

ENTRE LA HISTORIA Y LA POLÍTICA: ALEGORÍAS DEL LENGUAJE Y LA LEY EN ROUSSEAU Y KAFKA

SONIA ARRIBAS

ICREA-Universidad Pompeu Fabra, Barcelona

RESUMEN: Este artículo propone un paralelismo entre la filosofía del lenguaje y la filosofía política de la mano del pensamiento de Paul de Man, Jacques Derrida y Rainer Schürmann. Filosofía del lenguaje y filosofía política comparten una raíz común, una condición trascendental de posibilidad en el sentido kantiano. Se trata de lo que aquí elaboramos como la fractura que se da entre la historia y la política —la que se da entre normas ya establecidas y la creación de otras nuevas—. Denomino esta fractura, siguiendo unos apuntes rápidos de Kant en la *Lógica*, la «intuición» del lenguaje, esto es, la fractura de la temporalidad intrínseca a la ley. Para ilustrar qué se entiende por la «intuición» del lenguaje y la ley, el artículo concluye con dos lecturas alegóricas del *Contrato Social* de Rousseau y el fragmento de Kafka «Ante la ley».

PALABRAS CLAVE: lenguaje, ley, alegoría, Kant, Rousseau, Kafka.

Between History and Politics: Allegories of Language of Language and the Law in Rousseau and Kafka

ABSTRACT: This article advances a crucial parallelism between philosophy of language and political philosophy following the thought of Paul de Man, Jacques Derrida and Rainer Schürmann. Philosophy of language and political philosophy share a common root, a transcendental condition of possibility in the Kantian sense. This is what I here elaborate as the fracture between history and politics —that existing between already established norms and the creation of new ones—. I call this fracture, following Kant's cursory remarks in the *Logic*, the «intuition» of language, i.e., the fracture of temporality intrinsic to the law. As an attempt to illustrate what I mean by the «intuition» of language and the law, the article concludes with two allegorical readings of Rousseau's *The Social Contract* and Kafka's fragment «Before the Law».

KEY WORDS: language, law, allegory, Kant, Rousseau, Kafka.

LO SUBLIME Y LA INTUICIÓN DEL LENGUAJE: UNA ALEGORÍA KANTIANA

Cuando Kant escribe, en referencia al fenómeno de lo sublime de la *Crítica del Juicio*, que el poeta tiene la virtud de contemplar la naturaleza como si ésta se manifestase bajo la forma de un edificio o masa arquitectónica, ¿cómo ha de interpretarse esta afirmación? La tesis con la que quisiera arrancar este artículo es que Kant se refiere a la naturaleza de un modo tan particular que no se puede decir de él que quepa bajo lo que comúnmente se entiende por lo literal o por lo metafórico. ¿Cómo comparar entonces la visión tan poco común del poeta, la afirmación ni literal ni metafórica con la que capta la naturaleza, con un enunciado puramente literal —o puramente metafórico—? El mismo Kant nos proporciona una interesante pista en la *Lógica*:

«En un párrafo menos conocido de la *Lógica*, Kant habla de un “hombre salvaje que, desde la distancia, ve una casa cuyo uso no conoce. Este hombre

ciertamente observa el mismo objeto que otro que sabe que la casa fue construida y acondicionada para que sirva de morada para seres humanos. Pero en términos formales este conocimiento del mismo objeto difiere en ambos casos. Para el primer hombre se trata de la mera intuición [*bloÙe Anschauung*], para el otro tanto intuición como concepto”¹.

Cuando conocemos perfectamente el uso de un objeto, nos viene a decir Kant, podemos identificarlo fácilmente y llevar a cabo un enunciado literal del tipo «esto es una casa». Y tan pronto como lo hemos identificado, estamos de inmediato en condiciones de realizar sustituciones y desplazamientos tropológicos como «esta casa es una isla, una ruina, etc.». Pues bien, a juicio de Paul de Man, a quien es posible seguir por un momento para entender lo que dice Kant, la *Crítica del Juicio* —y en particular su acepción de lo sublime— está apuntando a una visión de la arquitectura de la naturaleza muy diferente de la que identifica lo dado como un objeto. El poeta es alguien del que se puede afirmar que no tiene ni idea de para qué sirve la casa: simplemente la ve, sin identificarla o instrumentalizarla —suya es la «mera intuición»...

Pero las elucidaciones de Paul de Man sobre cómo interpretar esta intuición tan particular del poeta son, en lo que se refiere el concepto kantiano de lo sublime, bastante fragmentarias e incluso oscuras. En lo que sigue quisiéramos proponer una interpretación que irá bastante más allá y que, esperamos, tendrá cierta utilidad para pensar a través de ella el lenguaje en tanto que conjunto de enunciados y actos articulados como un orden simbólico (y en tanto que orden legal, si también anticipamos contenidos): «En este modo de ver —escribe De Man refiriéndose a la intuición del poeta— el ojo es su propio agente y no el eco especular del sol. (...) De la misma forma y en la misma medida en que esta visión es puramente material, libre de toda complicación reflexiva o intelectual, es también puramente formal, libre de toda profundidad semántica» (AI, p. 83). Se trataría, por tanto, de cierta cognición *transcendental* del lenguaje, de cierto saber acerca del lenguaje mismo; *transcendental*, obviamente, en el sentido kantiano. Es decir, de una forma de aprehensión que no identifica inmediatamente lo visto en tanto que un objeto, sino que se constituye más bien como condición de posibilidad de lo visto. Una aprehensión que deja que lo visto —en nuestro ejemplo: la casa— se volatilice en el momento en el que es visto. Pero lo mismo que se dice de la casa, se podría también aventurar, y con más razón, como veremos inmediatamente, acerca del lenguaje.

