

¿DE QUÉ HABLAMOS CUANDO HABLAMOS DE LA «CRÍTICA DE LA VIOLENCIA» HOY? ACERCA DE WALTER BENJAMIN Y LAS RELACIONES ENTRE DEMOCRACIA Y TERROR

EDUARDO MAURA ZORITA
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN: El propósito de este artículo es esclarecer la crítica de la violencia de Benjamin desde la perspectiva del rol de las democracias actuales y su historia de violencia ¿Es la historia reciente de la democracia otra historia de violencia? ¿Han dejado paso las guerras a bajas temperaturas a un nuevo paradigma de lucha por la preeminencia de distintas formas simbólicas, si acaso fuera posible considerar las democracias actuales como tales? Estas preguntas pueden responderse desde la óptica de la dialéctica Benjamin/Schmitt, de tal forma que el debate vuelva a su lugar originario, a saber, el cuerpo político y el debate sobre la noción de ley.

PALABRAS CLAVE: democracia, violencia, soberanía, ley.

What do we talk about when we talk about «Critique of Violence» today? On Walter Benjamin and the relationship between Democracy and Terror

ABSTRACT: The purpose of this article is to elucidate Benjamin's *Critique of violence* (*Zur Kritik der Gewalt*, 1921) from the perspective of political systems and democracies today, and particularly their own history of violence. Has the recent history of democracy become another history of violence? Or is it that the Cold War has given way to a new paradigm, i.e., to new fighting methods for another set of symbolic forms? These very questions are, in my view, close to the Benjamin/Schmitt debate and they must return to their original spot: the debate around the political body and the notion of law.

KEY WORDS: democracy, violence, sovereignty, law.

En el marco del debate sobre las sociedades post-seculares, el rol de la democracia y el sujeto político específico constituye una de las encrucijadas fundamentales. El objetivo de este artículo, en reconocimiento de las implicaciones éticas y políticas que el propio concepto de sociedad post-secular tiene, es responder a una pregunta básica: ¿qué rol han jugado y juegan las modernas democracias en un momento histórico en el que la bancarrota de los procesos de secularización, junto con la pérdida de vigencia del modelo socialista, son apenas ya, para muchos, recuerdos del pasado? El triunfalismo inicial ha dejado paso, muy particularmente después de los sucesos del 11 de septiembre, a una incertidumbre constitutiva. ¿Se ha convertido el estado de excepción en regla para el modelo democrático?

Mi propuesta se inspira en el artículo de Walter Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt* («Hacia la crítica de la violencia», 1921), y trata de aplicar sus resortes metodológicos, por los cuales el texto que hemos de leer es de suyo objeto del

proceso de decadencia de las formas simbólicas propio de las épocas de agotamiento cultural. Interludios de declive que, como el propio Benjamin ha propuesto en otro lugar, contienen sustanciales trazos de desnaturalización y conversión en reliquia del ser histórico. En este texto, así como en su libro sobre el Barroco, Benjamin plantea que las formas simbólicas en decadencia, en cuanto pierden su eficacia normativa, se vacían y convierten en jeroglíficos que se resisten a desaparecer pese a que ignoramos las claves de su lectura. La «historia natural» es el nombre que recibe esta eterna repetición de emergencia y decadencia: el fin de un orden de significado concreto es, por definición, una historia de violencia; un ejercicio de violencia más o menos arbitraria por mor del derecho del que la propia violencia se hace responsable. En el marco del modelo democrático, este artículo trata de discernir si podemos hablar todavía, como hace Benjamin, de una historia de la violencia que instaaura el derecho y de una historia de la violencia que lo conserva. Y, por encima de todo, de analizar si podemos prever su final.

I

Es conocido el giro que las políticas de la violencia en nuestros días han efectuado, abandonando la figura del partisano que, desde la oscuridad y a sabiendas de su inferioridad técnica y numérica, atacaba a la potencia militar en secreto y sin reconocimiento. Hoy, el agresor prefiere las grandes multitudes o audiencias, si se quiere, e incluso ellas se han convertido en un objetivo más. Los teatros de la violencia de Yugoslavia o Irak han supuesto la apertura de un nuevo espacio de violencia de masas. A propósito del 11 de septiembre entendido como punto álgido de esta teatralización de la violencia, Sigrid Weigel inaugura una línea de argumentación relevante:

«Los actos sangrientos de violencia pública, escenificados preferentemente en espacios densamente poblados; la presentación de las víctimas y sus cuerpos desmembrados; la dramatización de los terroristas suicidas como mártires y el despliegue ritual de heridos y muertos por los ataques militares [en respuesta a dichos atentados], resistidos a su vez en las calles por combatientes, todo ello contribuye a crear la impresión de que, en el actual escenario político, el teatro del Barroco ha pasado a marcar la pauta. En una inversión de la observación de Benjamin por la cual la “radical adaptación de lo teatral a la escena histórica” propia del siglo XVII, en un tiempo en que la voz “drama barroco” (*Trauerspiel*) puede todavía designar por igual eventos históricos y forma dramática, hoy parece más bien que es la política la que se adapta al ansia mediáticamente alimentada por imágenes teatrales»¹.

¹ WEIGEL, S., «The Martyr and the Sovereign. Scenes from a Contemporary Tragic Drama, Read through Walter Benjamin and Carl Schmitt», en *The New Centennial Review*, v. 4, n.º 3, 2004, p. 110. También puede verse: WEIGEL, S., «Der Märtyrer und der Souverän. Szenarien eines modernen Trauerspiels, gelesen mit Walter Benjamin und Carl Schmitt», en PANNEWICK, F. (ed.), *Martyrdom in Literature. Visions of Death and Meaningful Suffering in Europe and the Middle East from Antiquity to Modernity*, Wiesbaden, 2004, pp. 63-73.

Esto es, la adaptación de lo teatral al escenario histórico, su comparecencia en la historia como escenario, ha sido paulatinamente sustituida por otro proceso igualmente sugerente por el cual la política se adapta ahora a las necesidades de las imágenes teatrales. El texto de Benjamin sobre el Barroco posee, además, otros elementos fundamentales que lo convierten, de forma fascinante, en una poderosa herramienta de penetración en nuestro tiempo presente. Tanto el escenario oriental como los mandatarios tiránicos que lo habitan parecen estar en sintonía con los motivos literarios del *Trauerspiel*. Además, en el drama barroco se aborda directamente problema de la secularización, si acaso de forma más estimulante que en nuestros días, de tal manera que no se trataría ya de distinguir, a la manera de Habermas, entre una buena y una mala secularización. Más bien, el problema radica en que la cuestión de la secularización se resiste a ser enterrada.

El caso de Irak es especialmente representativo a este respecto. Un dirigente islámico como Saddam Hussein, en un estado netamente islámico, posee, sin embargo, recursos propios de la modernidad política. Especialmente llamativa es la idea de que no era particularmente necesaria, de cara a la supervivencia del régimen, la estrecha unión entre religión y política. Hecho este que ha sido tratado por diversos investigadores musulmanes como algo que, gestionado autocráticamente, podría conducir igualmente a un estado tiránico, no precisamente por la unión de ambas, sino por su separación. En este sentido, en el régimen de Saddam Hussein siempre imperó una idea central del Islam, no tanto secularizada como políticamente articulada: a saber, la idea de que fuera quien fuera el mandatario, lo era siempre por voluntad divina. Por ello, cuando la guerra de Irak se absolutizó en su persona y los soldados americanos empezaron a destruir su imagen en serie y echar abajo sus estatuas, el tirano se convirtió en mártir.

El drama moderno tiene en esta inversión del tirano en enemigo absoluto y, posteriormente, en mártir, un nuevo episodio que no ha de ser desdeñado. La transformación de la soberanía en tiranía ha sido tradicionalmente una cuestión compleja y relevante, y si ya lo es en el texto de Benjamin sobre el Barroco, no lo es menos en nuestros días. La idea es la siguiente: toda argumentación en favor del tiranicidio, por ejemplo, Saddam Hussein, requiere una legitimación desde otro orden de significado, léase Naciones Unidas o derecho internacional público, y toda intromisión de un orden ajeno en este proceso no constituye sino un potencial debilitamiento de la soberanía. Por este motivo nunca pudo el gobierno americano defender nítidamente la postura del tiranicidio, aunque muchas de sus declaraciones públicas lo sugirieran. Si a los ojos americanos George Bush era un mandatario soberano internacional-imperial y, frente a él, se encontraba Saddam Hussein en el papel de tirano, la única manera de mantenerlos en diferentes niveles de legitimidad era recurrir a la violación por parte del segundo del compromiso multilateral mundial asociado al tratado de no proliferación de armas nucleares. Con esta argumentación, sin embargo, es obvio que las autoridades americanas recaían en el reconocimiento de la significación del derecho internacional en el ejercicio del estado de excepción,

limitando la propia legitimación de su presidente en el ámbito internacional. ¿Qué pueden aportar a esta cuestión Benjamin y su crítica de la violencia?

