

## JUSTICIA, LEY Y FRONTERA: HALLAZGOS ARQUEOPOLÍTICOS DE LA CIUDAD DEMOCRÁTICA

Agustín PALOMAR TORRALBO

LANCEROS, Patxi, *Fuera de la ley. Poder, justicia y exceso*, Abada Editores, Madrid, 2012, 181 págs.

Si partimos con el autor de la tesis de que la democracia no se juega principalmente en el terreno de las disputas teóricas sino en los conflictos *localizados*, entonces la cuestión de la democracia puede plantearse desde una *tópica*. Efectivamente, entre otras perspectivas, la democracia puede ser vista como un espacio o un lugar. Y no sólo porque podamos dividir a los pueblos y a los Estados como perteneciendo o no a este espacio, ni porque aceptamos el juego lingüístico que impone esta división —así, hablamos, por ejemplo, de la *extensión* de la democracia liberal—, ni porque la democracia se defina habitualmente como el régimen político contenido dentro de unos límites, sino porque el propio término “democracia”, pese a los adjetivos nacidos a lo largo de los siglos XIX y XX que pueden calificarla como liberal, social, constitucional, representativa, orgánica, participativa, competitiva, etc., señala siempre en su origen a un lugar: a Grecia, y a su modelo del ideal político de la Ciudad-Estado. Como señala Fernando Quesada, Grecia fue nuestro primer imaginario, el segundo, el que surgió de la época de las Revoluciones de Francia y Estados Unidos, y, ahora, para él, estaríamos asistiendo al nacimiento de un tercer imaginario<sup>1</sup>. Independientemente de que podamos ver la emergencia de estos imaginarios lugares como fruto de una evolución, de una nueva *episteme* o de una revolución, lo cierto es que siempre se mantiene, de una y otra forma, la referencia en nuestra tradición al imaginario constituyente de la democracia griega.

De este modo, la *pólis* no sólo sería “una especie de recuerdo organizado”<sup>2</sup> para los que vivieron en ella, como nos dice Arendt, sino también para todos aquellos que han vivido en las construcciones políticas abiertas en la senda democrática abierta por Grecia. Es en la *pólis* y sus instituciones donde se manifiestan, se aseguran y se mantienen las acciones y los discursos que son las principales y, a la vez, más fútiles actividades humanas<sup>3</sup>. En la lectura arendtiana de la *pólis*, la muralla, haría posible la organización física de la *pólis* mientras las leyes asegurarían su fisionomía, esto es, su aspecto o el modo en que se nos presenta<sup>4</sup>. Las leyes garantizarían, de este modo, para las generaciones futuras la identidad

---

1. Quesada, F., “Filosofía y política: la institución de la democracia” en Quesada, F. (ed.), *Ciudad y ciudadanía. Senderos contemporáneos de la filosofía política*, Trotta, Madrid, 2008, p. 89.

2. Arendt, H., *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1983, p. 220.

3. Cfr. *Ibid.*, p. 220.

4. Cfr. *Ibid.*, p. 220.

de la *pólis*. Son las leyes las que, estableciendo los límites de lo que no puede cambiarse, transformarse o destruirse, conservarían a la *pólis* en su esencialidad. La imagen que Arendt hace corresponder con la de la ciudad es la de un espacio amurallado cuyas fronteras vienen trazadas por la ley “alrededor de un espacio ya existente”<sup>5</sup>. Bajo esta poderosa imagen, más allá de la ley, fuera de la ley, ya no hay, propiamente, *pólis*.