Una intuición no proposicional de lenguaje podría significar un modo de ver que percatándose de la materia del lenguaje y desprovisto de toda complicación reflexiva o intelectual, fuera capaz de experimentar, previamente a la conceptualización, los fonemas y los silencios que constituyen el lenguaje. O una visión que, en el mismo acto de experimentar la materia del lenguaje, fuera

¹ Citado por MAN, PAUL DE, *Aesthetic Ideology*, ed. por Andrzej Warminski, Minneapolis y Londres: University of Minnesota Press, 1996, p. 81: *Logic*, en *Werkausgabe*, 6: 457. (En lo que sigue entre paréntesis como AI.)

asimismo capaz de reconocer que ésta no es meramente ruido, sino justamente lenguaje. También podría equivaler a una forma de aprehensión que no identificase *ipso facto* el lenguaje, caracterizándolo como un objeto, sino que lo dejase tener lugar en tanto que acontecimiento o acaecer, es decir, que en su acaecer estuviese libre de toda profundidad semántica. Sería una forma de estar en el lenguaje en tanto que mero potencial para significar, en tanto que posibilidad misma de conferir *cualquier* significado a las palabras, incluso *antes* («antes» no tiene connotación temporal, sino de condición de posibilidad) de que signifique esto o aquello. Se trataría, por consiguiente, de una intuición del lenguaje que no fuera reflexión *acerca* del lenguaje, que no cayese en la división interna del lenguaje entre un ojo que ve y una imagen reflejada de sí mismo. Que no se compusiera de un sujeto enfrentado a un objeto, sino más bien en el inmediato, aunque siempre transitorio, acontecimiento del lenguaje como tal: una forma de conocimiento que no fuera reconocimiento de significado ni de uso, un modo de comprensión que no fuera asimilación al concepto. ¿Es, en efecto, posible expresar esta singular intuición de una forma no conceptual?

La respuesta es obviamente negativa. Pero el mismo texto de Kant nos da una pista de por dónde podríamos ir para intuir el potencial transcendental del lenguaje: ¿y si leyésemos a Kant alegóricamente? La alegoría sería entonces esa *narración* por la que intentamos —y siempre y necesariamente fracasamos— aprehender el lenguaje como tal, como intuición. Cuando utilizamos conceptos para expresar la intuición del lenguaje, tomamos el lenguaje «desde fuera», como si se tratase de un referente, de un objeto estable o una entidad extra-lingüística. Este fracaso no es sino el resultado de la constitución paradójica del lenguaje, del hecho de que el lenguaje sea un juego entre dos polos, el semiótico y semántico, una dislocación o disyunción entre estas dos funciones. La alegoría sería entonces el reconocimiento de este peligro constante, el que nos tengamos que referir a algo cuando hablamos del lenguaje, y el error que cometemos cuando, en efecto, lo objetivamos. Pero en lugar de expresar este fracaso como un hecho, o como una entidad en el mundo, la alegoría lo tematiza, lo hace visible, como una serie de fracasos, como un proceso que ha de poder contarse.

Siempre confundimos el lenguaje por un objeto. La alegoría sería, por consiguiente, el modo de escritura y lectura que tiene presente que incluso cuando ese error siempre esté ahí, aquello gracias a lo cual tiene lugar en primer término no puede convertirse en ningún caso en un referente. A diferencia de otras figuras del discurso como la metáfora, que suelen identificar la referencia lingüística con un objeto extra-lingüístico y el lenguaje mismo con una entidad en el mundo, la alegoría afirma la inextricable diferencia entre la palabra y el objeto en tanto que una división interna al lenguaje mismo:

«Mientras que el símbolo postula la posibilidad de una identidad o identificación, la alegoría designa primariamente una distancia en relación con su propio origen y, renunciado la nostalgia y el deseo de coincidir, establece su lenguaje en el vacío de esta diferencia temporal. Al hacerlo, impide que el yo

se identifique ilusoriamente con el no-yo, el cual es ahora plenamente, aunque con dolor, reconocido como un no-yo»².

La objetivación del lenguaje no es sino tratarlo inconscientemente como un objeto en el mundo, como una entidad fija o clausurada. La alegoría narra los constantes intentos de conversión del lenguaje en objeto. No intenta construir una teoría del lenguaje, tampoco definiciones abstractas del mismo; ni siquiera se pone como objetivo la construcción de un sistema pues no cree en absoluto que el lenguaje posea una estructura cerrada. La alegoría relata que hay textos que tratan el lenguaje como si fuera un objeto, un sistema, una teoría o una definición —y su tarea es modesta: mostrarnos como estos textos siempre fracasan. Pero al narrar estos intentos y los fracasos que necesariamente les acompañan, muestra un saber acerca del lenguaje que acepta la falta de conocimiento en su mismo ser. O, tal y como Derrida mantiene en su *Memorias para Paul de Man*: «[la alegoría es] la posibilidad que permite al lenguaje decir lo otro y de hablar acerca de sí mismo mientras que habla acerca de otra cosa; la posibilidad de siempre decir otra cosa que lo que da a leer, incluyendo la escena de la lectura misma»³. Al concentrarse explícitamente en las instancias concretas en las que el lenguaje es olvidado y después frágilmente recuperado, la alegoría expresa la diferencia entre la palabra y el mundo como algo intrínseco al lenguaje.

El «objeto» de alegoría no es nunca un referente externo al lenguaje. Ahora bien, esto no significa que la alegoría no hable de nada. La alegoría habla acerca de lo que nos permite en primer término hablar: «La dificultad de la alegoría es (...) que [su] claridad enfática de representación no está al servicio de algo que pueda ser representado» (AL, p. 51). La alegoría escribe indirectamente sobre el lenguaje: su modo de aproximación es oblicuo porque no se enfrenta a él desde una perspectiva externa, sino inmanente y subsidiariamente, mediante el aprendizaje a partir del error. Se limita a examinar cuidadosamente otras figuras, como la metáfora, que sí que toman el lenguaje como un objeto con significado unívoco y uso fácil de discernir: «Las alegorías son siempre alegorías de la metáfora y, como tales, constituyen siempre alegorías de la imposibilidad de leer»⁴ (AL, p. 235).

A primera vista, la alegoría parece ser una metafigura del lenguaje que pone de manifiesto los dos niveles del mismo: en el primero, el lenguaje nos proporciona significados que son conceptos literales o metáforas; nos indica el interés sobre —o el propósito de— lo dicho. En este momento, el lenguaje se olvida de sí mismo. Pero en un segundo momento, el lenguaje se hace consciente de sí mismo, de su propia contingencia, de su fracaso, del hecho de que los usos lite-

² NORRIS, CHRISTOPHER, *Paul de Man, Deconstruction and the Critique of Aesthetic Ideology*, Nueva York y Londres: Routledge, 1988, p. 10.

³ DERRIDA, JACQUES, *Memoires*, Nueva York: Columbia University Press, 1986, 1989, p. 11.