En primer lugar, «Hacia la crítica de la violencia» es un texto que aspira a mantener la justicia y el derecho en órdenes diferenciados. A este respecto, la estructura del ensayo es clara: su tarea es la crítica de la violencia, que sólo «puede ser definida como la exposición de la relación de la violencia con el derecho y con la justicia»². Benjamin escoge las formas *derecho* y *justicia* como cifras de lectura de todo ulterior análisis histórico-filosófico de la violencia, comenzando, en el ámbito del derecho, por sancionar la *violencia* como fenómeno sólo presente en la esfera de los medios³. Benjamin analiza el concepto de derecho natural en estos términos, concluyendo que el paradigma iusnaturalista ve la violencia como un *producto natural* sujeto a los fines, justos o injustos, que persigue. Benjamin observa en su crítica un vínculo con el orden impuesto por el destino similar al de la segunda formulación del imperativo categórico. De acuerdo con el derecho natural y su énfasis en los fines, Kant no consigue rehuir la posibilidad de usar al otro como medio para un fin. Si el derecho natural puede recluir su propia crítica de la violencia en la esfera de los fines, entonces los fines justos adquieren plenos poderes sin que ningún imperativo tenga validez. Dicho de otra manera, el imperativo categórico kantiano es despachado desde arriba por funcionarios que no hablan su idioma.

De igual manera, el derecho positivo, que sólo juzga los medios por los cuales se desarrolla el derecho e interpreta la violencia como un producto histórico, seguiría anclado en una concepción mítica de la violencia que la pena capital deja al descubierto:

«La ley se nos revela amenazante, al igual que el destino, del que depende que el criminal sea atrapado. Pero el sentido más profundo de la indeterminación de la amenaza jurídica nos lo aclara el análisis de la esfera propia del destino, de la cual procede [...] Los críticos de la pena de muerte sentían, aunque tal vez sin poder dar razón, probablemente sin querer sentirlo, que el ataque que se le hace a la pena de muerte no ataca a un castigo, no ataca a una ley, sino al mismo derecho en sus orígenes. Porque si el origen del derecho está en la violencia, y en una coronada por el destino, no es muy difícil suponer que cuando la violencia suprema, la violencia ejercida sobre la vida o la muerte, se presenta en el centro del ordenamiento jurídico, sus orígenes llegan representativamente hasta lo existente, y se manifiestan ahí terriblemente»⁴.

Para Benjamin se trata de liberar al hombre de la culpa, esto es, liberarlo de su inclusión en el ámbito del derecho y el destino. La violencia, en todas sus manifestaciones jurídicas, inicia la búsqueda del hombre en su refugio más íntimo, a

² BENJAMIN, W., «Hacia la crítica de la violencia», en *Obra Completa, II/1*, Madrid, Abada, 2007, p. 183. En adelante, la referencia a la edición de obras de Abada se hará como O.C. seguido de volumen y libro.

³ Esta toma de postura en favor de la distinción entre fines y medios da a entender que el ensayo, ya desde el principio, se sitúa en la constelación categorial de cierto Kant.

⁴ BENJAMIN, W., O.C., II/1, p. 191.

saber, en su condición de *criatura*. Que el derecho se siente más fuerte en cuanto ejerce su poder sobre la vida y la muerte de las criaturas vivientes lo patentiza que en numerosas situaciones jurídicas primitivas la pena de muerte se aplicara a delitos contra la propiedad; delitos con los que, según Benjamin, la pena de muerte no guardaría, en principio, ninguna proporción. En resumen, el edificio del derecho se eleva cuanto más abajo deja su propia majestad, cuanto más se percibe esa putrefacción inherente a sus prácticas. Es este sentido que la crítica de la violencia ha de distinguir entre violencia que instaura el derecho y violencia que lo mantiene (*rechtsetzende und rechtserhaltende Gewalt*): «en tanto que medio, toda violencia es instauradora de derecho o mantenedora de derecho»⁵.

