

***An-archia, a-nomia:* más allá de los dogmas del Estado Democrático de Derecho¹**

*Andityas Soares de Moura Costa Matos*²
Universidade Federal de Minas Gerais

En un breve ensayo de 1986 sobre Georges Bataille y la paradoja de la soberanía, texto cuyas principales ideas serían retomadas al inicio de *El poder soberano y la nuda vida* (*Il potere sovrano e la nuda vita*), Giorgio Agamben se pregunta sobre la posibilidad de una comunidad sin sujetos soberanos, encontrando en la reflexión de Bataille un encauzamiento inicial de la cuestión y, al mismo tiempo, una frontera que parece infranqueable.

Según Agamben, Bataille niega toda posibilidad de una comunidad comunista (o schmittiana, cabe puntualizar) basada en vínculos funcionales entre sus miembros que den origen a hipóstasis tales como «el pueblo» o «los valores comunes» (Agamben, 2012:17). En ese sentido, para negar la tendencia totalitaria, violenta y mono-significante “naturales” en todo proyecto empírico de sociedad, la comunidad batailleana acarrearía un índice de imposibilidad, un grado de negatividad que tan solo se resolvería mediante la posibilidad de una comunidad de los que no tienen comunidad. Se trata de la comunidad negativa de los amantes, de los artistas y, de modo más amplio, de los amigos, con lo que Bataille parece retomar, pese a hacerlo de modo bastante parcial, el ideal epicúreo del jardín, el cual recomienda una vida apolítica construida a base de afinidades electivas entre el yo y los otros seleccionados exclusivamente por ese yo.

La verdadera comunidad sería, por tanto, la comunidad de amigos, es decir, una comunidad de los que se perciben como iguales sin necesidad de poderes que les controle y exijan reconocimiento de igualdad. Agamben incluso llega a sugerir que ese fue el proyecto de Bataille al fundar el grupo de la revista *Acéphale*, que congregava individuos capaces de compartir los mismos intereses sin que hubiera

¹ Traducción de Francis García Collado.

² Graduado en Derecho, Máster en Filosofía del Derecho y Doctor en Derecho y Justicia por la Facultad de Derecho y Ciencias del Estado de la Universidad Federal de Minas Gerais (UFMG). Doctorando en Filosofía por la Universidad de Coimbra (Portugal). Profesor Adjunto de Filosofía del Derecho y disciplinas afines en la Facultad de Derecho y Ciencias del Estado de la UFMG. Miembro del Cuerpo Permanente del Programa de Posgraduación en Derecho de la Facultad de Derecho y Ciencias del Estado de la UFMG. Investigador colaborador en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Campinas (UNICAMP). Profesor Visitante en la Facultad de Derecho de la Universitat de Barcelona (Catalunya) entre 2015 y 2016. Autor de ensayos iusfilosóficos tales como *Filosofia do Direito e Justiça na Obra de Hans Kelsen* (Belo Horizonte, Del Rey, 2006), *O Estoicismo Imperial como Momento da Ideia de Justiça: Universalismo, Liberdade e Igualdade no Discurso da Stoá em Roma* (Rio de Janeiro, Lumen Juris, 2009), *Kelsen Contra o Estado* (In: *Contra o Absoluto: Perspectivas Críticas, Políticas e Filosóficas da Obra de Hans Kelsen*, Curitiba, Juruá, 2012), *Contra Naturam: Hans Kelsen e a Tradição Crítica do Positivismo Jurídico* (Curitiba, Juruá, 2013), *Power, Law and Violence: Critical Essays on Hans Kelsen and Carl Schmitt* (Lambert, Saarbrücken [Alemania], 2013), *O Grande Sistema do Mundo: do Pensamento Grego Originário à Mecânica Quântica* (Belo Horizonte, Fino Traço, 2014) e *Filosofia Radical e Utopias da Inapropriabilidade: Uma Aposta Anárquica na Multidão* (Belo Horizonte, Fino Traço, 2015). E-mails: vergiliopublius@hotmail.com e andityas@ufmg.br

un líder entre ellos. El mismo nombre del grupo indicaría, con la ausencia de cabeza, no solo una crítica de las instituciones sociales basadas en el racionalismo y el liderazgo, sino principalmente el deseo y anhelo de auto-exclusión característico de sus miembros, una voluntad de estar en un no-estar, mediante el que Agamben reconoce y profundiza en la paradoja del soberano enunciada por Schmitt (Agamben, 2012:18).

A partir de este límite se deriva la imposibilidad de la comunidad negativa, ya que el acto de los sujetos que la fundan exigiría, como contrapartida necesaria, la consideración del ser soberano, capaz de actualizarse a la vez que mantiene activa su potencia. En mi lectura, esto se relaciona con la posibilidad política muy real de construir entre los amigos un consenso por exclusión mediante la constitución de un enemigo común, en la línea del pensamiento de Schmitt. Al parecer, incluso en una comunidad de los que no comparten la vivencia de lo común conllevaría un grado secreto de violencia originaria, que se traduciría en la categoría de identidad de enemigo, la cual posibilitaría el proyecto comunitario, aunque negativo.

Ese problema empieza a ser tratado por Agamben en 1990, cuando escribe el altamente crítico *La comunidad que viene*³ (*La comunità che viene*), obra en la que esboza el proyecto de una comunidad *cualsea*. Ya al inicio el filósofo afirma: «el ser que viene es el *cualsea*, es decir, el ser que no puede ser definido a tenor de las características que apuntan a las propiedades comunes, como ocurre con el ser rojo, francés o musulmán» (Agamben, 1993:11). El ser *cualsea* consiste en aquel que es a su manera, englobando más que la potencia de ser y la de no ser; además, este puede también *no* no-ser. Siendo el mismo, el ser *cualsea* se sitúa fuera de las redes de lo universal y de lo particular, pudiendo así fundar algo como lo *común*.