## I. PARA UNA ARQUEOLOGÍA EN LA FRONTERA DEL ESPACIO POLÍTICO

Pues bien, este ensayo de Lanceros, pone su mirada en ese límite que separa el espacio de la ciudad del que queda fuera de ella. Por ello, así como hay una tópica de la ley y de la legalidad habría una tópica de lo que está en el límite, en el margen o en la separación misma del espacio que marca la ley. “Podría proponerse —dice así el autor— una tópica de la extralegalidad” (p. 10). Ahora bien, las descripciones de estos lugares no pueden ser precisas al modo como lo son las de los espacios bien definidos de las ciudades. “Fuera de la ley” señala ya a una serie de lugares que no pueden ser abarcados en su totalidad, porque ellos, al contrario del espacio de la *pólis*, no vienen marcados por un límite jurídico que los defina. Por esto, se nos presentan como fragmentos o espacios fragmentados de lo que queda fuera de la ley y, por tanto, de la ciudad. Pero, sin embargo, por estar situados en esa zona de proximidad a la ley, son también definatorios para la ley misma, pues, no puede olvidarse que la ley tiene, aun de forma fragmentada, este otro límite junto con el límite que señala al perímetro de la ciudad. Lanceros piensa que tal vez es lícito “recorrer esos lugares en los que instancias diversas, figuras acaso perversas, se extra-limitan: ante la ley, en la ley, sobre la ley, fuera de la ley” (p. 11).

Este ensayo en los márgenes de la ley se realiza volviendo la vista al lugar de nuestro primer imaginario democrático: los lugares que extra-limitan con la ley se perfilan en el origen de nuestro espacio político. Ahora bien, nosotros, como recalca el autor, “ya no sabemos quiénes son los griegos” (p. 12); por ello, no podemos, simplemente, volver nuestra mirada hacia ese origen para verlo en su nacimiento. Más que de una *genea*-logía —un acercamiento al origen que busca el vínculo de la tradición democrática con un *génos*— la vuelta a Grecia ha de hacerse bajo una *arqueo*-logía. También así, la metáfora de la ciudad como un lugar que está bajo el suelo que pisamos alcanza su pleno sentido. A la *pólis* griega nosotros sólo podemos volver para excavar e intentar encontrar algún que otro hallazgo arqueológico. Lo que fue la *pólis* griega, en lo absoluto de su origen, ha quedado sepultado por múltiples capas o sedimentos que han formado nuestra tradición. A estos objetos buscados, que señalan al origen, pero que no buscan ni

---

5. *Ibid.*, p. 221.

encuentran un comienzo absoluto, los llamamos *arhai* (cfr., p. 13). Por ello, desde la perspectiva arqueológica, son residuos o restos de lo que en otro tiempo hubo.

## II. EXPOSICIÓN DE ALGUNOS TRABAJOS ARQUEOLÓGICOS

Estos *archai*, y no ya el *arché* primero y absoluto, son esos lugares de tránsito que desde nuestra superficie, desde nuestro emplazamiento actual, hemos de recorrer fuera de la ley. Entre otros posibles, los aquí trabajados corresponden a la justicia, a la alteridad, a la frontera y al heroísmo. Estos arcanos lugares se nos presentan no bajo la forma de conceptos cerrados y plenos sino bajo la forma de unas palabras. Se trata, por tanto, de excavar en la dirección de aquellos fragmentos de sentido que, perteneciendo al significado primero de estas palabras, quedaron enterrados por los conceptos que, legitimados desde el origen, absolutizó la tradición. No son, por tanto, conceptos ni fenómenos sino voces y palabras los objetos investigados por el método arqueológico. Lanceros sigue en esta búsqueda el camino abierto por Foucault, Benjamin y Derrida.