Esto supone que, para Benjamin, la violencia en cuanto medio se inscribe más intensamente en la problemática del derecho. Y, argumentando en la otra dirección de la ecuación, el corolario de este campo de fuerzas sería que sin violencia no se puede alcanzar nunca un contrato jurídico. No sólo sus fines, sino también los fundamentos del contrato remiten a la violencia. Si, por tanto, todos los medios jurídicos históricamente eficaces remiten a la amenaza o el ejercicio de la violencia y la coerción, la pregunta relevante sería ahora: ¿se puede resolver un conflicto sin violencia? La respuesta de Benjamin traza el camino hacia la violencia pura cuando remite al lenguaje como única alternativa no violenta: si no hay legislación en el mundo que castigue la mentira (y no la hay *de facto*), entonces sólo el ámbito de la conversación en cuanto técnica para alcanzar acuerdos puede abrir el camino de los medios puros (no violentos): «hay una esfera del acuerdo humano a tal punto carente de violencia que ésta le es por completo inaccesible: la esfera auténtica del *entendimiento*, a saber, la esfera del lenguaje»⁶.

El carácter privilegiado del lenguaje en el pensamiento de Benjamin puede servir para aclarar la argumentación específica de este pasaje. En «Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje de los hombres» (1916), artículo que Benjamin nunca publicó, se sostiene que «el lenguaje, y en él un ser espiritual, solamente se expresa puramente donde habla en el nombre, en la denominación universal. De este modo culminan en el *nombre* la *totalidad intensiva* del lenguaje, en calidad de ser espiritual absolutamente comunicable, y su *totalidad extensiva*, en calidad de ser comunicante universalmente (denominador)»⁷. Esta concepción metafísica del lenguaje se articula en la producción benjaminiana de forma muy relevante en el prólogo a la traducción de los *Tableaux parisiens* de Charles Baudelaire, titulado «La tarea del traductor», en el que Benjamin asigna a la traducción el rol de señalar el crecimiento del lenguaje, llegando al punto de convertirse en su *medium*. Las lenguas están emparentadas entre sí no por criterios histórico-filológicos, sino por su intencionalidad hacia el lenguaje puro, una suerte de «*a priori* ajeno a toda relación histórica»⁸. Por mucho que una traducción permanezca siempre, en su singularidad temporal, en una esfera secundaria res-

⁵ BENJAMIN, W., O.C., II/1, p. 193.

⁶ BENJAMIN, W., O.C., II/1, p. 195.

⁷ BENJAMIN, W., O.C., II/1, p. 149 (traducción levemente modificada, EMZ).

⁸ BENJAMIN, W., *Gesammelte Schriften*, IV, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1979, p. 12.

pecto del original, recibe de éste una chispa vital «ardiendo en la vida eterna de las obras y la perpetua renovación del lenguaje»⁹. En este sentido, se entiende que, volviendo de nuevo al ensayo sobre el lenguaje de los hombres, Benjamin asocia la expulsión del Paraíso y la caída del hombre en el mundo de las cosas con la separación del nombre divino, esto es, con la disociación profunda de la función nominativa del lenguaje de su función cognitiva. Beatrice Hanssen, a este respecto, ha propuesto una arriesgada y violenta interpretación de Benjamin por la cual «en Benjamin el término alemán para traducción (*Übersetzen*) ya no denotaría sólo *transferencia* o *transposición*, como hace etimológicamente, sino que apuntaría a la trascendencia, a la ley (*Gesetz*) que trasciende, que está por encima (*über*). En tanto que esta trascendencia se manifiesta a sí misma en la traducción, fue también, en algún momento, inmanente»¹⁰. De esta manera, hemos conseguido vincular las categorías *lenguaje* y *ley* en una dialéctica cuyos polos son ya *trascendencia* e *inmanencia*; dialéctica que será necesaria para explicar con fundamento la noción de violencia divina en la crítica de la violencia.