Pero la pertenencia a lo común, esa *común-idad*, continúa Agamben citando Spinoza, es una *comunidad inesencial*, ya que no alude a la esencia o a otras cuestiones de este tipo, porque «*cualsea* es la cosa *con todas sus propiedades*, pero ninguna de ellas le aporta diferencia alguna. La in-diferencia en relación a las propiedades es lo que individua y disemina las singularidades, las torna amables (*cualesquiera*)» (Agamben, 1993: 23). Únicamente en ese sentido es posible construir una ética, concluye Agamben: «solo a partir de la consciencia de que el hombre no tiene ningún destino histórico o biológico, no es y no debe cumplir una esencia o substancia. Si los seres humanos tuvieran que ser algo, habría deberes que realizar, pero no experiencias éticas» (Agamben, 1993: 38).

Por tanto, ser común no significa *ser* ni *deber-ser* comunitario. En efecto, no se puede confundir *común* y *comunidad*. En ocasiones utilizo en este artículo el término “comunidad”, pero siempre teniendo en cuenta que este no se refiere a cualquier teoría comunitarista anglosajona, siendo más afín –aunque no idéntica– a las ideas de comunidad provenientes de Agamben y de la noción de multitud de Hardt y Negri, ya que: «Lo común no se refiere a las nociones tradicionales de comunidad

³ Nota del traductor: Hemos traducido los títulos de las obras al castellano conservando la referencia bibliográfica propuesta por el autor, la edición citada se encuentra al final del capítulo. La traducción al castellano de los fragmentos citados son nuestros. Es importante apuntar que no hemos traducido *qualquer* por *cualquiera* por la implicación volitiva del querer y hemos seguido la traducción al uso en la edición en castellano de Pre-textos de la obra de Agamben que apunta al *cualsea* en cuanto al peso del ser y no del querer.

o de lo público; se basa en la comunicación entre singularidades y se manifiesta a través de los procesos sociales colaborativos de producción. En cuanto lo individual se disuelve en la unidad de la comunidad, las singularidades no se ven constreñidas, y se expresan libremente en lo común» (Hardt; Negri, 2005: 266). El signo de lo común es entonces el de la multitud, no el de una nueva unidad racial, cultural o cualquier otra, como quieren las innumerables teorías comunitaristas anglosajonas, que no consiguen avanzar con paso firme y más allá del marxismo y del liberalismo clásico de los cuales son epígonos.

Como resulta obvio, la categoría omnicomprendiva llamada “pueblo” no es más que la otra cara sangrienta de la soberanía, sirviendo en general de expresión mágica que legitima acríticamente la autoridad establecida. A su vez, la multitud corresponde a una nueva forma de inteligencia social que, para aquellos que se encuentran afuera de esta, parece caótica, irracional e anárquica. Sin embargo, para los que participan de ella, la multitud se identifica con una estructura social que tiende a preservar al más alto nivel la individualidad, la autogestión democrática y la espontaneidad, oponiéndose a todos los tipos jerárquicos y centralizados de usufructo del poder social, desde la forma general del Estado hasta las formas específicas que se traducen en partidos políticos, ejércitos, grupos guerrilleros, etc. (Hardt; Negri, 2005: 116-133).

Lo común de la multitud es aquello que no se opone –dado que oponerse es un modo de pertenecer y relacionarse–, pero desconoce, como carentes de sentido que son, las oposiciones entre lo público y lo privado. El hecho de que esta dualidad ya no tiene ningún potencial operativo hoy en día se puede comprobar por su mutua convertibilidad, de manera que lo que es público puede rápidamente llegar a ser privado y viceversa.

Incluso queriendo preservar el significado supuestamente original de lo público y de lo privado, lo que se consigue es siempre algo monstruoso: al confinar lo público al terreno del sistema social, se genera la disculpa necesaria para incrementar las medidas de seguridad y de excepción, porque en la sociedad del riesgo nadie tiene derecho a la intimidad y a los espacios privados. En otras palabras: cuando se trata de vigilar a las personas, todo es público. Al contrario, actualmente lo privado se relaciona exclusivamente al sistema económico que, por eso mismo, queda libre de cualquier control, como si el riesgo y el mal, en un sentido incluso metafísico, residieran en la comunidad, y nunca en el individuo.

Ese poderoso mitologema fue ilustrado con claridad por Rousseau, pese a serle muy anterior. De acuerdo con el mito del buen salvaje, es el hecho de vivir en grupo lo que hace nacer el mal. El hombre solo sería un alma maravillosa, viniendo a corromperse y devenir una especie de demonio al construirse la sociedad, que daría lugar a una multiplicidad desordenada. Tal vez por eso los espíritus inmundos que Cristo expulsó de un poseído se presentaron bajo el nombre de legión: «porque somos muchos», dijeron con una sola voz (*Evangelio de Marcos*, 5:9).

En otras palabras, lo común no se construye entre lo público y privado. Para ser concebido no necesita ser entendido entre ambos conceptos. La tarea que asume es completamente diferente, ya que aspira a ser una unidad de multiplicidades, posibilitando así que cada uno *sea* sus singularidades y, al mismo tiempo, cola-

bore en proyectos de grupo. Y eso manteniendo tanto la identidad como el ámbito de lo privado. Todavía, tales ámbitos no pueden fundarse exclusivamente en el derecho de propiedad, como hoy ocurre en el campo de lo privado. Del mismo modo, los proyectos comunes compartidos no deben dejarse capturar por la lógica de la seguridad estatal (Hardt; Negri, 2005: 265).

Si lo común no se identifica con lo público o lo privado y ni siquiera puede ser caracterizado en cuanto zona de indeterminación entre ambos, se hace necesario pensar lo que es en sí mismo, llegando de ese modo a construir una *ontología social de lo común*. Esa tarea bien podría empezar por una crítica del trabajo, principal mecanismo de apropiación y diferenciación social. Una comunidad sin división social del trabajo sería aquella en la que todo es común, en la que todos son comunes, ya que las personas no se identificarían por lo que hicieran o dejaran de hacer. Todo podría ser hecho por todos, subvirtiéndose así cualquier noción de jerarquía. He aquí la verdadera configuración de una comunidad no originaria y pluricultural que jamás existió, pero *utópica*, en la cual está desactivada la *arché* que divide papeles e impone comandos.