⁴ MAN, PAUL DE, *Alegorías de la lectura. Lenguaje figurado en Rousseau, Nietzsche, Rilke y Proust*, Barcelona: Lumen, 1990. (En lo que sigue AL.)

rales (o significados metafóricos) no sean nunca estables. Ahora bien, ¿no podría ocurrir que este segundo nivel no estuviera en un nivel distinto al primero? Así es: la alegoría *continuamente* actúa en ambos niveles invirtiéndolos sin cesar; y por medio de este continuo intercambio nos señala su «objeto»: la intuición del lenguaje. De manera que, como Derrida escribe en homenaje a De Man, se puede decir que la secuencia de fracasos narrados por la alegoría tiene en último término mucho éxito: «una interiorización abortada es al mismo tiempo un respeto por el otro como otro, una forma de rechazo tierno, un movimiento de renuncia que deja al otro solo, fuera, allí, en su muerte, fuera de nosotros»⁵.

Los dos niveles de la alegoría constituyen la paradoja intrínseca del lenguaje: el que cuando hablamos tengamos que referirnos a algo, aunque esta referencia sea siempre frustrada por el lenguaje mismo. De Man expresa esta idea de manera similar: «la alegoría [es] la narrativa de la interacción entre el tropo por un lado y la ejecución como afirmación por otro» (AI, p. 176). Narra la disyunción o dislocación intrínseca al lenguaje: la inestabilidad de los significados y la necesidad que tenemos de afirmarlos como si fueran estables.

ROUSSEAU Y LA FICCIÓN DEL LEGISLADOR

Las reflexiones precedentes sobre la alegoría nos permiten traducirla al fenómeno que, por definición, describe y prescribe el modo específico en que un grupo de individuos se gobierna a sí mismo: la ley. Con esta traducción, para que quede claro de partida qué se entiende aquí por ley, no pretendemos reducir la vida política al fenómeno de la soberanía, es decir a aquellos individuos o instituciones que tienen en cada caso el poder de decretar, ejecutar o derogar la ley. Nuestro propósito es bien distinto: se trataría de dilatar tentativamente el concepto de lo político de manera que se haga equivalente al de la ley en un sentido simbólico y lingüístico. La primera alegoría de la ley de la que nos ocuparemos es la de *El contrato social* de Rousseau.

La alegoría, tal y como ha sido expuesta anteriormente, establece que la diferencia entre las palabras y el mundo es una división interna al lenguaje que abre, al tiempo que impide, el saber sobre el lenguaje: cuando hablamos de algo olvidamos siempre que necesitamos el lenguaje para hacerlo. Podemos ahora referirnos a esta división interna al lenguaje como si se tratase de una división intrínseca a la ley. Por un lado, los conceptos que presuponemos cuando hablamos son universales en el sentido de que, antes de emplearlos, se pueden aplicar a todos los objetos (posiblemente) nombrados por ellos. Esta universalidad es también la de la ley: la ley se presupone en tanto que general o universalmente válida para todos los individuos que están sujetos a ella, o para todos los posibles casos bajo su dominio. Por otro lado, y de la misma manera en que estos conceptos necesitan referirse individualmente a algo, y su verdad depende de

⁵ *Ibíd.*, p. 35.

esta referencia, la justicia de la ley sólo se determina cuando se aplica a un caso específico. Reiner Schürmann expresa este paralelismo entre el lenguaje y la ley en el artículo «Ultimate Double Binds»⁶:

«El lenguaje nos compromete sin posibilidad de escapatoria a la generalización y la subsunción. No podemos hablar “en singulares”. En cada emisión obedecemos la ley de lo común. Si, no obstante, en toda ley una estrategia transgresora quebranta la estrategia legislativa, entonces a esta inveterada observación acerca del lenguaje no le sirve el vocabulario de los universales» (UDB, p. 219).

La división interna a la ley y al lenguaje descrita por Schürmann se repite en el seno del concepto del estado de Rousseau. Como es sabido, Rousseau considera que el estado es el mejor mecanismo con el que contamos para que los individuos puedan gobernarse a sí mismos. La hendidura en cuestión tiene lugar entre dos constituyentes irreconciliables: se da una divergencia dentro del Estado en la relación entre el ciudadano y el ejecutivo, y que a su vez es traducida a la fractura consustancial a los derechos políticos y las leyes ya constituidos, por un lado, y la acción política y la historia en proceso, por otro. De la misma manera en que el lenguaje posee dos funciones en dialéctica, hay también dos componentes igualmente esenciales en la ley: los derechos que han sido establecidos o que ya han sido legalmente reconocidos, por un lado, y las particularidades a las se aplican y sobre las que operan, por otro. Los primeros existen sólo en relación con los casos particulares; las segundas son en buena medida singulares en la medida en que también están enajenadas con respecto a la ley. La fractura entre unos y otras conlleva que nunca haya una relación de correspondencia entre los derechos políticos y las particularidades; a la ley le es intrínseco —tanto como al lenguaje— una división que nos compele a resignificar y crear conceptos, a introducir o modificar leyes. La ley que se fija cambia continuamente: su existencia es por tanto temporal e histórica. La ley está forzada a cambiar porque tan pronto como está —y debe ser— sedimentada en una universalidad, cae sin remedio en la indiferencia con respecto a las particularidades con las que necesariamente se relaciona.

La incompatibilidad fundamental entre los elementos semiótico y semántico del lenguaje se reproduce en la ley. En *El contrato social* encontramos lenguaje figurado para expresar la transformación de la ley, pero con el reconocimiento de que el intento de reducir la semiótica y la semántica a una unidad no diferenciada resulta necesariamente en fracaso. Este reconocimiento inmanente

⁶ El término «double bind» es un término acuñado en psicología social en hacia 1956 que significa aquella situación en la que un individuo está sujeto a dos obligaciones contradictorias de manera que si obedece una tiene que desobedecer la otra. La apropiación por parte de Schürmann de esta palabra es de difícil traducción porque «bind» alude a una ligazón en general o a una obligación legal y «ultimate» connota en este caso «esencial» o «fundamental», aunque también «último» o «final». SCHÜRMAN, REINER, *Ultimate Double Binds*: Graduate Faculty Philosophy Journal, vol. 14, n.º 2; vol. 15, n.º 1, 1991, pp. 213-236. (En lo que sigue UDB.)

de su fracaso permite, por consiguiente, una lectura alegórica de *El contrato social*: en él el lenguaje y la ley están abiertos a nuevas significaciones, incluso cuando parece que estén siendo clausuradas por una figura que impide la transformación. Esta figura —denominada por De Man «significación trascendental» (AL, p. 307)— se coloca como si estuviera en una posición exterior al lenguaje y a la ley y, a primera vista, intenta reducir la ley a un núcleo unívoco de significaciones, y extrínseco a ella. Sin embargo —y en esto reside la alegoría de la ley—, Rousseau emplea el lenguaje figurado sabiendo que aunque lo enunciado tenga una posición trascendental con respecto al lenguaje, se trata tan sólo de una *ficción* útil para describir el funcionamiento de la ley.

