

Marginales. Leyendo a Derrida. UNED Ediciones, Madrid, 2000 (304 págs.)

CAROLINA MELONI GONZÁLEZ

«Marginales o la casa tomada»

«... El texto, todo texto es polifónico, hay en él múltiples voces que se repiten, se imitan, se doblan y redoblan en su voz, desbordando hasta tal punto el concepto de signo que cualquier trazo, elemento de esta grafía, ahora abierta, se articula por la huella de otras huellas, elementos del conjunto que se repiten una y otra vez.»

Cuenta una antigua leyenda que todas aquellas figuras caracterizadas por la tradición como monstruosas, todas aquellas figuras cuyo espacio común no era otro que los márgenes, los *marginalia*, desterrados, olvidados, excluidos, surgen en el mundo para contaminarlo, para minarlo, en ese preciso momento en que se produce el cataclismo de Babel. Los monstruos, entonces, comienzan a cruzar los límites impuestos cuando la unidad de la lengua, la transparencia del logos se desquebraja, se rompe, estalla en pedazos...

Cierto *efecto billar*, formulado en el magnífico artículo de J. Santos sobre un cuento de García Márquez, se establece en las páginas de *Marginales*. Efecto billar en el que la infinita variedad de jugadas, carambolas, posiciones y desplazamientos hacen de este *coro de voces*, cada una diferente, cada cual inquietante. No es, pues, *Marginales* una simple colección de artículos en torno a o sobre la base del pensamiento de Derrida. Como toda polifonía, *Marginales* es ya un conjunto de lenguas distintas, lenguas extrañas, extranjeras, de miradas diferen-

tes, de voces en las que cierta *foné* es desde el comienzo una escritura, una graffa capaz de cruzar límites, actuando desde los márgenes, desquebrajando y estallando cualquier tipo de sistematicidad, de unidad que supuestamente caracterizaría al libro. Juego de la diferencia. Infinitas bolas y jugadas que se chocan y entrechocan, como los cristales de colores de un caleidoscopio.

Filosofía y literatura, filosofía y política, filosofía y religión, filosofía y teatro. Desde las implicaciones políticas de la deconstrucción derridiana, pasando por nociones como democracia, justicia, responsabilidad, hospitalidad, hasta los poemas de Machado, la prosa de García Márquez o la mirada de Artaud, sería quizás esto un cierto intento de generalizar, de unificar en determinados temas todo aquello que en *Marginales* se pone en cuestión.

Sin embargo, el trabajo realizado por el *Grupo Decontra*, y bajo la coordinación de Paco Vidarte (grupo que desde el año 1990 se dedica al estudio y a la investigación de la obra de J. Derrida) va mucho más allá.

Leer *Marginales* implica, y es necesario que tengamos esto en cuenta, un cierto peligro del que no vamos a poder salir indiferentes. Leer *Marginales* es arriesgarse a la contaminación, al *asedio*, al *acecho* de un pensamiento que ataca directamente todo aquello que hasta ahora nos ha resultado, en cierto modo, familiar, cómodo y conocido. Podríamos intentar definir esta serie de artículos como aquellas *heterotopías*, señaladas por Foucault en *Las palabras y las cosas*. *Hete-*

rotopías son, para Foucault, determinados gérmenes (líneas de fuga) que surgen en el pensamiento y en el lenguaje para inquietarlo, para minarlo secretamente, para dislocarlo desde su propio interior, para romper con toda sintaxis, con todo espacio o nombre común.

Llevar, pues, al límite todo aquello que a nuestro pensamiento le resulta familiar. Establecer la posibilidad de pensar lo imposible, de pensar todo aquello que no puede estructurarse, definirse desde la perspectiva de un determinado orden, desde una supuesta ley interior que regula y prescribe todas las otras leyes del sistema. Este pensar lo imposible, lo impensable, esta *experiencia de lo imposible* es lo que, en un determinado momento, el propio Derrida ha denominado deconstrucción, como la preparación para la venida de lo otro, de lo *radicalmente otro*, de aquello que no podemos conceptualizar, que no podemos definir ni enmarcar desde los propios límites de nuestro pensamiento. Pensar aquello que hace a la propia filosofía, en tanto pensamiento del ser como lo propio, salir de la *cueva de su propio autismo*, sacarla a un cierto afuera, desplazando su encuadre, sus *márgenes*, sus supuestos inviolables límites.