El primer requisito y el primer resultado de una *an-archia* sería la imposibilidad de apropiarse de aquello que es común, el *munus* que *co-pertenece*. Se trata por tanto no solo de una *an-archia*, sino más bien de una *a-nomia*, esto es, una ausencia de gobierno que desemboca en la ausencia de una ley que regule la división de lo común. Tal estructura no da lugar a espacios vacíos anómicos; al contrario, propicia que surjan espacios plenos *a-nómicos*, en otras palabras, espacios no-separadores, no-tomadores, no-apropiadores, espacios que sean de todos en los cuales ya no funcione la determinación *nómica* básica que, dividiendo lo mío y lo tuyo, es el fundador y garante del orden jerárquico.

El capitalismo es y siempre será un orden, cosa que lo coloca en ruta de colisión respecto al carácter abierto y anárquico de las verdaderas *utopías de lo común*. Nunca existirá algo como un anarco-capitalismo desregulado y entregado a su auto-construcción, tal como predicen algunos liberales. Del mismo modo, el capitalismo no se dirige a su auto-destrucción, como sostienen –y cándidamente esperan– varios segmentos de la izquierda tradicional, para los cuales sería necesario simplemente esperar a que el capital implusione gracias al cúmulo de contradicciones que genera. En realidad, el capitalismo jamás fue tan ordenado, sistematizado y eficiente como en el presente, cuando solo *parece* estar enloquecido. Estructuralmente él es y siempre será una *arché*, y además, de las más brutales posibles, capaz de garantizar que nada se desvíe del plano ordenado que el sistema traza para toda la realidad que lo contiene.

La utopía capitalista del libre mercado, en la que ya no habría Estado y control, no pasa de ser una enorme mentira. Todo régimen económico capitalista precisa presentarse como orden. Necesita de la fuerza estatal para imponerse y mantenerse. La autoridad económica capitalista solo puede existir mediante el apoyo activo de las autoridades políticas, ora para que los sistemas económicos nacionales estén configurados y funcionen de modo semejante, ora para reafirmar y legitimar los derechos del capital (propiedad, control de mercado y mano de obra, “libre

competencia”, etc.) o bien, finalmente, para garantizar la aplicación eficiente y centralizada de sanciones legales nacionales e internacionales (Hardt; Negri, 2005: 223).

El contrario de todo esto reside en la comunidad *an-árquica*. Tal configuración es pensable, punto por punto, a partir de un hombre *an-árquico*. Más que como producto de un proyecto minucioso de reconstrucción social como el previsto por el marxismo, el hombre *an-árquico* consiste en el resultado no esperado de una tragedia. Nuestro tiempo es especialmente propicio para las transformaciones radicales que se derivan de las tragedias, las cuales no deben ser confundidas con las aparentes revoluciones que cambian las cosas para que todo siga como está.

El ser humano del siglo XXI experimenta la más profunda indeterminación ontológica que la especie haya vislumbrado. Después de Darwin, Nietzsche, Freud, Marx, Heidegger y Auschwitz, la única conexión posible con el absoluto es la apuesta. Si el hombre medieval veía a Dios y el romano podía reflejarse en el Emperador, el contemporáneo se caracteriza por relacionarse directamente con lo abierto de la realidad, percibiéndose en cuanto proyecto precario y en permanente construcción. Tal vez entonces este sea el momento de rescatar la revolución permanente de Trotsky y darle un sentido metafísico.

Habiendo sido infructuosos todos los absolutos, hoy sobrevive solo la fuerza de ley que los encadenaba, vagando libre por el planeta y, a causa de su acción *insignificante* (es decir, no-significante), profundizando la carencia ontológica en el mundo de los hombres privados de grandes narrativas sociales que den sentido a la existencia. Si incluso la relación con la divinidad se transformó en apuesta mediante la cual lo mundano convive con lo sagrado, absorbiéndolo y retirándole su carácter significativo, no es exagerado afirmar que incluso entre los sectores más extensos de la población, y no tan solo entre los intelectuales, existe una incómoda sensación de que todo puede ser diferente porque nada es perpetuo, dado y esencial.

Ante este vacío de lo real existe la posibilidad de crear nuevos mitos capaces de mantener ciertas certezas y asegurar simbólicamente la regularidad, la previsibilidad y la seguridad, tanto en la experiencia del yo consigo mismo como respecto a su vida social. Por otro lado, los grandes relatos que dieron sentido a la vida humana a través de la historia han demostrado ser auténticas máquinas de producción de sufrimiento. De manera que la humanidad debe aprovechar la indeterminación de lo real, pero no para llenarlo con otra narrativa de orden y certeza, sino para enfrentarse a él como experiencia vital básica, asumiendo el carácter caótico y lúdico de la realidad, pasando a convivir con ello como proyecto cotidiano ligado a lo incierto, la imprevisibilidad y el riesgo. Evitar el riesgo y el contagio constituye el objetivo de todas las ontologías de la orden, entre las cuales el capitalismo financiero es simplemente la más reciente –y la más pobre– versión. Si todas ellas trajeron miseria humana disfrazada bajo un manto de progreso continuo –que, en realidad es catástrofe continua, denunció Walter Benjamin–, parece adecuado apostar por formas de *con-vivencia* que no estén dirigidas por los dictámenes de certeza y de previsión, asumiendo, en cuanto proyecto personal y social, la indeterminación que, queramos o no, es *nuestro hábitat* a partir de este siglo.