Volviendo al ensayo político, hemos visto cómo Benjamin no dirige su crítica exclusivamente a la ley primitiva de la restitución, sino, en general, a todas sus manifestaciones profanas. La violencia no es solamente un medio, sino también manifestación objetiva, como la ira cuando se plasma como violencia absurda y carente de fines, como estallido. Para ejemplificar esta dependencia originaria de la ley (efectiva) y sus implicaciones coercitivas (policía, etc.) del mito, Benjamin remite a la figura de Níobe. En la mitología griega Níobe, hija de Tántalo y esposa de Anfión, rey de Tebas, pasa por ser una madre devota y fértil. Al mismo tiempo, la arrogancia por su condición de madre le conduce a burlarse de Leto, madre de apenas dos hijos (Artemisa y Apolo), llegando a negarse a tributar honores a la propia Leto. En venganza por esta ofensa, Apolo mata a todos sus hijos varones y Artemisa a las mujeres, salvo dos: Anfión, que había ofrecido sus plegarias a Apolo, y Melibea, que al ver el cruento espectáculo, palidece para siempre, adquiriendo en la tradición el nombre de Clotis. Cuando Níobe acude junto a los cadáveres de sus hijos siente un dolor tan intenso que, inundada por sus propias lágrimas, queda inmóvil y termina convirtiéndose en estatua de piedra, tal y como había suplicado a Zeus. Un torbellino la transporta finalmente al monte Sípilo, donde permanece para siempre. Si bien pudiera parecer que la violencia de los dioses es sólo un castigo, en realidad se trata de violencia que instauro derecho, sin necesidad, incluso, de transgredir una ley previamente existente. Níobe no transgrede ninguna ley, sino que desafía al destino. La violencia jurídica reproduce este modelo cuando el pueblo, muchas veces con la misma pasión que aplaude sus leyes, admira y aclama al criminal. Níobe no es culpable, en ese sentido, sino de atraer a sus hijos a la muerte a manos de un destino que, en su cumplimiento, instauro una nueva ley. De hecho, señala Benjamin, su vida se respeta. La violencia instauradora de derecho plantea su propia

⁹ BENJAMIN, W., *Gesammelte Schriften*, op. cit., p. 14.

¹⁰ HANSSSEN, B., *Walter Benjamin's other history*, Los Angeles, California University Press, 2000, p. 35.

problematicidad en cuanto medio, pues su función es siempre doble: por un lado crea derecho y, por el otro, aspira a aquello que ella misma a ha instaurado como derecho. Bajo estas condiciones, la violencia se vuelve medio de un *poder* que ella misma ha aupado: «la instauración del derecho es sin duda alguna instauración del poder y, por tanto, es una acto de manifestación inmediata de violencia. Y siendo la justicia el principio de toda instauración divina de un fin, el poder en cambio es el principio propio de toda mítica instauración del derecho»¹¹. Así, ante la violencia no hay igualdad sino acaso fuerzas equivalentes.

Llegados a este punto, la manifestación mítica de la violencia, por inmediata, se presenta como violencia jurídica. Benjamin, aquí, plantea ya la cuestión más sustantiva del ensayo, a saber, «la pregunta por la violencia inmediata pura que se vea capaz de poner coto a la violencia mítica»¹². Esta violencia, igual que la divina-pura, se opone en todo al mito: si la violencia mítica instaure derecho, la divina lo suprime. Una inculpa, la otra redime. Y su eficacia redentora se relaciona directamente con la mera vida, con la sangre que la simboliza, con su carácter incruento, «pues con la mera vida cesa todo dominio del derecho sobre los seres vivos»¹³. La violencia que crea derecho es sangrienta por mor de su propio carácter violento; la violencia divina lo es a causa de lo vivo. No se presenta en forma de milagro, sino de forma fulminante.

Es importante comprender esta figura de la violencia divina en su manifestación directa como consumación incruenta. Así, la crítica de Benjamin no se dirige sólo a aquellas formas políticas que, en su enfrentamiento con el oponente, invocan un orden superior de legitimación, sino también, en líneas generales, a todas las formas políticas que participan del ciclo histórico que determinan la violencia que funda derecho y la violencia que lo mantiene. Ciclo que, como hemos visto, debilita finalmente a ambas: la preservación del derecho daña las instancias de creación de derecho en tanto que limita la presencia de poderes hostiles o contra-violentos que, a su vez, posibilitaran la creación de mayor tejido jurídico.