Quisiera a continuación desarrollar esta tesis para mostrar un ejemplo de «significación trascendental» en el texto de Rousseau que, reconocida en tanto que ficción, nos conduciría a una interpretación alegórica de la ley. En *El contrato social*, la distinción entre la ley decretada y las particularidades a las que se refiere —o entre la formulación y la aplicación de la ley— se formula de diversas maneras, y todas ellas recurren al lenguaje figurado para expresar el intercambio entre los dos elementos de la política. En todas ellas Rousseau distingue entre el soberano como principio activo y ejecutante de la política, por un lado, y el Estado como la entidad pasiva y receptora de las acciones, por otro. Esta distinción, en términos lingüísticos, es aquella que se da entre la función performativa y la función constativa del lenguaje: la primera ejecuta algo al enunciar, la segunda dice algo verdadero o falso acerca del mundo. Rousseau se percata de esta separación puesto que constantemente subraya que la formulación y la aplicación de la ley interaccionan mutuamente. Sin embargo, a primera vista da la impresión de que quisiera fundirlas en un foco único en el que la autoría de la ley y la sujeción a ella fueran una y la misma cosa. La identidad total entre los principios activo y pasivo de la política aparenta llevarse a cabo gracias a lo que parece una especie de «truco» o «simulacro»: una metáfora, como vamos a ver, que monopoliza ambos bandos. Y esta identificación también parece que conduce a Rousseau a situar el polo pragmático —el soberano— en una posición exterior con respecto al lenguaje y a la ley y desde la cual ejerce el impacto normativo. Así, para defender una concepción del estado en que los decretos dictados por el ejecutivo han de ser observados por los ciudadanos como si originaran de su propia voluntad —es decir, para lograr un estado en que la autoría y la sujeción a la ley fueran indistinguibles— Rousseau crea la figura del «legislador» como instancia intermedia (y mediadora). El legislador —a veces de naturaleza divina— hace converger el todo de la ciudadanía con el principio activo del orden; en términos lingüísticos, el significado con la fuerza sancionadora. Ahora bien, lo más importante de la figura del legislador como significación trascendental es que Rousseau haga hincapié en el hecho de que sea, en efecto, una figura imaginaria. El legislador es un truco: el impostor afortunado aunque necesario que vehicula las mentes políticas organizando ilusiones y leyes perdurables. Rousseau reconoce que esta figura puede ser delatada por la filosofía (por la crítica) como impostora o ilusoria, pero eso no

le impide seguir defendiéndola para la política. De ahí que se pueda leer *El contrato social*, en efecto, como una alegoría de la ley. Al mismo tiempo que presenta una significación transcendental para representar —y aparentemente reducir— el antagonismo necesario entre la formulación y la aplicación de la ley, también admite que esta significación tiene un carácter imaginario —y que, por tanto, está sujeta a la crítica.

Rousseau no sólo admite que sin el recurso a una ficción su texto no podría concebir la ley como la discrepancia entre el código/la constitución y la justa aplicación —o entre la promulgación y la obediencia—: *El contrato social* es, por encima de todo, la tematización o explicitación del fracaso de esta ficción. Esta aceptación de fracaso se hace evidente cuando Rousseau reconoce que su sola teoría no puede resolver el conflicto entre la formulación y la aplicación, y que, por tanto, no queda sino resignarse a que la posible resolución tenga lugar en la existencia *empírica* del estado. Pero, ¿qué significa que la pura teoría sea incapaz de encontrar la correspondencia armónica entre la institución performativa de la ley y su recepción? La total identificación entre estas dos instancias —la formulación y la aplicación— no es sólo un mecanismo retórico; también es una abstracción. Si Rousseau admite que *El contrato social* es una abstracción que difiere de los contratos sociales concretos, esto significa en primer lugar que la diferencia entre uno y otros está marcada por el tiempo. El tiempo es justamente lo que la teoría por sí misma, apartada de las particularidades concretas, no puede expresar; el tiempo es aquello que escapa a la representación. El modo de existencia del contrato es temporal puesto que el tiempo es la categoría fenoménica producida por la discrepancia. *El contrato social* es una creación contingente que nunca puede tener lugar tal y como la teoría lo presenta. Consiste en una serie de contratos sociales divergentes que siempre necesariamente fallan en el reconocimiento de las particularidades y que, por consiguiente, han de ser modificados por el esfuerzo continuo por parte de las singularidades excluidas para lograr su reconocimiento dentro del código establecido.

El fracaso en la asimilación de la aplicación particular y la prescripción universal —los siempre malogrados intentos de reducir el lenguaje a un código, de identificar la voluntad general con la voluntad del soberano en la figura del legislador, o de unir el acto y la cognición— equivale a la dimensión temporal del lenguaje y de la ley. De la misma forma en que el lenguaje siempre fracasa cuando trata de referirse a sí mismo, la ley también necesariamente fracasa en su representación de la voluntad general. El contrato social es una alegoría porque está estructurado como una aporía, persiste en llevar a cabo lo que es imposible de realizar. La paradoja del lenguaje equivale a la paradoja de la ley.

En tanto que alegoría, *El contrato social* señala la paradoja intrínseca a la ley cuando acepta el fracaso ineludible de la reducción de la ley a una constitución, a un sistema de derechos fundamentales, o a la voluntad del legislador. Ahora bien, lo que salta inmediatamente a la vista es que la consciencia del fracaso no le impide a Rousseau el seguir defendiendo *El contrato social* como la repre-

sentación válida de la ley. Es decir, si siempre fracasamos cuando queremos representar la ley, ¿cómo hemos de interpretar este gesto? El texto asume su fracaso presente, pero apunta hacia un futuro hipotético en el que tal fracaso será superado. En tanto que promesa, el texto de Rousseau reconoce explícitamente la dimensión temporal responsable de la paradoja de la ley: está fechada en el presente (su modo ilocucionario) mientras que declara que algo será (o no) realizado en el futuro. Como palabra dada, el texto no garantiza el acaecimiento de lo prometido, precisamente porque sabe que no puede llevarse a cabo: esta imposibilidad confiere al texto de Rousseau su fuerza y significado. *El Contrato Social* proclama hacer algo que él mismo demuestra como imposible: al mostrar esta inconsistencia, que no es un simple error a evitar sino una paradoja constitutiva, la ley descrita asume su propia contingencia, y genera historia⁷.