Es en ese sentido que Agamben habla de las *singularidades que existen a su manera*, las únicas capaces de conformar la comunidad que viene. Esta, inesencial, solo puede ser una comunidad de personas *cualsea*, o sea, sin identidades fijas y, por tanto, que no pueden ser capturadas por el Estado. En lugar de fundarse en lazos sociales, el Estado los prohíbe y disuelve. De ahí que Agamben acierte al concluir que no hay nada más hostil al Estado de lo que lo sería una comunidad de singularidades no reducibles a identidades manejables por el poder (ser negro, ser feminista, ser de izquierdas etc.). Es consabido como el Estado solo consigue “responder” a los graves problemas de sociabilidad mediante sus violentos códigos de identidad. Después de la matanza de judíos de la Segunda Guerra Mundial, las potencias vencedoras no conseguirán imaginar nada mejor que crear una nueva identidad estatal, la israelí, la cual, a su vez, se volvió una productiva fuente de nuevas masacres (Agamben, 1993: 68).

Una comunidad de singularidades que no se fundamenta en condiciones de pertenencia o en la ausencia de ellas (el ejemplo aquí sería la comunidad negativa de Blanchot), pero en su propia pertenencia contingentemente necesaria –lo que califico como indeterminación– representa una enorme amenaza para los sistemas identitarios de poder, tales como el Estado. Por eso la política que viene no puede proponer ni tomar el control del Estado, contrariamente a lo que viene siendo hecho de modo acrítico al menos desde la Revolución Francesa. El acto político por excelencia de nuestros días es la lucha de la humanidad –entendida en cuanto substrato de las singularidades, de los modos de ser no apropiables por el poder– contra el Estado y el capital (Agamben, 1993: 66-67). Y, como tal, apenas puede ser pensado cuando se concibe una comunidad de singulares irrepresentables, que no se funda en vínculos de pertenencia o no-pertenencia que puedan ser reproducidos en el interior de los engranajes estatales y económicos.

En una línea próxima a la de Agamben, Jean-Luc Nancy afirma que la comunidad no es un ser común, sino aquellos que comparten una existencia sin esencia, o aún más, una esencia que es únicamente existencia (Nancy, 1983). Las formas sociales que pueden surgir de esa configuración son variadas e imprevistas. Tal vez una visión de esa *con-vivencia que viene* pueda ser vislumbrada en el cuento de Jorge Luis Borges titulado *La lotería en Babilonia*, en el cual todos se entregan al poder omnipresente del azar que, con el mismo gesto impersonal, transforma mendigos en reyes del día para la noche y condena inocentes a muerte sin apelación. En estructuras como estas destaca el poder disruptivo de la multitud *an-árquica*, que invierte y relativiza no tan solo las relaciones sociales, sino incluso al propio hombre, antes entendido como esencia. Se trata de, por primera vez en la historia, confiar la humanidad a sí misma.

Una verdadera revolución –o mejor, una verdadera crisis, capaz de abrir camino a la comunidad *an-árquica*– solo puede surgir a partir de un tiempo radicalmente novo, completamente presente, tiempo-ahora (*Jetztzeit*). No se trata de romper con el pasado, lo que presupondría una poderosa relación con lo que fue y lo que será; se trata antes de vivir el presente en toda su dimensión de *ahoridad*, comprendiéndolo en cuanto punto focal en el que toda la historia se concentra, inclusive las imágenes que los filósofos utópicos nos legarán. Esa concepción de la histo-

ria no se manifiesta bajo la forma de tendencias progresivas y lineales; al contrario, está incrustada profundamente en cada presente, dejándose prever en las ideas más ridículas y amenazadas entre aquellas producidas por mentes creativas, explica Benjamin en el profético artículo *La vida de los estudiantes (Das Leben der Studenten)*.

Las personas se niegan a discutir cualquier cosa diferente de lo que ha sido puesto por el capitalismo naturalizado, ya que de otro modo se rompería la linealidad de la historia que fundamenta las prácticas sociales de opresión que configuran nuestras sociedades. Es por ello que la misión de la filosofía radical es idéntica a la del historiador benjaminiano, que posibilita un estado de perfección inmanente, haciéndolo absoluto al volverlo visible y dominante en el presente. Para ello, poco importa la descripción pragmática de los detalles “reales” de instituciones, normas y costumbres, visto que se pretende denunciar y superar la estructura autoritaria de tiempo histórico que los sustenta (Benjamin, 1996: 37).

La comunidad *an-árquica* no es describable bajo la forma general de un plan que, por traducirse en diversos objetivos “alcanzables” y previsiones “razonables”, podría llegar a ser ejecutado con éxito. Del mismo modo, tal comunidad no puede ser interpretada únicamente como proyecto a realizar en un futuro más o menos distante, perdiéndose en abstracciones típicas de los sueños sociales de una nueva Jaula. La pareja conceptual real/ideal representa un poderoso dispositivo de la ideología occidental cuya función es impedir el pensamiento de llegar a las últimas consecuencias. Para desactivar ese mecanismo es necesario reconocer el papel de la *potencia*, como ha ido haciendo Agamben insistentemente en las últimas tres décadas. La comunidad *an-árquica* es una comunidad en potencia que existe *ya y desde siempre*; únicamente no se actualiza gracias a las medidas conservadoras llevadas a cabo por el poder existente. Para llegar a ser, la *an-arquía* continuamente debe desactivarlo.

Alguien puede preguntar sobre la probabilidad “real” de instaurar una comunidad así. Hacerlo significa intentar comprender lo impensable por medio de los pequeños instrumentos de lo pensable. O peor: de lo cuantificable. La filosofía radical no reconoce la categoría de lo *probable*, que tiene que ver con la medida y el cálculo, es decir, con la dimensión de todo aquello reducible a meras relaciones numéricas. Ese hábito mental, característico del capitalismo, se impone casi instintivamente en cualquier discusión en la que alguien intenta pensar fuera de los patrones de lo que es. Sin embargo, la filosofía radical se refiere al ser, el cual se da en cuanto actualidad y potencia, incluso como potencia-de-no, pero nunca como probabilidad. Para saber sobre la comunidad *an-árquica*, basta con que la filosofía radical postule su posibilidad: todo es posible porque todo, al menos en el terreno social, es resultado de elecciones, decisiones y prácticas, es decir, acuerdos temporales más o menos conscientes que, para ser fundadores de mundo, deben recusar el determinismo de la tradición, so pena de ser aplastados por esta.