El primer trabajo arqueológico del autor tiene como objeto el tópico de la justicia en su relación, aproximación y oposición a la ley y al derecho. La justicia “parece ser el nombre de un exceso” (p. 19). Aunque la justicia requiere de la ley, no siempre la ley es acorde con ella. La ley, normalmente, construye la justicia; pero la ley, a veces, también destruye la justicia. La inadecuación de la ley a la justicia está presente en nuestras democracias actuales y, sin embargo, esa relación ya estaba planteada en los textos griegos. *Thémis*, *dike* y *nómos* son las tres palabras griegas en cuya relación se enuncia el lugar de la relación entre ley y justicia. La palabra *nómos*, tan cara a nuestra tradición político/democrática, no es antigua en Grecia: no aparece, por ejemplo, en Homero. Sin embargo, en sus poemas épicos, sí aparece *thémis*, la cual hace referencia a la justicia —*thémistes*— que impone el rey o el señor dentro de la esfera intrafamiliar. En Homero “la *thémis* es la voluntad divina que funda y sostiene la potestad del señor sobre el *génos*” (p. 27). La *dike*, por su parte, pertenece al ámbito de las relaciones interfamiliares, y, aunque comparte con la *thémis* la producción de “sentencias que carecen de continuidad, ya que se agotan en el acto de emisión” (p. 32), implica una prescripción o una orden a partir de alguien revestido de autoridad (cfr., p. 33).

Luego, de este primer significado, nacerá, en el contexto de la *pólis*, el concepto abstracto al que apunta la virtud perfecta de la *dikaíosýne*. Pero esto será cuando la ciudad adapte el otro régimen de justicia marcado por el *nómos*. Este último término griego adquiere su valor propiamente político cuando aquello que indicaba en su forma tradicional —el reparto o la com-partición de los bienes— se lleva a cabo a través de la escritura de las leyes. La escritura, afirma el autor, “entraña su fijación, su difusión, su comunidad y comunicación” (p. 38). De este modo, y bajo la reforma democrática de Clístenes, el *nómos* se va a considerar el principio mismo de la constitución de la democracia. Así terminará por imponerse este término en el léxico político de aquel primer imaginario democrático. “El

vocabulario —concluye Lanceros— de la *thémis* desapareció por completo; o se convirtió en rutina moral. El de la *dike* abandonó el campo de la ley positiva. Y quedó disponible para una elaboración diferente, para presentar aquello que, quizá in-presentable, no se hace presente en la ley y el derecho: la justicia” (p. 46). Este es el momento en el que, en el origen, se abre la distancia entre la justicia y la ley. Aunque la justicia quede vinculada a la ley, es decir, aunque tenga que aparecer como ley, en la nunca coincidencia de una y otra, quedará la justicia fuera de la ley. La justicia queda así expuesta como un excedente de la ley. La democracia, en cualquiera de sus formas y manifestaciones, parece que tiene que constituirse entre el recinto cerrado y finito que viene dado por la ley y el infinito trecho que se abre constitutivamente por la justicia.

El segundo trabajo arqueológico tiene como tema la frontera. La frontera es una línea de separación de unos y otros, la línea que *nos* separa de *otros*. La frontera es el límite en el que lo nuestro, lo propio, se separa de lo de los otros. La frontera se forma en el límite de lo común con lo extraño. Son estas fronteras las que marcan la identidad de lo propio dándole entidad. “Pues, ¿qué sería de *nosotros* sin la frontera? ¿Qué sería *nosotros* sin la frontera?” (p. 52), se pregunta el autor. Como en el caso de la justicia, el trabajo arqueológico se remonta hasta los griegos. El primer sedimento que se encuentra es el verso 867 de la *Iliada*: “Nastes iba al frente de los carios, de bárbara lengua”. “Bárbara lengua” es en griego *barbarófonon*. Ni la lengua ni el idioma sino una característica de la *foné* es el motivo que separa a los carios, pertenecientes a la alianza troyana, de los que luego agruparía la tradición bajo el nombre común de *helenos* y que en la *Iliada* son dánaos, argivos y aqueos. Fue Tucídides, pasado el tiempo, y ya en un contexto plenamente político, el que recogiendo el uso común de la palabra “bárbaro”, se refirió con este sustantivo a todos los extranjeros que no son griegos. Si en Homero barbarófono nombra a un pueblo a través de una característica fonética, en Tucídides se ha extendido esa descripción para trazar una frontera ya no primariamente descriptiva sino política y valorativa entre los griegos y los que no lo son. El autor, utilizando la terminología de Koselleck, habla ya en Tucídides de una semántica de “conceptos contrarios asimétricos” para los términos “heleno” y “bárbaro” (cfr., p. 58). A partir de ella se construye el espacio político y ético de la *pólis* griega. Grecia se construye, sobre la distinción de la *foné*, en una comunidad de referencia para la historia espiritual de Europa y Occidente. Y, a su vez, sobre este segundo sedimento se construirán los discursos acerca de la frontera: discursos *idio*-lógicos y *hetero*-lógicos, es decir, discursos acerca de lo propio y de lo extraño. Entre el uso fugaz del término en Homero y el uso sustantivo en Tucídides se encuentra el analizado por el geógrafo Estrabón. En el libro XIV de su *Geografía* repara Estrabón en el origen onomatopéyico de la palabra. Sin embargo, lo interesante de su descripción es la apreciación de que los bárbaros, en el origen de su habla, no son los extraños que no hablan griego sino aquellos que lo hacen con dificultad o tosquedad. El matiz es importante porque apunta al bárbaro como a aquel que está en la frontera actuando como dispositivo —en el