La venida de lo otro, del extraño, del extranjero, en el seno mismo de nuestra familiaridad. El acontecer de lo *Unheimlich*, de aquel que acecha en el umbral, el que siendo familiar ha tornado ominoso, del otro espectral, se manifiesta en las páginas de *Marginales*, en las que cada eco de la polifonía antes mencionada, cada texto, cada palabra, se sitúa ya en un interior que

no es tal, en una familiaridad que se desvanece, una identidad que se nos escapa. Como en el cuento de Cortázar, *Marginales* no es para nosotros una casa con fantasmas, sino una *casa tomada*, asediada, contaminada, donde cada rincón, cada estancia se encuentra ya abierta a un cierto por-venir, a una cierta apertura infinita.

Es, pues, *Marginales* un libro que inquieta, que acecha al pensamiento. Entrar en la casa tomada implica arriesgarse a las apariciones, a las (re)apariciones y a perdernos definitivamente en ella. Pero también a la *hospitalidad* de sus habitantes, a la honradez de sus anfitriones.

GOETHE, J.W., *Confesiones de un alma bella*, introducción y traducción de Salvador Mas, Ed. Mínimo Tránsito, Madrid, 2001, 159 pp.

CAROLINA MELONI GONZÁLEZ

De la belleza como símbolo de la moralidad

Mithos se dice de toda palabra, discurso, relato o mensaje. También, mitos es una invención, fábula o cuento; incluso, una deliberación consigo mismo. Podríamos, en este sentido, hablar de reflexiones, *meditaciones* del «alma bella», como también de cierta narración digna de ser escuchada. Y es precisamente lo que aquí se nos cuenta: un mito, un relato, una ficción literaria que implica la reflexión interior, la deliberación del personaje con un único oyente, con un único auditorio compuesto por ella misma. Ahora bien, lo curioso e interesante de este mito, de esta narración, es que si bien por un lado se nos muestra como un cierto discurso solipsista (monólogo interior que establece el alma consigo misma); por otro, sin embargo, aparece como un *mito polifónico*, como un juego de espejos en los que se reflejan no sólo la voz y la mirada de la protagonista, sino también las voces de otros relatos, de otros personajes también ficticios, la voz del propio Goethe, la de todos aquellos que se sintieron atraídos por esta sencilla historia narrada.

Este *juego de espejos* (símbolo, por lo demás, clave en la construcción de este mito) comienza y se constituye desde el principio como estrategia narrativa. *Confesiones de un alma bella* es un texto

injertado, deslizado en el interior de otro texto goethiano: constituye el libro VI de los *Años de aprendizaje de Wilhelm Meister*. Desde aquí, desde este otro texto, son leídas por un personaje ficticio (que a su vez lo ha recibido de otro) a otro personaje. Wilhelm lee a Aurelia este extraño manuscrito en su lecho de muerte. Es entonces cuando se desencadena el mito y la polifonía, la multiplicidad de miradas y de voces que intervienen en la narración. Leemos, pues, la historia de una mujer, contada por ella desde la memoria, desde el recuerdo; historia que nos lee otro personaje, a nosotros y a un personaje que forma parte de otra narración; leemos una historia contada por Goethe, un personaje real, y por todos aquellos que a su vez leyeron y escribieron sobre estas *Confesiones*. Tenemos, entonces, ante nosotros, una estrategia narrativa de Goethe, escrita y narrada en primera persona, leída sin embargo por un narrador ficticio, instalando la historia en el interior de una ficción teatral infinita.

Las *Confesiones*, tanto por su estructura como por las interpretaciones a las que ha dado lugar, abren un espacio nuevo, un espacio para el lenguaje y la literatura, para el pensamiento y la filosofía; espacio de intervención y de reflexión.