Si la comunidad *an-árquica* existe en potencia, es que es posible. Ella congrega un tiempo histórico alternativo listo para realizarse aquí y ahora. Si es probable o no, poco importa. Quienes naturalizan el *actual real* lo entienden en cuanto posibilidad única; hacen operaciones para saber aquello que, mediante una tabla estadística, es probable o no. Para hacerles callar bastaría recordarles que en el 11

de setiembre de 2001 no había ninguna probabilidad matemática de destrucción de las Torres Gemelas por el impacto de aviones secuestrados por fundamentalistas islámicos. A sus ojos tal “previsión” se asemejaría al argumento de una película *trash* de Hollywood, no siendo considerado como un pronóstico serio. Sin embargo, desde que las Torres fueron levantadas, su destrucción pasó a ser una entre varias posibilidades. En potencia ellas ya estaban derrumbadas. Así entonces ¿por qué lo que vale para las torres del capitalismo no podría valer también para todo su sistema productivo, reproductivo y distributivo?

Lo que debe evitarse a cualquier precio es la naturalización del capitalismo y del derecho que lo protege, los cuales son vistos como alternativas únicas. Se cree que al final estas podrían incluso ser reconstruidas, pero nunca superadas. Pero si “capitalismo” no es más que el nombre que se le da a la fase actual del sistema de opresión social que siempre existió en la mayoría de las sociedades “civilizadas”, es preciso saber reconocer las profundas conexiones históricas que apuntan al origen común de sus prácticas brutales.

Según me parece, aquello que Crawford MacPherson calificó de *individualismo posesivo* no se limita únicamente al mundo moderno y contemporáneo (MacPherson, 1962), pudiendo ser descubierto en formas jurídicas arcaicas que contaminaran nuestro modo de concebir la normatividad. En efecto, los actos jurídicos procedentes de diversas comunidades humanas tienen que ver con la violencia fundadora encarnada en la posesión de la tierra (Schmitt, 1950).

Por llevar el ejemplo al mundo griego, nos referiremos al vínculo primigenio entre fuerza y derecho que hay en la derivación del término *nómos* (orden normativa) del vocablo *némein* (apropiación, captura, limitación). El *nómos* no es simplemente la ley, guardando en sí un significado fundacional del derecho del cual la contemporaneidad parece haberse olvidado al funcionalizarlo. Schmitt explica que el sustantivo *nómos* deriva del verbo griego *némein*, y que representa tres significados complementarios: 1. coger, conquistar (con el mismo sentido del verbo alemán *nehmen*); 2. dividir y distribuir lo que fue cogido; 3. pastar, es decir, cultivar y explorar las posesiones, lo conquistado. En realidad, toda orden normativa depende de una violencia previa, consistente en la apropiación de tierras. Orden (*Ordnung*) y localización (*Ortung*) son co-extensivos.

Apoyándose en los pitagóricos, Foucault sostiene que *nómos* viene de *no-meús*, es decir, “pastor” (Foucault, 2009: 183). Así pues, el gobierno de los hombres derivaría de la noción cristiana medieval de pastoreo. Pastor es quien hace la ley e indica la dirección correcta al rebaño, inaugurando una experiencia autoritaria que los griegos únicamente conocían de manera secundaria y marginal. Por eso ellos la localizaban en el dominio privado del hogar, y jamás en la esfera propiamente política: se trata de la sumisión de un ser humano (el hijo, la esposa, el esclavo, etc.) a la voluntad pura y simple de otro (el padre), y no de un sistema abstracto de normas y patrones sociales, ya sea el democrático, aristocrático o el monárquico.

Resulta curioso observar como dos tradiciones filosóficas tan alejadas y potencialmente rivales, como las aquí representadas por Schmitt y Foucault, se pusieron de acuerdo en traducir *nómos* como algo que supera el derecho. Cuando se centran en la discusión de este tema, las dos corrientes pasan a compartir no solo el

mismo léxico, sino también las mismas preocupaciones respecto a la tecnificación del derecho, su reducción simbólica a la ley y, por fin, su tendencia a convertirse en espacio de excepción.

Schmitt y Foucault perciben que el derecho no está en la ley, sino en alguna dimensión que la antecede y suspende, la instauro al mismo tiempo que la depone y, abandonándose a sí misma, la revela en cuanto fuerza. Así, el secreto del *nómos* pasa por la violencia que los juristas contemporáneos cínicamente intentan esconder bajo las formas y los ritos de una racionalidad comunicativa ya agotada. Al reducir el derecho a mera técnica argumentativa, la contemporaneidad hace desaparecer sus dimensiones decisivas, irracionales y pre-legales, generando la situación en la que vivimos, en la que un derecho ineficaz pretende ostentar una validez sagrada, “metódica” y “discursiva”. Por otro lado, como observó Agamben, la fuerza del derecho –totalmente separada de su forma– se extiende por el planeta como un *mana* sin amo, configurando nuevas órdenes y localizaciones en gran parte determinadas por presiones económicas.

En sus orígenes el derecho únicamente se muestra cuando hay un *tuyo* y un *mío*, ambos fundados, pese a todo, en un vacío normativo. Antes de la decisión violenta que separa a las personas y las transforma en seres jurídicos dotados del poder de excluirse los unos a los otros (en términos técnicos, se trata de la eficacia *erga omnes* del derecho de propiedad), no hay normatividad jurídico-social, la cual se estructura siempre *a posteriori*, a partir de la decisión violenta que instauro al orden. Schmitt tiene razón cuando sostiene que, normativamente considerada, la decisión soberana se basa en *una nada* (Schmitt, 1922: 37-38), ya que solamente después de ella nace el orden. Sin embargo, se trata de un orden viciada desde su nacimiento, dado que se centra en la separación y la negación de lo común para la creación mágica de la identidad propietaria, conformando así el individualismo posesivo del *nómos*.