II

Denso en mayor o menor medida, ¿puede este tejido ser también más violento? El título de este artículo aludía a una pretendida *violencia* que tiene en esta dialéctica su momento fundacional. Así, en el *N-Konvolut* del *Libro de los Pasajes*, consagrado a sus rudimentos metodológicos, encontramos una idea similar. A propósito de la tarea del historiador dialéctico, Benjamin afirma que éste contempla la historia como una constelación de peligros a seguir y evitar: «la exposición materialista de la historia lleva al pasado a colocar al presente en una situación crítica»¹⁴. Y, en sintonía con la crítica de la violencia, prosigue: «es pro-

¹¹ BENJAMIN, W., O.C., II/1, p. 201.

¹² BENJAMIN, W., O.C., II/1, p. 202.

¹³ BENJAMIN, W., O.C., II/1, p. 203.

¹⁴ BENJAMIN, W., *Libro de los Pasajes*, Madrid, Akal, 2005, p. 473.

pio de la salvación su sólida acometida, aparentemente brutal»¹⁵. Esta brutalidad aparente se corresponde en la crítica de la violencia con el recurso a la mera vida, a lo *creatural*, una dimensión que algunos intérpretes de Benjamin, pero también de Heidegger o Freud, han situado en el centro de sus reflexiones¹⁶.

La dimensión creatural, muy presente en el libro sobre el Barroco, se escinde de la caracterización barroca del soberano para convertirse en una categoría autónoma. Asociada a la alegoría, que siempre emerge de las profundidades de la criatura, es el impulso contemplativo el más propio de la misma. Esto nos remite a la idea de *historia natural*, tan importante para Benjamin: el concepto de *Naturgeschichte* en Benjamin desborda netamente la noción lukácsiana de segunda naturaleza o mundo de la convención, así como la idea de que las creaciones humanas tienden a adquirir un estado de naturaleza muda en cuanto dejan de ser viables para la vida humana [a la manera de cómo las ruinas arquitectónicas son reclamadas por la naturaleza, precisamente en tanto que ruinas]. Retomo aquí una idea ya presentada al comienzo del texto: el proceso de decadencia de las formas simbólicas que se da en épocas de agotamiento cultural, tiene algo de desnaturalización, de conversión en reliquia del ser histórico. Las formas simbólicas en decadencia, en cuanto pierden su *vis obligandi*, se vacían y convierten, según Benjamin, en jeroglíficos que siguen vigentes pese a que desconocemos las claves de su lectura: la escritura no comprendida coincide con la vida.

He aquí el núcleo conceptual de la herencia de Carl Schmitt, pero también un ensayo de respuesta: la idea de historia natural remite a la decisión sobre el estado de excepción no en tanto que decisión, sino en tanto que cifra del proceso por el cual esta decisión se vuelve cíclicamente necesaria. Esta cuestión merece un análisis más profundo. La cuestión del estado de excepción ha sido uno de los focos tradicionales de atención para los estudiosos de Benjamin, pero siempre con un énfasis particular en *Politische Theologie* que, muy probablemente, el propio Schmitt no entendería hoy. De hecho, el concepto de estado de excepción [*der Ausnahmestand*], superado el umbral de la *Teología política*, no reaparece en la obra de Schmitt hasta el estudio *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, publicado en 1950. Sin embargo, lo hace con especial interés, ya que lo hace cuando Schmitt alude a la construcción legal de la *occupatio bellica*, entendida por él como trazado de un camino a través de dos estados soberanos para la regulación de la ocupación militar de sus territorios dentro del respeto de dicha soberanía. Aquí, Schmitt sugiere la presencia de una afinidad electiva entre la ocupación militar y el estado de excepción, cuestión que queda irresuelta y que, como bien ha escrito Sigrid Weigel en otro

¹⁵ BENJAMIN, W., *Libro de los Pasajes*, op. cit., p. 476.

¹⁶ Cf. SANTNER, E. L., *On the Psychotheology of Everyday Life: Reflections on Freud and Rosenzweig*, University of Chicago Press, 2001; «Miracles Happen», en REINHARD, K. - SANTNER, E. L. - ŽIŽEK, S., *The Neighbor. Three Inquiries in Political Theology*, University of Chicago Press, 2005, pp. 76-133, y *On Creaturely Life: Rilke, Benjamin, Sebald*, University of Chicago Press, 2006.

lugar¹⁷, da pie a considerar que el propio Schmitt se sirvió en ese momento de una metáfora porque no sabía —precisamente él— iluminar el problema. Lo que sí queda claro, prosigue Weigel, es que *El Nomos de la Tierra* es un texto clave en el giro del pensamiento schmittiano sobre la soberanía. A partir de 1950, el soberano no será ya aquél que decide sobre el estado de excepción, sino más bien el ocupante; aquél, en general, que reclama su victoria.