KAFKA ANTE LA LEY

La historia de Kafka «Ante la ley» es la segunda alegoría que quisiera examinar de la mano del artículo de Derrida del mismo título. La interpretación llevada a cabo por Derrida de este relato nos servirá como hilo con el que atar las reflexiones de Rainer Schürmann —inspiradas en las *Beiträge zur Philosophie (Contribuciones a la filosofía)* de Heidegger⁸— acerca de la aporía constitutiva tanto del lenguaje como de la ley. Derrida sostiene que la historia de Kafka muestra la paradoja de la ley como el conflicto entre la generalidad de la ley y lo que la ley necesariamente excluye; o, tal y como el relato mismo lo cuenta, la discrepancia entre la puerta de la ley «accesible en todo tiempo y para todo el mundo»⁹ y el que esta puerta sea al final de la historia cerrada justamente para el individuo que pretendía atravesarla y para quien la ley estaba hecha.

La interpretación de Derrida se basa en un paralelismo entre la ley y el lenguaje: Derrida presta en primer lugar atención al acto, descrito en el relato, del hombre que intenta atravesar la puerta de la ley —y que equivaldría, en térmi-

⁷ No puedo entrar en el debate entre las respectivas lecturas que de Man y Derrida hacen de Rousseau. Brevemente, De Man escribe en «The Rhetoric of Blindness: Jacques Derrida's Reading of Rousseau», en *Blindness and Insight. Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*, New York: Oxford University Press, 1971, pp. 102-141) que el texto de Rousseau, al exhibir explícitamente una ambivalencia con respecto a la escritura, y al ofrecer tanto una explicación positiva como una negativa del origen de la ley, acaba de hecho deconstruyéndose a sí mismo. De Man también considera que Rousseau no cae en la ilusión metafísica de tomar el lenguaje figurado como estrictamente literal, pues el texto mismo es una narrativa que pone de manifiesto su perspicacia acerca del lenguaje y que da cuenta de su propia escritura. Véase también MAN, PAUL DE, «Jacques Derrida, De la Grammatologie», *Escritos Críticos*, (1954-1978), ed. por Lindsay Waters, Madrid: Visor, 1996, pp. 283-286.

⁸ HEIDEGGER, MARTIN, *Beiträge zur Philosophie, Gesamtausgabe 65*, Frankfurt am Main: Klostermann, 1989.

⁹ DERRIDA, JACQUES, «Before the Law», en *Acts of Literature*, ed. por Derek Attridge, Nueva York y Londres: Routledge, 1992, pp. 181-220 y p. 184. (En lo que sigue BL.)

nos lingüísticos, al acto mediante el cual la singularidad es referida por el lenguaje—. Su segundo objetivo es demostrar que la así llamada «esencia de la ley» consiste en que la ley «no tiene esencia» (BL, p. 206). Para estudiar las tesis de Derrida, y especialmente para conectarlas con la alegoría de *El contrato social*, nos gustaría asimismo analizar la primera serie de aporías de la ley que aparecen en la primera parte de otro texto de Derrida: «Fuerza de Ley: el “fundamento mítico de la autoridad”»¹⁰.

Según Derrida, el acontecimiento por el cual la puerta de la ley es atravesada nunca llega a tener lugar:

«Lo que se difiere para siempre hasta la muerte es la entrada en la ley misma, la cual es la que dicta este retraso. La ley prohíbe al interferir con y diferir la “ferencia” [“*férance*”], la referencia, la relación. Lo que no puede ni debe ser aproximado es el origen de la *différance*: no puede ser ni presentado ni representado y por encima de todo no puede ser penetrado» (BL, p. 205).

Aunque sólo podemos concebir la singularidad por medio del lenguaje, ésta nunca puede ser aprehendida, porque, en efecto, el lenguaje necesariamente difiere de lo que significa. Esta «diferancia» no es sino la fuente de las aporías clásicas de Derrida: si la cosa denotada (lo significado) siempre escapa la palabra (el significante), entonces se sigue, y de una forma paradójica, que es imposible que estemos hablando acerca de aquello de lo que hablamos. El lenguaje siempre se refiere a algo que es imposible de aprehender en su totalidad. Ahora bien, esa imposibilidad, al tener lugar siempre que decimos algo, es la que en primer lugar nos permite hablar. (En las palabras de Derrida, la condición de posibilidad de un fenómeno es también su condición de imposibilidad)¹¹. Y lo que es todavía más importante, de esto se deriva que sea esta imposibilidad la que constituya la ley misma o, tal y como Derrida prefiere decirlo, «la ley de la ley». La ley de la ley es el lenguaje como tal: no la ley universal promulgada, sino aquello que nos permite tener leyes en primer lugar: «el ser-ley de estas leyes» (BL, p. 192). Por consiguiente, el paralelismo presupuesto por Derrida entre la ley y el lenguaje no es más que la ley del lenguaje en tanto que la imposibilidad de referirse a algo: el lenguaje prohíbe que el concepto (el significante) sea idéntico a lo significado.

¿En qué consiste la prohibición del lenguaje? Derrida considera que las palabras del guardián de la ley son la expresión de esta prohibición tan especial:

«La prohibición presente de la ley no es una prohibición en el sentido de una coacción imperativa; es una diferancia. Después de haberle dicho “más tarde”, el guardián especifica: “si estás tan atraído a ella, intenta entrar a pesar de mi prohibición”. Anteriormente había dicho simplemente “ahora no”. El guardián simplemente se pone a un lado y deja al hombre inclinarse para mirar

¹⁰ DERRIDA, JACQUES, «Force of Law: The “Mystical Foundation of Authority”», en *Deconstruction and the Possibility of Justice*, ed. por Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld y David Gray Carlson: Nueva York y Londres, 1992, pp. 3-67. (A continuación FL.)