Si el acto de posesión de la tierra que instauro el derecho constituye fundamentalmente un límite, resulta interesante recuperar una reflexión de Marx en el contexto de su segundo análisis de la guerra franco-prusiana de 1870. Se trata del texto presentado en la Asociación Internacional de los Trabajadores y más tarde difundido como mensaje de esa organización. Si esta reflexión se considera de modo precipitado, puede parecer demasiado “empírica” y, por tanto, carente de interés para una genealogía del derecho como la que ahora esbozo. Pero no la entiendo de ese modo.

Marx afirma que es absurdo y anacrónico hacer de las consideraciones militares el principio con el cual se configuran los límites de las fronteras nacionales. De hecho, si el mapa de Europa tuviera que ser rehecho siguiendo ese “espíritu de anticuario” (Marx, 2011: 28) –que es exactamente el principio que hoy guía a Israel–, los conflictos jamás tendrían fin. Toda línea militar es por naturaleza defectuosa, pudiendo ser extendida más y más fundamentándose en vetustos argumentos sobre la posesión inmemorial de la tierra y considerando la necesidad de auto-defensa. De radicalizarse, esa necesidad exigiría inclusive que el mundo entero fuera inserido en las líneas controladas por el Estado, tal como soñaron los nazis y ahora sueñan los estadounidenses.

Marx llegó a la conclusión que los límites jamás pueden ser fijados de manera definitiva y justa, dado que son impuestos a los conquistados por los conquistadores (Marx, 2011: 29). Así, la idea misma de límite es problemática y siempre acarrea guerras. Un límite originario como el del *nómos*, que caracteriza no ya una orden jurídica específica, sino todo el sistema individualista posesivo de Occidente, solo puede dar lugar a una guerra perpetua llamada “derecho”. No es una coincidencia que Schmitt, autor de la más clara interpretación del carácter originario y violento del *nómos*, haya definido el derecho como la “forma de la guerra formalmente correcta” (Schmitt, 1991, nota del 12 de octubre de 1947).

La propiedad ocupa el lugar de categoría central en esa estructura bélico-jurídica-originaria. Es a partir de su fundación que el derecho nace en cuanto orden identitario. El individualismo posesivo de los inicios violentos de la orden jurídica sustenta no solo una diferencia radical entre aquellos que poseen y los que no poseen, sino también hace posible la creación y el desarrollo de la personalidad del sujeto jurídico, comprendido como algo particular, indivisible y único. No es por nada que los juristas romanos decían que la propiedad constituye la expresión concreta de la libertad cívico-personal, elemento fundamental de la *persona* romana (cf., por ejemplo, Cicerón, 2000: pp. 109-112 [*Los deberes*, II, 78-84]; Gaius, 1950: 47-48 [*Institutes*, II, 65-69] y *Corpus iuris civilis*, 1928: 869 [D.48.20.7]).

El sujeto del derecho, que desde sus orígenes tiene en la propiedad la garantía de su personalidad, pasó por un proceso de dos mil años de concentración en sí mismo, creando capas y más capas de “yoes” individuales y posesivos para evitar el contagio con el mundo de lo común y del otro, comprendido como un peligroso “no-yo” igualmente individualista y posesivo. Sobre la base de este dispositivo, el derecho occidental se fue caracterizando gracias a la rigidez de las identidades que construyó. Las libertades civiles surgidas de la Revolución Francesa y los derechos íntimos tal como se debaten hoy en día son los resultados más recientes de ese proceso de creación de *identidades duras*. Esto se da mediante una estrategia doble: continua defensa ante el otro y apropiación del mundo mediante un “yo” absoluto. Sin embargo, en su estructura ontológica el mundo es común, abierto e indeterminado, resistiéndose continuamente a la privatización que el derecho le impone. Es por eso que el individuo egoísta se siente mal. Por más que el intente cerrarse en el mantenimiento de su “yo”, su propiedad y sus opiniones, se encuentra inevitablemente se enfrentado con la estructura inevitable del mundo, abierto y común.

De ello se desprende una de las tareas de la filosofía radical, que al criticar el individualismo posesivo del *nómos* posibilita experiencias más ricas de convivencia y de formación de identidades orientadas a la superación de las oposiciones originarias entre “mío” y “tuyo”, “yo” y “otro”, “oprimidos” y “opresores”. Es evidente, por lo tanto, que la idea de propiedad privada debe ser extirpada. En realidad, incluso la concepción de bienes públicos precisa ser superada, ya que en el contexto del individualismo posesivo lo público es tan solo aquello que sobra, o que todavía no fue apropiado por el individuo y, en cuanto tal, aparece como la otra cara del acto originario de posesión de la tierra. En lugar de negarlo, en el mundo capitalista lo público refuerza lo privado.

A su vez, vivencias como el *nuevo uso de los bienes* que Agamben intuyó en las prácticas franciscanas medievales y el *intercambio de las subjetividades de la multitud* descritas por Hardt y Negri apuestan por formas alternativas para lidiar con el derecho, buscando conferirle sentidos radicalmente no-apropiantes/individualizantes, es decir, desvinculados de la opresión que genera y mantiene poseedores y no poseedores. Tal vez esta sea la clave para la creación de una democracia radical, algo que, sea dito en voz alta y clara, nunca existió en este planeta. Lo que está en juego en tales proyectos es nada menos que toda la tradición política y jurídica occidental, fundada en la noción político-teológico de jerarquía.