No disponemos de elementos para prever la respuesta de Benjamin a este giro, pero sí cabe aventurar que hubiera valorado positivamente la alternativa de 1950. El recurso mítico al *nomos* de la tierra encaja sustancialmente con el estado policial mantenedor de derecho, así como la *occupatio* con el recurso mítico al establecimiento de un nuevo marco jurídico. En cualquier caso, sólo podemos, en justicia, recurrir a la versión de 1922. En este sentido, a la línea general de argumentación de Schmitt, que podríamos condensar en esta cita, «la excepción es lo que no puede subordinarse a la regla; se sustrae a la comprensión general, pero al mismo tiempo revela un elemento formal jurídico específico, la decisión, con total pureza [...] Hay que crear una situación normal, y es soberano quien decide de manera definitiva si este estado normal realmente está dado»¹⁸, Benjamin responde asintiendo. Para él, la excepción y la norma general son inseparables: «la tradición de los oprimidos nos enseña que el «estado de excepción» en que vivimos es sin duda la regla. Así debemos llegar a una concepción de la historia que le corresponda enteramente»¹⁹. La excepción traza los límites sobre los que luego decide el soberano, al igual que Benjamin, no sin cierta correspondencia con la cita anterior, afirma que «en la imagen del mundo propia de la alegoría la perspectiva subjetiva se encuentra, por tanto, totalmente absorbida en la economía del todo»²⁰. Sin embargo, la propia crítica de la violencia, antes del *Trauerspielbuch*, ya contenía los elementos básicos de un paradigma alternativo que, tras la reverencia metodológica a Schmitt, le ataca acto seguido con la mayor dureza: «la crítica de la violencia es ya la filosofía de su historia [...] Una mirada sólo dirigida hacia lo más cercano a lo sumo es capaz de percibir las vicisitudes producidas en la configuración de la violencia, en su condición de instauradora y mantenedora del derecho. Pero la ley de su oscilación queda basada en que, con el tiempo, toda violencia mantenedora del derecho indirectamente debilita a la violencia instauradora del derecho, la cual está representada en ella, mediante la opresión de las violencias que a ella son, precisamente, hostiles»²¹. Lo que Benjamin expresa con esta idea es, precisamente, la lógica de la decadencia histórico natural de la violencia el Estado en su transición modélica. Cuando una

¹⁷ WEIGEL, S., «The Critique of Violence. Or, the Challenge to Political Theology of Just Wars and Terrorism with a Religious Face», en *Telos*, 135 (número dedicado a *Germany after the Totalitarianism*), 2006, pp. 61-76. Mi deuda con el trabajo reciente de Sigrid Weigel es evidente.

¹⁸ SCHMITT, C., *Politische Theologie*, Berlín, Duncker und Humblot, 1993, p. 19.

¹⁹ BENJAMIN, W., O.C., I/2, p. 309.

²⁰ BENJAMIN, W., O.C., I/1, p. 458.

²¹ BENJAMIN, W., O.C., II/1, p. 205.

nueva época surge a partir del momento destructivo del ciclo, en realidad nos preparamos para una nueva decadencia.

Esta idea aparecía ya en el libro sobre el Barroco a propósito de los dramas y martirios horribles del *Trauerspiel* y de cómo, en la configuración de estas obras, no están nunca fuera de lugar, pese a lo mórbido e, incluso, banal, de los mismos. Benjamin se apoya en la fórmula latina *integrum humanum corpus symbolicam iconem ingredi non posse, partem tamen corporis ei constituendae non esse ineptam* [Entero el cuerpo humano no puede formar parte de un icono simbólico, pero una parte del cuerpo no es inapropiada para su constitución]. En otras palabras, hay que despedazar lo orgánico para encontrar en sus piezas el significado verdadero. Sólo en tanto que cadáveres los personajes del *Trauerspiel* pueden ingresar en la alegoría. Mueren no por la inmortalidad, sino «por mor de los cadáveres»²². Incluso, prosigue Benjamin, «considerada así desde la muerte, la vida es sin duda producción de cadáveres»²³. El cadáver es, por tanto, el supremo accesorio emblemático.