¹¹ Véase al respecto BEARDSWORTH, RICHARD, *Derrida & the political*, Londres y Nueva York: Routledge, 1996, y Schürmann (UDB, p. 226).

dentro a través de la puerta, la cual siempre permanece abierta, marcando un límite sin ella misma suponer un obstáculo o barrera. Deja que el interior (*das Innere*) sea visto —no la ley misma— (...). El hombre tiene la libertad natural y física de penetrar espacios, si no la ley. Estamos por tanto compelidos a admitir que él mismo debe prohibirse entrar» (BL, p. 203).

La ley como lenguaje (o el lenguaje como ley) no consiste en una prohibición específica; es, más bien, una autoprohibición: la ley como lenguaje se prohíbe a sí misma identificarse con el objeto. El que la ley misma nunca pueda abolir el objeto —el que la diferencia entre concepto y objeto sea intrínseca a la ley misma— significa para Derrida que la ley siempre opera con «representantes» o «guardianes», quienes, como el guardián de la historia de Kafka, son tanto «interruptores como mensajeros». Estos representantes son los conceptos del lenguaje: interrumpen el acceso a las cosas al siempre diferir de ellas, pero al mismo tiempo —y contradictoriamente— también son los mensajeros del lenguaje al llevarnos a nosotros al mundo y luego traernos el mundo a nosotros. En tanto que *auto*-prohibición, la ley prohíbe no sólo la identificación con el objeto sino también que el lenguaje tenga aprehensión de sí mismo por medio de sus representantes. El lenguaje es un lugar prohibido (o no lugar) porque necesariamente se nos escapa en el momento en que queremos reducirlo al concepto. Ahora bien, el que el lenguaje y la ley siempre se escabullan es precisamente lo que «permite al hombre la libertad de la autodeterminación, aunque esta libertad se anula a sí misma mediante la autoprohibición de penetrar la ley» (BL, p. 204). Al darnos cuenta de que los conceptos son inadecuados tanto para describir la ley del lenguaje como para expresar los cambios que queremos introducir en el mundo o nuestras necesidades presentes, nos vemos obligados a seguir resignificando los conceptos de manera que incluyan lo que hasta ahora permanece excluido —y precisamente porque los conceptos nunca dejarán de ser insuficientes—. El hombre en la historia de Kafka sabe acerca de esta autoprohibición del lenguaje como ley y, como consecuencia de este saber, prefiere quedarse esperando a la puerta. La ley nunca le niega la entrada, siempre le dice «todavía no»: ella le *promete* la entrada futura en la ley aunque siempre la posponga. De ahí que el hombre reproduzca la ley en sí mismo, autoprohibiéndose la entrada; de ahí que se ordene a sí mismo la obligación de nunca penetrar la ley.

La contradicciones internas a la ley del lenguaje —es decir, la negación del acceso al objeto cuando el objeto mismo se nos presenta, y la huida del lenguaje que, simultáneamente, nos fuerza a quedarnos en él para modificar los conceptos— constituyen, según Derrida, «la doble obligación del mismo tener-lugar» de la ley (BL, p. 203). Las meditaciones de Rainer Schürmann sobre el doble requerimiento de la ley son muy esclarecedoras para comprender esta paradoja. Schürmann tematiza la ley del lenguaje como una discordancia entre la legislación y la trasgresión. Este conflicto es «una condición originaria sin ser simple» (UDB, p. 214) que «separa (...) lo histórico de lo político» (UDB, p. 216), es decir, que desliga las normas ya establecidas en sociedad (lo histórico) de las

singularidades que luchan por ser incluidas en ellas (lo político). La doble obligación de la ley impide que la ley pueda concebirse meramente como el concepto universal (como la ley que subsume a los particulares); ella afirma, por el contrario, que «la ley siempre nace de la represión del otro trasgresor tanto como la vida se sustenta a sí misma reprimiendo la muerte, al otro que la transgrede» (UDB, p. 218). Sin la transgresión (o exclusión) en relación de co-implicación con la ley, ésta no ejerce su fuerza normativa. Es por esto por lo que el singular excluido y que siempre acompaña a la ley universal ha de considerarse nunca como un objeto externo o ajeno a la ley misma, sino de lo contrario como una «contra-ley» o «ley contraria». Es decir, la ley está simultáneamente constituida, por un lado, por la ley universal y, por otro, por el singular que siempre está siendo excluido del universal. Pues bien, Schürmann denomina la contra-ley «la singularización por venir» (UDB, p. 219) indicando con ello que no consiste en una entidad autosuficiente ni en un individuo extrínseco a la ley, ni siquiera en el acto logrado de subsunción en la ley universal, sino en el *proceso* mismo mediante el cual el singular lucha por conseguir el reconocimiento, y gracias al cual se convierte en un singular¹². Del mismo modo en que no hay nada fuera del lenguaje ejerciendo fuerza normativa sobre el lenguaje mismo —y, por tanto, la lucha misma de la resignificación constituye la singularización por venir— así también nunca está «dado» lo excluido por la ley, sino que está siendo constituido por la lucha por ser incluido. La ley de la ley referida por Derrida es justamente esta lucha: «el origen de toda normatividad en el acontecimiento del conflicto» (UDB, p. 221) o en tanto que el «acontecimiento de apropiación-expropiación» (UDB, p. 222); es decir, no sólo el intento por parte de las singularidades de apropiarse de la norma, sino también el rechazo o «expropiación» de las singularidades ejercidos por la norma. La ley de la ley no es la ley ya constituida, tampoco una supuesta legalidad ideal en la que la lucha desaparece, sino la lucha misma por el reconocimiento. Por consiguiente, en referencia a Heidegger y aproximándose a las tesis de Derrida, concluye Schürmann que esta lucha normativa —en tanto que la ley de la ley— es irreducible a un acto presente, a una directriz o determinación última, a una esencia, a una representación.