Ahora bien, este entramado textual, este laberinto de voces y de miradas es particularmente significativo por lo que respecta a la propia historia narrada. *Confesiones de un alma bella*, como ya lo hemos indicado, parte de la *sensibilidad* y de la *memoria*; es un relato que se inicia ya en cierto pasado, para conducirnos paulatinamente hacia un cierto porvenir. Se abre así ante nosotros, desde la memoria, incluso desde la enfermedad (el primer recuerdo que se nos cuenta es el de un vómito de sangre) el camino del alma bella para fundamentarse, para conocerse y estructurarse, para hacerse consciente de su propia subjetividad. Se abre, ante nosotros, en este texto aparentemente literario, una grieta, un abismo: grieta entre subjetividad y objetividad, entre naturaleza y libertad, entre estética y moralidad, entre *sistema* y *poema*. Grieta kantiana que resuena y se instala como telón de fondo durante toda la obra.

El alma bella surge en el texto de Goethe como la incesante lucha del Yo por *encontrar sus propios ropajes*, por encontrarse en medio de la confusión de todo aquello que le rodea. En una historia en principio sencilla, la historia de una mujer que a lo largo de su vida y de sus relaciones lucha por volver su alma y su interioridad hacia Dios (el «amigo invisible»), surge el problema de la construcción de la subjetividad y de su apertura al mundo, de la consciencia del Yo y su relación con lo objetivo (no podemos dejar de pensar aquí en el Descartes de las *Meditaciones*).

Todo parte, así, de un juego de espejos. En un momento determinado de la

obra, la protagonista se descubre desnuda ante un espejo, tomando consciencia, en primer lugar, de su belleza física. El Yo se reconoce, y es entonces cuando comienza su camino de conocimiento. El alma bella contempla su cuerpo como si fuera un vestido, ajeno y exterior a ella; consciente de su subjetividad (para ella el Yo no es un desconocido), intenta desde ella acceder a todo lo que la rodea. Su máxima exigencia, como afirma uno de los personajes del relato, es alcanzar la claridad y la certeza de su propio interior. Sin embargo, como un *caminante entre las sombras* se refugia en él siempre que se relaciona con el mundo. Ni el arte, ni la religión, ni la familia, ni los amigos logran sacar al alma bella del interior de su propia subjetividad. Como ella misma afirma, no posee ojos, no ve; sólo posee tentáculos, que tímidamente palpan lo que el mundo le ofrece.

Por lo tanto, la primera consciencia de este Yo es la de un *reconocimiento inadecuado*: reconocimiento del Yo mismo como sustancia, como cuerpo (*fenoménico*) sensible, susceptible de modificaciones en el espacio y en el tiempo (lo subjetivo aparece en un primer momento como la mera posibilidad de ser afectado: el alma bella se siente afectada, se siente a sí misma en la imagen especular). A partir de este reconocimiento, surge en el alma bella la pregunta sobre el conocimiento, pregunta que deviene a lo largo de la obra en la pregunta por el pensamiento y su intervención en el mundo.

Es, entonces, el abismo lo que se abre como espacio real en la obra de Go-

ethe. Abismo kantiano, como hemos afirmado, entre las palabras y las cosas, entre los principios objetivos y los subjetivos, entre el mundo inteligible y el sensible. El camino del alma bella no es sólo un camino de (re)conocimiento, sino también una búsqueda de un *correlato real* del ser en el mundo. A lo largo de todo el libro, el alma bella se enfrenta constantemente a su propio abismo, a la grieta que se abre entre ella y la realidad que la rodea, entre su tan conocido Yo y el texto de la naturaleza al que no puede acceder, que no puede leer.

Es precisamente aquí donde la narración se separa de cierta lectura kantiana. A diferencia del juicio estético formulado por Kant en la *Crítica del juicio* como fundamentación y condición de posibilidad de lo subjetivo y de la comunicabilidad entre los sujetos pensantes, el alma bella permanece encerrada en su propio interior, en el ámbito de la pura subjetividad. No hay para ella tránsito desde el lenguaje a las cosas, de su alma al mundo, de sus condiciones privadas a un *uso público de la razón*. La belleza del alma hace de ella una *conciencia moral*, es un símbolo de la moralidad, pero de una moralidad sin correlato real, una moralidad que se instala ya en la grieta abierta entre lo subjetivo y lo objetivo, lo sensible y lo suprasensible.