sentido foucaultiano— para reforzar aquella entidad e identidad de la comunidad de lo propio y lo extraño.

En un tercer momento de la excavación, ya más en la superficie, sobre las diferencias lingüísticas y políticas, se levantan las morales. Lo propio y lo extraño se levanta entre muros de costumbres, valoraciones y estimaciones. “Pero, ¿cómo van a pensar bien los que tan mal hablan?” (p. 63), se pregunta el ensayista haciéndose eco de un lugar común en el discurso sobre el otro como extranjero. Finalmente, en un último sedimento, el método arqueológico nos descubre cómo esa confrontación ética, en la línea de la frontera, se refuerza en el plano de los discursos al mitificar el origen de lo propio haciéndolo común e identificando el origen de la alteridad, frente a limpieza del propio origen, con una mácula (cfr., p. 63). Como trasfondo para la tradición queda la asimetría marcada por la “institución de la frontera”: lo griego es lo que pertenece a la *pólis* y queda asegurado por la ley, mientras lo bárbaro es lo que está fuera de ella marcado por ser sólo naturaleza. “Griego —así queda sentenciado— sólo por ley. Pero bárbaro por naturaleza” (p. 63).

En el capítulo tercero el autor realiza una fenomenología o descripción de la experiencia de la frontera como lugar de paso, pero no sólo como lugar de quien puede o no puede pasar sino como lugar que intensifica la inquietud de lo puede pasar sí, quien está al otro lado de la frontera, pasa. A este quien nos referimos como “él”, “el otro”, “el extranjero”, “el inmigrante”, en definitiva, el que no habla ni como tu ni como yo, ni habla las lenguas en las que nosotros *nos* hablamos. Él aparece en el discurso como la tercera persona, como “objetividad, cosificado, reificado” (p. 86). Frente al espacio político que aseguran nuestros Estados, adjetivados de liberales y sociales, que ofrecen una plétora de atractivos recursos —*pantóporos*—, él, el otro, situándose en el margen de la frontera, aparece sin espacio político —*ápólis*—, viviendo en la *errancia* —*póros*—. La experiencia del extranjero, que quiere cruzar la frontera, es la del que está fuera de la ley; por tanto, su experiencia es la del que tiene como camino la salida sin retorno o el perpetuo *exitus*. El autor, jugando en todo el capítulo con los matices, connotaciones y ambigüedades de las palabras del discurso acerca de la alteridad, aborda indirectamente la historia de nuestro presente acerca de la inmigración. La tesis de este capítulo es que si la diferencia con el otro, aquello por lo que el otro es extranjero, radica en rasgos de su *foné*, entonces, la frontera más que ser aquello que viene de-limitado por la ley para lo común es aquello que el otro lleva en sí mismo y que se manifiesta en su forma de hablar. “Quizás —dice Lanceros— él no sepa lo que tú y yo, entre nosotros, sabemos: *él, otro, es la frontera*” (p. 102). Sobre esta ambivalente experiencia vivida en la frontera se han construido los discursos llenos de valoraciones morales acerca de la extranjería y la inmigración. Es nuestra pertenencia al espacio político que instituye la ley la que parece darnos el derecho a (des)calificar a quien, viviendo en la frontera, está fuera de la ley.