Conviene hacer hincapié en la no representabilidad de la ley y el lenguaje, según Derrida: la ley como lenguaje o como *différance* entre el significante y lo significado, «permanece oculta e invisible (...) Entrar en relaciones con la ley que dice «debes» y «no debes» es actuar como si no tuviera historia o por lo menos como si ya no dependiera de su presentación histórica» (BL, p. 192). La ley es recreada cuando la utilizamos, pero esta creación no puede ser representada. Decimos de algo que tiene este o aquel nombre, o que tiene estos o aquellos rasgos. Sin embargo, lo que nos permite en primer lugar decirlo, es decir, decir que esto es de tal o cual manera, se nos escapa en el momento en que lo decimos. (O si lo ponemos en otros términos: lo que nos permite hablar es lo que

¹² Esto no es sino la formulación, en términos lingüísticos y con respecto a la ley, de la dialéctica del amo y del esclavo de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel.

nos impide hablar *de*). Es decir, damos por sentado que hay una cosa «dada» e independiente de la historicidad del concepto con el que la nombramos, olvidando que en efecto hay una diferencia entre el concepto y la cosa nombrada. Es por esta razón, por el hecho de que el lenguaje o la ley siempre desaparece en el momento de hablar, que Derrida se refiere a ellos como un «casi-acontecimiento»: «la ley tiene que ser sin historia, génesis, o cualquier posible derivación» (BL, p. 191). La ley del lenguaje no puede disponerse en una narrativa temporal, tampoco puede localizarse en una supuesta génesis de la historia, en tanto que la fuente externa de lo que viene después: «Nadie podría haberla encontrado en su lugar propio del ocurrir, nadie podría haberse enfrentado con [o haber mirado a la cara] su tener lugar» (BL, p. 199). Es aquello que abre la historia sin que sea parte de la historia o, tal y como escribe Derrida en su libro dedicado a Paul de Man: «es la historicidad misma —una historicidad que no puede ser histórica, una “antigüedad” sin historia, sin anterioridad, pero que produce la historia»—¹³. En tanto que lo otro de la historia, la ley del lenguaje es, por consiguiente, lo que Schürmann ha denominado la política.

En tanto que el casi-acontecimiento que está siempre disputándose y sufriendo modificaciones «la ley está llamada y sobre ella nada se nos dice. Nada, sólo su nombre, su nombre común y nada más. (...) No sabemos qué es, quién es, dónde está. ¿Es una cosa, una persona, un discurso, una voz, un documento, o simplemente una nada que incesantemente difiere el acceso a sí misma, por tanto prohibiéndose a sí misma para devenir algo o alguien?» (BL, p. 208). La ley se materializa en un código; él es el «nombre común» que usamos para referirnos a ella. Sin embargo, la ley es también aquello que no puede identificarse con su nombre común puesto que siempre y necesariamente entra en conflicto con los términos del código que la representa. En términos lingüísticos, la ley en tanto que un callado casi-acontecimiento corresponde a lo que De Man caracteriza como el «cero de significación» en su análisis de las *Reflexiones* y los *Pensamientos* de Pascal¹⁴. Según De Man, «el cero es radicalmente otro del número, es absolutamente heterogéneo con respecto al orden del número» (AI, p. 59). Como la ley que tiene un nombre mas necesariamente escapa este nombre, el número cero en matemáticas es el que da nombre a aquello que es borrado en el mismo acto en que es convertido en número. «El cero —escribe De Man— siempre aparece en la guisa de un *uno*, de algo, de alguna cosa. El nombre es el tropo del cero. El cero siempre es *llamado* un uno, cuando el cero es efectivamente innombrable» (AI, p. 59). Como el nombre otorgado a la ley, como las palabras con las que nos referimos al lenguaje, el cero no significa nada: escapa toda referencia. Por tanto, el cero, como la ley, tiene que ser concebido como el acaecer del puro acontecimiento autorreferencial de la significación. O, en

¹³ DERRIDA, JACQUES, *Memoires*, p. 95.

¹⁴ PASCAL, BLAISE, *Œuvres complètes*, ed. por Louis Lafuma, Paris: Éditions du Seuil, Collection l'Intégrale, 1963. Para otra lectura de este concepto de Pascal, véase LACLAU, ERNESTO, «The Politics of Rhetoric», en *Sub-series in Ideology and Discourse Analysis, Essex Papers in Politics and Government*, n.º 9, Colchester: University of Essex, octubre 1998.

las palabras de Derrida, «el texto se guarda a sí mismo, se mantiene a sí mismo —como la ley, hablando sólo de sí misma, es decir, de su no-identidad consigo misma—. Nunca acontece ni deja que nadie acontezca. Es la ley, hace la ley, y deja al lector ante la ley» (BL, p. 211).

La autorreferencialidad de la ley y del lenguaje expresa la paradoja de que de ambos sólo se pueda hablar inmanentemente al tiempo que este hablar resulte siempre inapropiado (o incluso sea imposible). Articula el conflicto interno entre la universalidad y la singularización de tal modo que la ley no pueda ser concebida ya más como un sistema universal y determinado de significados, sino por lo contrario como la creación impredecible de significado, como una mera jerga o un modismo. «La ley —escribe Derrida refiriéndose a las palabras del guardián en la historia de Kafka— ni es múltiple ni, como algunos creen, una generalidad universal. Es siempre un modismo (...) Su puerta te concierne a ti, *dich, toi* —una puerta que es única y está específicamente diseñada y determinada para ti (*nur für dich bestimmt*)—» (BL, p. 210). Tanto si creemos que seguimos un código de reglas, como si creemos que lo estamos trasgrediendo, la ley ni es una cosa ni la otra, sino la no representable disyunción entre ambas.

El hombre nunca logra entrar por la puerta de la ley; el singular nunca tiene éxito en ser incluido en el universal. La brecha entre la regla, el imperativo universal o el «elemento de cálculo», por un lado, y la singularización por venir o lo «incalculable» (FL, p. 16), por otro, es el terreno de la política:

«No sólo debemos calcular, negociar la relación entre lo calculable y lo incalculable, y negociarlo sin un tipo de regla que no tendría que ser reinventada ahí donde estamos arrojados, ahí donde nos encontramos; sino que debemos hacerlo tanto como sea posible, más allá del lugar donde nos encontramos y más allá de las zonas de la moralidad, la política o la ley ya identificables, más allá de la distinción entre lo nacional y lo internacional, lo público y lo privado, etc.» (FL, p. 28).

La política es una empresa aporética porque su fin último debe, según Derrida, permanecer imposible. Para representar la organización política en la que queremos vivir podemos, por ejemplo, utilizar una ficción —tal y como hemos mostrado en el análisis de *El contrato social*—. Podemos asimismo asumir la imposibilidad de la representación y por tanto pensar la política como una promesa que siempre apunta a algo «por-venir», inalcanzable, pero simultáneamente «la condición de la historia» (FL, p. 27). En cualquier caso —tanto si empleamos una ficción como si reiteramos que el proyecto de la política es infinito—la aporía de la ley es constitutiva a la ley, por tanto necesariamente inevitable.