Encerrada en sí misma, sin embargo, el alma bella ha dado lugar a que el con-

fuso juego de espejos siguiera desarrollándose y expandiéndose en el tiempo. Y es éste uno de los aspectos más significativos de la obra. Desde la polémica epistolar entre Schiller y Goethe, pasando por las diferentes interpretaciones y lecturas que esta obra ha dado lugar (Humboldt, Schlegel, Hegel y Novalis se sintieron atraídos por esta obra; ya en nuestro siglo, se han dado de ella desde interpretaciones psicoanalíticas hasta feministas), las *Confesiones* han abierto con ello un *espacio público*, un espacio de discusión y de comunicación entre todos los participantes.

Como señala Salvador Mas, *gracias a la escritura rompe el alma bella con la prisión de su subjetividad*, gracias a la estrategia narrativa (estrategia textual) la obra se abre al mundo, produce efectos (hechos) en el mundo: el poema, la palabra intervienen en lo público, en la fundación de juicios; entonces, el alma bella puede comunicarse con el otro. El juego de espejos nos atrapa a todos los que nos acercamos a él.

Se presenta ahora esta magnífica obra de Goethe, de manera autónoma, y en una cuidada edición a cargo de Salvador Mas, quien no sólo nos ofrece la traducción del texto, sino también una excelente introducción al mismo. Un participante más que suma su voz a esta *polifonía*, este extraño espacio abierto por el alma bella.

DERRIDA, JACQUES, *Sur parole. Instantanés philosophiques**, Éditions de l'Aube, 1999, 141 pp.

JULIO DÍAZ GALÁN

Deseo de escritura

Y todos los dioses rieron entonces, se bambolearon en sus asientos y gritaron: «¿No consiste la divinidad precisamente en que existan dioses, pero no dios?»

(NIETZSCHE)

Entre la producción de Jacques Derrida, existen varios libros de entrevistas que han ido apareciendo a lo largo de los últimos 30 años. *Posiciones* y *No escribo sin luz artificial* ofrecían un haz de respuestas respecto de los problemas que el pensamiento de Derrida había suscitado en aquel momento; al igual que éstos, *Sur parole* se abre como un libro de entrevistas, un libro en el que el contenido es afectado por la propia entrevista. ¿A qué género corresponde la «entrevista» como tal? ¿Es acaso un género? A la vez autobiográfica pero también académica, la entrevista se desplaza *entre* las dos y *entre* dos, parece no tener un «como tal». Y qué decir de cualquier otro texto... ¿Es más autobiográfico un texto firmado en primera persona que otro no autobiográfico? Derrida nos explica que desde sus primeros textos no autobiográficos hasta sus últimos textos autobiográficos tan

sólo habría «cierta modulación, cierta transformación del tono y del régimen de la autobiografía». Como si todo texto fuera autobiográfico.

Pero la firma, el *yo* no asegura la nitidez autobiográfica. Desde ya siempre, «la irrupción del otro ha precedido a mi propia ipseidad». La confesión, lo *biográfico* resulta imposible. La relación consigo mismo ya es posterior a la irrupción del otro en mí; éste la instaura. La imposible biografía posibilita la mentira a sí mismo, a ese *moi* que es radicalmente otro para mí. La biografía no es sino la mentira que cada cual se hace a sí mismo en tanto que radicalmente otro. En el origen ya era la *entrevista*. Entre dos.

