ponencia. II Congreso de Estética y Política, Universidad Politécnica de Valencia, mayo de 2013.

to que también en el ejercicio de modificar lo pensable (esto es, lo que por cuestionar el estado de la situación, no se deja deducir de éste sin más, lo excede, lo desbarata) se amplía el espectro de lo que es posible¹⁷.

Pero la pasión antijurídica es síntoma de un desprecio de las mediaciones que es contrafáctico, injusto y que condena a la filosofía que la padece a una marginalidad irresponsable, esteticista e inconfundible con la *dignitas* de insobornabilidad ante los poderes de este mundo que se quiere ver tras ella.

Contrafáctica porque, en primer lugar, no sólo el derecho y el dinero son instituciones/normas coactivas, inductoras de equivalencia; cualquier lenguaje lo es. En segundo, porque es ficticia e ingenua la pretensión de aislar la política de lo social. Y esto es lo que late tras su aprehensión desde la categoría de acontecimiento o cualquiera de sus variantes. No, la política no se deja comprender al margen de las luchas concretas, de las equivalencias y de la contaminación en general. Ni mayo del 68 ni Tiennanmen ni el más reciente derrocamiento del gobierno egipcio en Tahrir son prueba alguna de un evento sin mácula en el que, como en una fiesta, las voces se hubieran alzado azarosamente convergiendo al abandonarse al gesto de su pura y libérrima afirmación. No, la política no es ajena a la necesidad de regulación, de articulación de la pluralidad, de la imputación. La política surge en una situación, en un contexto que la condiciona, sustentada por agentes concretos portantes de aspiraciones particulares que es preciso armonizar, etc.

En segundo término, el desprecio radical de la mediación jurídica es prueba de una idealización de las expectativas que deduce la incompatibilidad absoluta del derecho y la justicia de la tesis de que derecho y justicia no son lo mismo. Si bien esta última posición resulta higiénica en orden a mantener un sistema de convivencia capaz de *epokhé* sobre sí mismo (esto es, capaz de cuestionarse a sí mismo y reconocer su contingencia, falibilidad y reformabilidad), sostener en cambio la heterogeneidad, o incluso la frontal oposición, entre el finito ámbito jurídico y el ideal de justicia implica desproveer al primero de toda dimensión de incondicionalidad, reduciéndolo a mero arsenal represivo. Ciertamente, el derecho no es la justicia, pero los constreñimientos arbitrados para su formulación, y que suelen remitirse a la idea de imparcialidad, pueden considerarse fuente y señal de un punto de vista incondicional que evita contemplarlo como mero instrumento coactivo, sin por ello confundirlo con las normas morales.

Por lo demás, y en tercer lugar, una filosofía política de vocación antijurídica corre el riesgo de no ser capaz de alentar no sólo ninguna reforma, sino tampoco revolución alguna. Su lugar entonces en el mundo global pudiera ser el de alimentar mera indignación, que puede ser otra forma de esteticismo burgués ineficaz e irresponsable. O algo peor aún, ya que la crítica absoluta sólo contribuye a la crisis sistemática.

¹⁷ Rancière, J., *El tiempo de la igualdad*, Herder, Barcelona, 2011, p. 261.

Cuál sea el lugar de la filosofía en la *polis* en tiempos de oscuridad es un interrogante insatisfacible que la acompaña como criterio desde su nacimiento. Y bien está que así sea. Sólo una cosa parece clara: en la tarea de elucidarlo que cada nueva generación de hombres libres hereda, la pregunta “¿qué puede hacerse?” es la crucial.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio, *Estado de excepción*, Valencia, Pre-Textos, 2004.
Lo que queda de Auschwitz, Valencia, Pre-Textos, 2000.
El reino y la gloria, Pre-Textos, Valencia, 2008.
“Il Messia e il sovrano. Il problema della legge in W. Benjamin”, en *Anima e paura*, Quodlibet, Macerata, 1988.
El tiempo que resta, Trotta, Madrid, 2006.
Altísima pobreza. Reglas monásticas y forma de vida, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2012.
- Badiou, Alain, *Reflexiones sobre nuestro tiempo: Interrogantes acerca de la ética, la política y la experiencia de lo inhumano*, Buenos Aires, Ediciones del Cifrado, 2006.
Movimiento social y representación política, en *acontecimiento*, núms. 19-20, 2000.
- Esposito, Roberto, *Tercera persona*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009.
- Moreiras, A., “La verdad de la democracia”. Ponencia. II Congreso de Estética y Política, Universidad Politécnica de Valencia Nancy, Jean-Luc., *La verdad de la democracia*, Amorrortu, Buenos Aires, 2009.
- Rancière, Jacques, *Política, policía, democracia*, Lom, Chile, 2006.
El tiempo de la igualdad, Herder, Barcelona, 2011.
- Taubes, Jacob, “La disputa entre judaísmo y cristianismo. Sobre una controversia insoluble”, en *Il prezzo del messianesimo*, a cura di E. Stimilli, Quodlibet, Macerata, 2000.
“Carta a Armin Moler”, en *La teología política de Pablo*, Trotta, Madrid, 2007.