Quisiéramos concluir esta reconstrucción sobre la ley y el lenguaje en Kafka con tres ejemplos de la aporía de la ley que aparecen en la primera parte de «Fuerza de ley: el “fundamento místico de la autoridad”» y así reiterar lo ineludible de la «esencia» aporética de la ley. El primer ejemplo se refiere a lo que Derrida denomina la «épokhè de la ley»: para juzgar una acción, debemos atender a las particularidades de la misma al mismo tiempo que discernimos si obedece la

norma. La primera consecuencia de estas dos operaciones simultáneas es que el orden que utilizamos como patrón desde el que evaluar la acción es reinventado por la acción misma, la cual en cierta medida lo anula. La segunda consecuencia es que «nunca hay un momento en que podemos decir *en el presente* que una decisión *es* justa (esto es, libre y responsable), o que alguien *es* un hombre justo, o incluso que “yo soy justo”» (FL, p. 23). Es imposible afirmar absolutamente si la acción es justa, porque en cada instante la ley está siendo recreada e incluso reformulada por la acción que la obedece y la quiebra. Cada vez que juzgamos que una acción está de acuerdo con la ley, tenemos que ser injustos con respecto a esta acción, porque la hemos de evaluar desde la antigua norma. Pero, al mismo tiempo, también hemos de ser injustos con respecto al orden legal —puesto que éste es en cierta medida abolido por nuestro juicio—. El segundo ejemplo de la constitución aporética de la ley es lo que Derrida llama «el fantasma de lo indecible», el resultado de lo que previamente caractericé, siguiendo a Schürmann, la doble obligación de la ley. «Lo indecible —escribe Derrida— no es meramente la oscilación o la tensión entre dos decisiones: es la experiencia de aquello que, aunque heterogéneo, extraño al orden de lo calculable y la regla, es todavía una obligación (...) es abandonarse a la decisión imposible al mismo tiempo que uno tiene en cuenta la ley y las normas» (FL, p. 24). Esto quiere decir que no tomamos realmente una decisión cuando la acción ya está determinada por la ley. En efecto, para que una decisión sea tal tiene que estar inmersa en una situación en la cual nos resulte efectivamente imposible, en la cual el curso de los hechos no esté predeterminado. Ahora bien, «una vez que la ordalía ha pasado (si esto es posible), la decisión de nuevo ha seguido una regla o se ha dado a sí misma una (...) ya no es en el presente justa, totalmente justa» (FL, *ibíd.*). Para que la decisión tomada sea considerada justa, no puede ser fortuita; la decisión tiene que seguir una norma, aquélla que ha sido reinventada. Lo indecible es, por consiguiente, un fantasma: la etapa necesaria del proceso decisorio que esquivaba la ley al tiempo que la reproduce. Por último, la tercera aporía de la ley es tal vez la más obvia, la del tiempo: «la urgencia que obstruye el horizonte del conocimiento». Para que una decisión sea justa tiene que tomarse en el momento oportuno y sin retraso, cuando la situación lo requiere. La limitación del tiempo hace que la decisión sea en buena medida, y tal y como Kierkegaard escribió, «una locura» justamente porque nunca contamos con la certeza cognitiva sobre cuáles serán sus consecuencias.

ENTRE LA HISTORIA Y LA POLÍTICA

A modo de conclusión reuniremos las dos alegorías de la ley anteriormente examinadas: *El Contrato Social* de Rousseau y «Ante la ley» de Kafka. La disyunción puesta de relieve entre el universal y el particular conduce a la situación aporética descrita en el tercer ejemplo que acabamos de ver, a saber, el que muestra que para que una acción sea justa, no debe poseer garantía alguna en

lo que a sus consecuencias se refiere. Esta cisura tiene asimismo lugar entre la función ejecutiva y el elemento pasivo del estado en la lectura de *El contrato social*. Cuando se juzga una acción o se toma una decisión urgente —y todo verdadero juicio y toda auténtica decisión han de ser urgentes— esto es posible, por un lado, por un cierto grado de «locura» o «irreflexión e inconsciencia, independientemente de lo inteligente que [la acción] sea» (FL, p. 26), y, por otro, por un componente de justificación que enuncia o describe la acción, que le da sentido. El primer componente ingobernable de la decisión supone su fuerza performativa, que «siempre mantiene en sí misma algo de violencia invasora, (...) y no responde en absoluto a las demandas de la racionalidad teorética» (FL, p. 27). La violencia del polo pragmático —que Rousseau identifica con el soberano— consiste en el hecho de que ella siempre y en alguna medida quiebra a la vez que presupone la ley anterior a la que se enfrenta aunque la obedezca atendiendo a las demandas del particular. El segundo componente acompaña a la fuerza performativa de la ley y consiste en el enunciado constatativo que da razón de ser o legitima, en cierta manera a posteriori, la locura de la acción. En la reconstrucción de Rousseau el elemento constatativo se materializa en el todo de la ciudadanía al que la ley es aplicada. Por tanto, no obstante su necesaria disyunción, la fuerza performativa y el enunciado constatativo están siempre en una relación de mutua implicación. Las siguientes citas de Derrida corroboran esta tesis final: «un performativo no puede ser justo, en el sentido de justicia, excepto si se funda a sí mismo sobre convenciones y sobre performativos anteriores» y «toda emisión constatativa depende ella misma, por lo menos implícitamente, de una estructura performativa» (FL, p. 27). Ahora bien, la falta de predicción de la fuerza ejercida por el enunciado excede el elemento constatativo en su «siempre excesiva premura adelantándose a sí misma (...), [en su] urgencia estructural y precipitación de justicia» (FL, *ibíd.*). El elemento performativo es un «porque sí» independiente de las justificaciones que ulteriormente se elaboren sobre el mismo. Obviamente, al defender que el elemento performativo excede el enunciado constatativo, no queremos decir que el primero sea algo ininteligible o externo al lenguaje. Por el contrario, exceder(se) significa mirar hacia adelante, estar dislocado temporalmente en tanto que promesa: «la justicia, en tanto que no es un concepto jurídico ni político, abre para *l'avenir* la transformación, la reforma o la refundación de la ley y la política» (FL, p. 27). Si excederse es cambiar la ley, es también por tanto modificar las coordenadas mismas —el patrón desde el cual— las ulteriores acciones habrán de juzgarse.