La repetición de lo autobiográfico, de la imposibilidad de la propia biografía... Es en esa repetición donde se da el *desplazamiento*. ¿Acaso puede darse la repetición sin desplazamiento? Derrida llama a ese desplazamiento «deseo de escritura». Es el sueño que jamás le ha abandonado, el de realizar una crónica exhaustiva, un diario total. Sueño inaccesible, imposibilitado por la misma es-

* Próximamente, aparecerá una traducción al castellano de *Sur parole* realizada por Cristina de Peretti y Francisco Javier Vidarte en la editorial Trotta.

critura. Ésta traería consigo la fractura que haría posible tal deseo e imposibilitaría su totalidad. ¿No es acaso el deseo la (im)propia escritura? Un deseo autobiográfico encantado por la misma entrevista... Y todo deseo nace «a partir de la experiencia de la muerte posible». Una atención a la inminencia de la muerte que no ha de producir tristeza o negación de la vida, sino la mayor intensidad de vida. Entre la biografía y la tanatografía... Un deseo que nace de lo indecible, de la *destinerrancia*, de la posibilidad de que el deseo nunca llegue a su destino. Un deseo que nace múltiple, de diversos padres. Cuando matar al padre significa reconocer las múltiples herencias. *Los padres y las madres se mueren de risa oyendo al padre reclamar la filiación única...* ¿No consiste la paternidad precisamente en que existan padres y no Padre? Cuando matar al padre significa ser fiel infielmente. Sólo se es verdaderamente heredero, apunta Derrida, no cuando se reproduce lo heredado mecánicamente, reproduciendo lo mismo, lo que fue, sino hacer «que advenga otra cosa», desplazar lo heredado. El desplazamiento en la repetición.

A través de este libro de entrevistas emitidas entre los años 1998-99, casi como instantáneas, podemos entrever las preocupaciones y el pensamiento de Jacques Derrida en los últimos años. Además de los temas arriba esbozados, también podemos asistir a la reconstrucción que el propio Derrida hace de su pasado, de los años de infancia, las preocupaciones de un joven Derrida devorando a Gide, a Rousseau, a Valéry, a Nietzs-

che... Intentando hacerse cargo de esa herencia múltiple, desplazando los motivos. De Gide, Rousseau, Valéry, Nietzsche devorando al joven Derrida. El hijo devorando a los padres. Los padres devorando al hijo. Dividiéndolo. Formando un cuerpo, un nuevo cuerpo del hombre, una nueva sintaxis, una escritura inaudita marginada por la historia clásica y permitida de la filosofía. Hambre: la historia de un deseo y de un placer, el de comer el cuerpo de la escritura transformándolo. Deseo de escritura.

En este libro de entrevistas asistimos al encuentro con la fenomenología de Husserl, a esa «disciplina necesaria» y fría, a esa técnica que jamás le ha abandonado, esa técnica que exigía una especie de imperativo categórico: un gesto fenomenológico que deconstruye cualquier especulación metafísica, y que Derrida utiliza para con la misma fenomenología husserliana. También, Heidegger, Levinas, la irrupción de la «muerte» en el pensamiento, que como decíamos procura la mayor intensidad de vida, el deseo. La hospitalidad y la recusación de la ontología. Una ontología que siempre ha reducido la alteridad a los mismos motivos, anulando la hospitalidad. Realizando el trabajo de duelo que siempre consistió en ontologizar restos, asignar lugares, reducir al espectro, prohibir la irrupción del otro. Una hospitalidad que no cede a las buenas conciencias, que inquieta los conceptos tradicionales de lo político. Una hospitalidad que no es sino un deseo de Marx, del espíritu de Marx. De la denuncia del riesgo de domesticación del pensamiento y del espíritu de Marx, de su in-

yunción revolucionaria. De cómo el pensamiento hegemónico trata de clasificar los restos de Marx en el museo del saber enciclopédico. Derrida nos habla de la posibilidad de aceptar la herencia de Marx sin ser marxista, de ser criptomarxista, de la noción de *espectralidad* como única categoría válida para afrontar los procesos actuales, el espacio público actual, los medios de comunicación, la virtualización de los intercambios etc. También reconocer que fue el propio Marx el que huyó pavoroso ante el roce de la espectralidad. Que fue el primero en conjurarse, en jurar contra el propio marxismo, que ese deseo ontológico ya acompañó al mismo Marx. Además de respuestas a las lecturas que Derrida ha hecho de Marx, podemos encontrar temas como el perdón y la justicia, la democracia, las instituciones y la mentira en política.