Los mecanismos técnicos en que la contemporaneidad sumergió al derecho y a la política mal consiguen disfrazar que la idea de jerarquía de la cual ambos dependen deriva de un compuesto griego que designa la orden (*archê*) sagrada (*hierôs*), *hierarquê*. Vivir bajo una jerarquía significa por tanto vivir bajo una orden divina que garantice el paso desde los muchos –la multitud– hacia el uno que debe gobernar. Pero el flujo sagrado exige un cuerpo intermediario de funcionarios –organizados desde los menos importantes hasta los más poderosos– capaz de conectar la unidad *ideal* del gobierno a la base *real* sobre la cual el poder político es ejercido. De ese modo, se puede describir la estructura jerárquica como un dispositivo que sirve para separar immanencia y transcendencia, a tenor de lo percibido por el teólogo italiano Egidio Romano (1243-1316) en el contexto de las disputas de poder entre el Papa y el rey francés.

Romano fue discípulo de Tomás de Aquino, el primer teólogo que pensó realmente sobre la organización jurídico-administrativa de la Iglesia basada en escalonamientos legales que van de la *lex humana* a *lex aeterna*, pasando por las instancias intermedias de la *lex naturalis* y de la *lex divina*, construcción esencial para el normativismo jurídico de principios del siglo XX y su idea de pirámide normativa (*Stufenbau*). Algo de las propuestas de Tomás de Aquino relativas a la estructuración normativa universal hecha por estratos debió dejar profundamente impresionado al espíritu de Romano, aunque en su obra *Sobre el poder eclesiástico (De ecclesiastica potestate)* el parece estar más inspirado por el neoplatonismo del Pseudo-Dionisio Areopagita y su teoría de las emanaciones. En base a esas ideas, Romano argumenta la existencia de una jerarquía terrena que tiene al Papa como centro y cumbre de la pirámide, motivo por el cual los niveles intermedios ocupados por el poder secular no le pueden oponer ninguna objeción.

La función de la jerarquía consiste en posibilitar la *reductio ad unum per medio*, tarea que el Papa realiza con ayuda de los poderes políticos terrenos. En realidad, esa configuración dual que piensa el papado al lado del poder secular no aporta novedad alguna; se trata de un paradigma ampliamente aceptado en el Medievo, tal como demuestra el célebre mitologema de las dos espadas, una secular y otra espiritual. Lo que constituye la singular contribución de Romano es la justificación presentada para el viejo modelo dual.

Según explica Romano, la jerarquía existe para que haya orden en la realidad gracias a la continua conducción de lo plural a lo único. En cuanto representante de Dios en la Terra, el Papa goza de un poder absoluto que incluso le daría legitimidad para disolver los cuerpos intermedios –es decir, los poderes seculares–

cuando no cumplieran las misiones que les fueron confiadas por la Iglesia. El Papa, cúspide de la jerarquía político-teológica, podría por tanto, en casos graves y excepcionales, gobernar directamente (*directe*) el cuerpo de fieles que se encuentra en la base de la pirámide. Romano llama a esto hipótesis de *casus imminens*.

Cabe aludir a la relación analógica entre el *casus imminens* de Egidio Romano y la interpretación conferida por Carl Schmitt al estado de excepción previsto en la Constitución de Weimar. En la segunda parte del art. 48 de la Constitución se permitía al Presidente del *Reich* intervenir y gobernar directamente los *Länder* alemanes en caso de que fueran verificadas las hipótesis excepcionales descritas en el citado dispositivo constitucional.⁴ En este punto queda claro que la función de la jerarquía es ocultar el poder real al hacerlo actuar por medio de intermediarios, mostrándose únicamente en su nuda y cruda realidad en el caso excepcional, cuando el Papa o el soberano político actúen directamente para reordenar o recrear las estructuras jerárquicas intermediarias, garantes del orden en contextos de normalidad. Así entendida, la jerarquía es un dispositivo que, al crear más y más instancias intermedias, sirve para disimular la verdadera naturaleza del poder, que tanto en su origen cuanto en su operatividad rutinaria se basa siempre en la violencia.

La cadena jerárquica funciona en dos sentidos: primero, hacia arriba, apuntando hacia el futuro al pretender ocultar el carácter violento e incontrolable de cualquier decisión político-jurídica. Ya es una práctica social (y retórica) largamente aceptada en nuestros tiempos la de la creación de instancias de control que se acumulan unas sobre otras, en una tentativa frustrada de suplantar la fuerza corrosiva de la pregunta milenaria de Juvenal: «*quis custodiet ipsos custodes?*» (*Satire*, VI, 346-348). Por lo tanto, si un tribunal es corrupto, que se cree otro para controlarlo; si este tampoco se comporta, que sea creado otro y otro más, infinitamente. Pero el hecho es que en la vida real la decisión será tomada, será final y sin apelación y, por eso mismo, excepcional.

El otro sentido de la jerarquía se dirige hacia abajo, rumbo al pasado, justificando los actos de opresión de la historia humana basándose en una serie de vínculos y títulos de carácter jurídico, entre los cuales están las ideas de herencia y propiedad. Sin embargo, tal como sucedía en el primer sentido ascendente, en caso de buscarse el fundamento primero –tanto ontológico como histórico– de cualquier “derecho”, se encontrará únicamente el acto original violento de posesión de la tierra que ninguna retórica puede esconder para siempre. El alfa y el omega de nuestras sociedades, el acto fundador con el cual a la vez se privatiza la tierra común y se justifica la excepcionalidad de la decisión final, solo sobrevive en la dimensión diáfana de la jerarquía que garantiza, con el pase mágico, el ocultamiento de la violencia bajo las espesas capas de los títulos jurídicos y de los cuerpos administrativos intermedios.