### III. FUNDAMENTOS (DE DERECHO) PARA LA RECONSTRUCCIÓN DE LA CIUDAD DEMOCRÁTICA

El siguiente trabajo arqueológico, que nos lleva extramuros de la ciudad, tiene lugar en la tragedia y en la épica griega y aborda el exceso que cometen los héroes al desafiar la ley política de la ciudad. Nosotros ya no vamos a exponer estos hallazgos, en parte por ser más conocidos, en parte por ser, en el conjunto del libro, creo, menos relevantes, en parte porque, como observadores del resto de los hallazgos, ya nos hacemos una idea de lo que podemos esperar en los *términos* de esa excavación. Lo importante para concluir es ver que unos trabajos y otros nos han mostrado que la verdadera reflexión crítica sobre nuestro presente o su historia —lo cierto es que el cercano discurso acerca de la inmigración ha sido desplazado por el discurso acerca de la crisis— ha de volver sobre las marcas que señalan, perfilan y constituyen, en el ámbito del discurso, los espacios políticos. El ensayo de Lanceros pretende tomar algunos de los términos relevantes que marcan ese espacio para poner de manifiesto cómo desde sus principios —*archai*— se construyen nuestros discursos políticos. Tras Benjamin, Foucault y Derrida, y ahora Esposito, no podemos decir, sencillamente, como pretendía Arendt, que el orden del discurso manifiesta y revela lo que los agentes, en el espacio político, son. Ciertos términos, ciertas palabras, desde sus principios, llevan ocultas significaciones que, en determinados momentos históricos, hay que desenterrar.

Pero, ciertamente, esa mirada histórico/arqueológica sobre algunas de las palabras de nuestro léxico político, se orienta, en los diversos trabajos de excavación, hacia ese lugar que marca a los espacios sociales como espacios políticos. Esta marca definitiva es instituida mediante el derecho. La ley llevaría, de este modo, una doble intencionalidad: de un lado, apuntaría hacia el espacio político definido y finito que ella constituye; pero, de otro, al espacio, no-definido e infinito, que abriría la justicia. Y la misma ley, sobre el terreno político, sería la frontera de ese límite que marcaría la ley. El ensayo explora esos espacios que, estando más allá del espacio político, se sitúan en el margen de la frontera, apuntando, según la imagen ofrecida, hacia la justicia como lo que está más allá de la ley. De este modo, habría, por decirlo así, una justicia dentro de la ley en el terreno del espacio político, por ejemplo, en los Estados democráticos, y una justicia, más poderosa que la justicia de la ciudad, fuera de la ley. Aquí, como puede apreciarse, el término “ley” es tomado no en su sentido moral sino exclusivamente en su sentido legal y jurídico. Por tanto, sería el derecho el que trazaría la frontera entre el espacio que define el Estado democrático y el espacio que se abre a una justicia que, en modo alguno, puede quedar reducida al conjunto de leyes del Estado. La justicia quedaría así fuera de la ley.