La entrevista, como la muerte, participa del riesgo. A una entrevista nunca le precede un exergo sino una advertencia.

A cada pregunta hay que anticipar una nueva respuesta. Y «la buena respuesta no puede tener una forma general, fija y estática». Reinventar respuestas no es otra cosa que repetir desplazando. Aunque, quizás, el ritmo de la entrevista no sea el más apropiado para tomarse cada uno su tiempo. «Es necesario tomarse el tiempo para pensar y leer». También para responder, para formular la buena respuesta, singular. La entrevista no es sino una de las nuevas máquinas que asedian al hombre, una máquina suprema de banalización, pero también en ella reside la oportunidad, una nueva relación del cuerpo del hombre con las máquinas. Por una parte da miedo, por otra debe ser saludada y afirmada. Es parte de la nueva tecnología de la comunicación, de los *media*. De la democracia. Una respuesta precipitada quizás no es una buena respuesta, a contratiempo... Pero también podemos preguntarnos en qué medida abre lo por venir, la oportunidad del desplazamiento.

AGAMBEN, GIORGIO, *Medios sin fin. Notas sobre la política*, traducción de Antonio Gimeno Cuspinera, Pre-textos, 2001, 121 pp.

JULIO DÍAZ GALÁN

Una vida que ya no se vive conforme a la necesidad, en función de medios y fines, sino conforme a una producción, una productividad, una potencia...

(DELEUZE)

A través de los textos agrupados en este volumen, es posible adentrarse en el itinerario intelectual y político que Giorgio Agamben recorre lúcidamente y sin tapujos. ¿Qué hacer cuando los nombres asignados (Estado de derecho, libertad, progreso, derechos del hombre) para denunciar lo intolerable resultan estériles? ¿Qué hacer cuando dichos nombres designan lo intolerable, cuando constituyen la matriz oculta de aquello mismo que se pretende denunciar con ellos? ¿Cuál la estrategia a seguir? ¿Qué pensamiento podrá arrojar el lastre de aquellas categorías cómplices? ¿Bajo qué aspecto se construirá la política por venir? ¿Cómo será la comunidad que sobre ella se funde?

Tal política, apunta Agamben, sólo podrá construirse a partir de la figura del «refugiado» y de la clarificación de aquello que es un «campo». Ni el ciudadano con sus derechos, ni el trabajador, así como tampoco el pueblo soberano pueden servir para repensar lo político. Lo que con ello se nombra la mayoría de las veces es el hueco de un vacío. El Estado-nación fundado sobre la *nuda vida* está viviendo su propio ocaso.

Como ya había apuntado Hanna Arendt, los derechos del hombre estaban directamente vinculados con la aparición del Estado-nación. El fin de éste preludia el estertor de aquellos. Todos hemos sido espectadores de la validez de los tan vociferados derechos del hombre en su inaplicabilidad a todo aquél que no fuera ciudadano. Los derechos del hombre han resultado ser tan sólo derechos del ciudadano. Bajo la óptica estatal, el refugiado aguarda una naturalización o una repatriación. Una situación intermedia (expropiación) con vistas a una naturalización (reapropiación). Ser hombre significa ser ciudadano de la nación X.

Los derechos del hombre constituyen así el punto arquimédico bajo el que la soberanía de origen divino pasa a ser soberanía nacional, de nacimiento. El refugiado, que ni desea repatriarse ni naturalizarse, sino transitar en la mediocidad pura, pone en crisis los términos de expropiación-apropiación, de los derechos del hombre, la ficción del Estado-nación. De ahí la brutalidad estatal hacia aquellas singularidades que no quieren ser representadas ni poseer

identidad alguna, pero que se presentan como una comunidad. Tíeananmen fue eso, explica Agamben. Una comunidad irrepresentable sin condiciones de pertenencia, que no reclama identidad alguna, una comunidad poblada de singularidades, que allá donde aparece, rápidamente es sofocada por el aparato estatal.