La teoría jerárquica de Egidio Romano corresponde punto por punto a la retórica democrática de la representación. De hecho, los parlamentos actúan en

⁴ Debo esa preciosa aproximación entre Romano y Schmitt a Francisco Bertelloni, medievalista argentino que expuso la conferencia *Estructura teórica del caso de excepción (casus imminens) en Egidio Romano* en el “II Colóquio Internacional Carl Schmitt: Direito, Filosofia e Política”, evento ocurrido en la Universidad Federal de Uberlândia del 05 al 09 de agosto de 2013.

cuanto mediadores que garantizan la relación entre el pueblo, que está en la base de la pirámide, y el poder político, que se aloja en la cúspide. Sin embargo, la justificación jerárquica falla ante el deseo de construir una democracia radical en la que el pueblo ya no sea unitario y homogéneo, sino multitud. En tal circunstancia, se percibe que la división entre sujeto y objeto del poder político-jurídico no es necesaria. En una democracia radical los sujetos que se encuentran en la base de la pirámide son exactamente los mismos que gobiernan y deciden, haciendo inútil la estructura representativo-jerárquica. En esa hipótesis, la jerarquía, ahora excesiva e injustificada, aparece como lo que realmente es: un dispositivo construido para ocultar la naturaleza absoluta del poder opresivo.

Al intentar reducir la multitud real al mitologema “pueblo soberano”, la democracia representativa refuerza la inultrapasabilidad entre las esferas de mando y obediencia, creando, por tanto, una contradicción indisoluble, ya que presupone un sujeto que está al mismo tiempo en la base y en la cumbre de la pirámide jerárquica. Para intentar superar ese problema, la máquina gubernamental tiene que negar la multitud, desnaturalizándola en pueblo soberano a medida que se efectiva el paso del flujo de poder por los cuerpos representativos intermedios.

Egidio Romano sostenía que, en casos excepcionales, los cuerpos intermedios podrían ser disueltos por el Papa. Nos corresponde entonces a nosotros apropiarnos de esa estructura conservadora para, profanándola, afirmar que en el estado de excepción permanente en que vivimos se volvió necesaria la extinción de los cuerpos representativos intermedios, de modo que ya no sea posible a los aparatos de poder convertir a la multitud en pueblo.

La tarea política de la filosofía radical consiste en la fusión de la base con la cúspide de la pirámide jerárquica, haciéndola explotar dentro de su propia lógica para dar forma a una unidad singular que no se pierda en las infinitas mediaciones del poder. Solo así será posible comprender que el pueblo humillado y real de la base y el “pueblo soberano” y abstracto de la cumbre no son más que conceptos. Ambos únicamente alcanzan el nivel de la verdad cuando son fundidos bajo el molde multitudinario de una democracia radical en que los sujetos y los objetos del poder coinciden. Por lo tanto, el paradigma de la orden sagrada, la *hieró arqué*, precisa ser abandonado en favor de una *an-arqué*, expresión no del caos, sino de una nueva orden que continuamente se niega para afirmarse *en acto* en cuanto democracia absoluta, en el sentido que Spinoza expresa.

Si es cierto que el poder absoluto –normalmente oculto por los mecanismos de mediación característicos de la representación democrático-parlamentaria– solo se muestra cuando actúa directamente ante el caso de excepción, es preciso realizar la verdadera excepción de la que hablaba Walter Benjamín en la *Tesis VIII*, haciendo aflorar, más allá de todas las retóricas democráticas, la democracia radical de la multitud, capaz de conducir el poder –que no es algo distinto al deseo de igualdad– a actuar directamente sobre el mundo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, G. (1993). *A Comunidade Que Vem*. Trad. António Guerreiro. Lisboa: Presença.
- (2012). “Bataille y la Paradoja de la Soberanía”, *Teología y lenguaje: del poder de dios al juego de los niños*. Trad. Matías Raia. Buenos Aires: Las Cuarenta, pp. 15-23.
- Benjamin, W. (1996). “The Life of the Students”, *Selected writings*. Vol. 1. Ed. Marcus Bullock and Michael W. Jennings. Trad. David Lachterman, Howard Eiland and Ian Balfour. Cambridge: Belknap, pp. 37-47.
- (1974). “Über den Begriff der Geschichte”, *Gesammelte Schriften. Unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholen. Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser*. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, pp. 691-704 e 1.231 (XVIIa).
- Cícero (2000). *Dos Deveres (De Officiis)*. Trad., introdução, notas, índice e glossário de Carlos Humberto Gomes. Lisboa: Edições 70.
- Corpus iuris civilis* (1928). Editio stereotypa quinta decima. Volumen primum. Institutiones. Recognovit: Paulus Krueger. Digesta. Recognovit: Theodorus Mommsen. Retractavit: Paulus Krueger. Berlin: Weidmannos.
- Foucault, M. (2009). *Segurança, Território, População: Curso Dado no Collège de France (1977-1978)*. Ed. estabelecida por Michel Senellart sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Trad. Eduardo Brandão. Rev. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes.
- Gaius (1950). *Institutes*. Trad. et texte établi par Julien Reinach. Paris: Les Belles Lettres.
- Hardt, M.; Negri, A. (2005). *Multidão: Guerra e Democracia na Era do Império*. Trad. Clóvis Marques. Rev. técnica Giuseppe Cocco. Rio de Janeiro: Record.
- Juvenal (1964). *Satires*. Trad. e texte établi par Pierre de Labriolle et François Ville-neuve. 8. ed. rev. et corr. Paris: Les Belles Lettres.
- MacPherson, C.B. (1962). *The Political Theory of Possessive Individualism*. Oxford: Clarendon.
- Marx, K. (2011). “Segunda Mensagem do Conselho Geral Sobre a Guerra Franco-Prussiana”, *A Guerra Civil na França*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo.
- Nancy, J.-L. (1983). *La Communauté Désœuvrée*. Paris: Christian Bourgois.
- Romano, E. (1989). *Sobre o Poder Eclesiástico*. Trad. Cléa Pitt B. Goldman Vel Lejbman e Luis Alberto de Boni. Petrópolis: Vozes.
- Schmitt, C. (1950). *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*. Berlin: Duncker & Humblot.
- (1991). *Glossarium: Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*. Ed. Fr. von Medem. Berlin: Duncker & Humblot.
- (1922). *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Berlin: Duncker & Humblot.