Es certera a mi modo de ver la tesis que no hace coincidente el derecho y la justicia y la tesis de que la justicia y su reclamo se abren allí donde el derecho ha de cerrarse, y, por tanto, que el derecho positivo, más allá de quedar fundamentado en sí mismo, ha de estar abierto intencionalmente a la justicia. No sólo hay justicia en el cumplimiento de la ley, porque, en primer lugar, pueden darse leyes injustas;

pero, sobre todo, porque la justicia, ya sea políticamente virtud, ideal o valor no puede cerrarse ni agotarse en la estructura del derecho. Pero afirmar esto es una cosa y otra es dar a entender que la justicia es lo otro del derecho. Hay justicia también y sobre todo en el cumplimiento de las normas jurídicas. Como insiste el autor, la justicia necesita para su realización del derecho. Pero si esto es así, entonces, la ley ha de estar abierta a la justicia y, con ley, la ciudad misma. Por su parte, la ciudad no puede ser el espacio protegido por la ley más allá del cual estaría la justicia. La justicia ha de ser inmanente a la ciudad y el camino para instituir esa inmanencia se la ofrece el derecho. Pero, aún más, es el régimen del *nómos* acompañando de la *dike*, como hemos visto en el primer trabajo arqueológico, el que históricamente rompió con una concepción de la justicia basada en el origen del poder en el *génos*. Por esta razón, no podemos dar por verdadera la tesis general de que el derecho sostiene y legitima las diferencias basadas en el origen de la tierra y de la patria como dice el autor: “Y todo ello se funda en el origen, se sostiene en el derecho que perpetúa el origen, que se perpetúa desde el origen. Origen y derecho como fundamento de la existencia; y de esa representación de la existencia política” (p. 73). No puede afirmarse sin más que el derecho perpetúa el origen y que se perpetúa desde el origen, porque, históricamente, ha sido el derecho el que ha roto con ese fondo mítico de legitimación basado en el origen. Principios como el de la igualdad ante la ley y la identificación de un pueblo con una ley es lo que ha hecho posible en los Estados modernos la ruptura con la identificación de los pueblos con rasgos que no son propiamente políticos. La ley, podemos verla así, busca una legitimidad que rompe con la legitimidad de los mitos del origen. Entre esos mitos y leyendas está, por ejemplo, la que identifica a alguien en el espacio político con su modo de hablar. Si algo puede hacernos superar la discriminación o separación que establecen las diferencias naturales y que, en muchos casos, se toman como rasgos propios de nuestra facticidad política —aquello que no puede ni elegirse ni cambiarse— eso es la ley.

Si se admite, por tanto, que la ley rompe con las legitimaciones “naturales” de pertenencia a esos espacios prepolíticos, entonces, también tendría que admitirse que, aunque la idea de justicia no sea coincidente con la de derecho, los propios Estados modernos disponen de los procedimientos adecuados para acercar, redefinir y reconstituir el espacio político delimitado por las leyes desde la justicia. Más que poner la mirada en una justicia que está más allá de la ley habría que ponerla en una justicia que no deja de mirar a la ley. Y nada parece más justo para el otro que está fuera de la ley que ensancharla para que él pudiera disfrutar de la protección de los derechos fundamentales por ley. A la poderosa imagen kafkiana, que aparece en el comienzo del libro, de la ley como la puerta vigilada por un guardián que siempre estuvo entreabierta, y por la cual nadie pasó, ni siquiera el campesino que permaneció toda su vida fuera de ella, puede oponerse la imagen de quien, asediado por otros fuera de la ciudad, busca protección en la ley, o bien lucha poniendo en juego su poder para que esos espacios inhabitables de los márgenes puedan constituirse en espacios políticos garantizados por la ley. De una u otra manera, la imagen democrática, la utopía democrática, no es la kaf-

kiana de un solitario campesino retenido ante la ley por la mirada vigilante de un guardián, sino, volviendo a Arendt, la de la pluralidad de campesinos que luchan para abatir a esos guardianes que, conociendo los garantías que da ley política, impiden, vigilando y castigando, que entren en un verdadero estado —también “Estado”— de derecho para ser ciudadanos. Entrar en la ley, más que un deseo hiperbólico de legalidad, esto es, un deseo de entrar en la ley por la ley misma, es hallar los fundamentos que, a modo de pilares, se erigen sobre los restos de aquella ciudad que fue arrasada por esos otros bárbaros que no respetando la ley tampoco respetaron —ni respetan— la vida de la ciudad que podría acogerlos.