La nueva figura del refugiado ha roto la vieja trinidad de Estado-territorio-nacimiento. Sobre sus ruinas ha crecido la nueva bio-política moderna. Las primeras apariciones de los campos de refugiados, señala Agamben, han coincidido, no casualmente, con las primeras medidas de desnacionalización tomadas por parte de los Estados. Agamben indaga cuál puede ser la naturaleza del «campo». Los campos de concentración aparecen tras la proclamación de un estado de excepción. Se abre así un espacio en el que el orden jurídico es suspendido temporalmente. No es lícito, como hacen las buenas conciencias, preguntarse cómo fue posible tamaña inhumanidad dentro de dichos lugares. Es menos hipócrita y más honesto preguntarse por los dispositivos políticos que hicieron posible la suspensión del orden jurídico dentro de ellos. Una vez abolido dicho orden, todo era posible en los campos. La política se transforma en bio-política y la vida en *nuda vida*; ésta, que en el desarrollo de los Estados-nación suponía el fundamento oculto de su soberanía, ocupa, cada vez más, un territorio más amplio dentro de la sociedad. Mas la peculiaridad del campo es hacer per-

manente dicha suspensión desgajándose del estado de excepción que lo abre. Las atrocidades que se puedan cometer dentro de dicho espacio ya no dependen del orden jurídico sino del civismo de la policía que ahora es soberana. Tan «campo» son los campos de concentración nazis como los estadios donde se apilan (puesto que de carne se trata) los inmigrantes clandestinos en espera de su repatriación. Los campos, apunta Agamben, no son sólo reductos en los que se paraliza el orden jurídico, sino que constituyen la matriz oculta de la política moderna por la que el Estado se hace cargo de la vida biológica de la nación. «Campo» es el lugar donde lo privado y lo público son indiscernibles. Es la estructura actual del poder político; éste necesita, cada vez más, que grandes partes de la población se encuentren privadas de sus derechos, que todos los ciudadanos sean reducidos a *nuda vida*. Agamben no tiene ningún reparo en escribirlo: «entre los Estados llamados democráticos no hay ninguno que no esté hoy comprometido hasta el cuello con esa fabricación de miseria humana».

La soberanía, en tal estado de excepción, queda en manos de la policía. A la *nuda vida* no se le pueden leer sus derechos. A lo sumo se la puede amontonar, previamente narcotizada, en cualquier habitáculo no habilitado, con vistas a la repatriación. El exterminio nazi se llevó a cabo como una «operación de policía». La violencia soberana de la policía puede permitírsele todo. Todo es posible. Lo fue y lo es de hecho. Basta

esgrimir razones de «orden público» o de «seguridad», que siempre son razones de Estado, para que la distinción entre violencia y derecho quede suprimida. La policía no ejecuta entonces el derecho, sino que se mueve en su propio terreno que no es otro que el estado de excepción.

¿Qué hacer cuando los términos soberanía, nación, pueblo, voluntad general se refieren a algo distinto de lo que indicaban hace dos siglos? Si el concepto «voluntad popular» nada tiene que ver con la actual «opinión pública», por qué seguir confundiéndonos. Ante esta situación, qué política inventar... Es preciso una renovación categorial, y sin demoras, advierte Angamben.

1.º Los Estados-nación, cómplices de la situación actual, deben cuestionar su propio fundamento: el de la inscripción de nacimiento, así como también

romper con la vieja trinidad de Estado-nación-territorio.

2.º Europa no puede ser considerada por más tiempo como un aglomerado de Estados-nación, como la Europa de las naciones. Por el contrario, Europa debe constituirse como un espacio aterritorial. Ser Europeo significaría *estar-en-éxodo*. Europa como lugar o espacio aterritorial de refugiados. Las ciudades de Europa serían de nuevo las ciudades del mundo.

3.º La política debe fundarse sobre la «vida feliz», una vida en potencia, una vida de «posibles» sin reglas previas, que escapa a cualquier tipo de soberanía, impermeable a los designios del Estado y del derecho, de la policía. Una potencia de vida que se desliza en el espacio de la medialidad pura, escapando a todo tipo de orígenes axiológicos y a cualquier tipo de teleología. Un espacio de medialidad, de potencia para el pensamiento y el actuar humano.