Lo es la vida humana, pero también la vida del Estado. Y cuando Benjamin sugiere que ha de decirse una palabra contra el derecho sin que ésta haya de difuminarse por lo todavía lejano, a saber, «si, en todo caso, más allá del derecho a la violencia le está asegurada su existencia como violencia pura e inmediata», para él «queda así demostrado que y cómo también se hace posible la violencia revolucionaria, y qué nombre hay que dar a la suprema manifestación de la violencia pura del ser humano»²⁴. Este nombre, como en la prohibición teológica de las imágenes, no es fácil de conocer para los hombres, a los que resulta inaccesible. Por decirlo con palabras de Rosenzweig, «la violencia restituye a la vida sus derechos contra el Derecho»²⁵. Franz Rosenzweig ha dado, en mi opinión, con una de las claves del problema. En su célebre *Der Stern der Erlösung* utiliza para referirse a esta forma de organización del tiempo la expresión *kriegerische Zeitlichkeit*, o temporalidad marcial²⁶. La soberanía, en clave schmittiana, es de nuevo la respuesta positiva a la decadencia immanente al proceso histórico-natural. Se vuelve *forma* de temporalidad *en sí misma*; forma que sólo conoce la violencia y la guerra. De esta manera es el propio estado el que, cuando ataca el problema de la coerción con brío renovado, se apropia del instante histórico: «Tal es esa constante solución de la contradicción [la excepción schmittiana, EMZ] que va posponiendo siempre el curso de la vida del pueblo, dejando que el tiempo corra. El Estado va directamente a por ella [podríamos decir, con Schmitt, el soberano, EMZ]. No es él sino la resolución de la contradicción que a cada instante emprende»²⁷.

Benjamin reparte sus respuestas a lo largo de toda su producción: si en la tesis octava ya se hablaba de que el concepto de historia basado en el progreso

²² BENJAMIN, W., O.C., I/1, p. 439.

²³ BENJAMIN, W., O.C., I/1, pp. 439-440.

²⁴ BENJAMIN, W., O.C., II/1, pp. 205-206.

²⁵ ROSENZWEIG, F., *La estrella de la redención*, Salamanca, Sígueme, 1997, p. 394.

²⁶ ROSENZWEIG, F., *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1988, p. 368.

²⁷ ROSENZWEIG, F., *La estrella de la redención*, op. cit., p. 395.

es insostenible, además de un aliado directo del fascismo, y que tal conocimiento es el único que puede extraerse de la sorpresa —nada filosófica— ante los sucesos de los años treinta, es en *Zentralpark* donde la solución adopta su imagen más poderosa:

«El curso de la historia, representado bajo el concepto de catástrofe, no puede reclamar más del pensador que el caleidoscopio en las manos de un niño, que destruye mediante cada giro lo ordenado para así crear un orden nuevo. La imagen tiene fundamentados sus derechos; los conceptos de los que dominan han sido siempre sin duda los espejos gracias a los cuales ha nacido la imagen de un “orden”. El caleidoscopio debe ser destruido»²⁸.

Benjamin, bajo esta luz, aspira a una estrategia revolucionaria que el término mesiánico no agota en su totalidad. En la crítica de la violencia, las fuerzas revolucionarias miran hacia el Paraíso. El juicio divino les presta esa inmediatez que Benjamin reclama; inmediatez que remite al lenguaje adánico, a la facultad de nombrar, a la afinidad, en definitiva, entre la palabra y la cosa. El Paraíso, lejos de ser una categoría mesiánica como tal es, en realidad, epítome de una metafísica de la presencia: la violencia divina comparece en las páginas finales de la crítica de la violencia como *logos* en acción, como justicia suprema, a saber, como justicia sumarísima, carente de juicio, más allá de la vista de los hombres. La violencia pura, por mor de lo vivo, se presenta como «insignia y sello» y no como acto de guerra santa. Como en las páginas finales de *El proceso* de Kafka, para ella es como si la vergüenza fuera a sobrevivirnos. El soberano, de esta manera, traza los límites del derecho desde fuera:

«La decisión no es aquí la expresión de la voluntad de un sujeto jerárquicamente superior a cualquier otro, sino que representa la inscripción, en el cuerpo del nomos, de la exterioridad que anima y da sentido a éste. El soberano no decide entre lo lícito y lo ilícito, sino sobre la implicación originaria de la vida en la esfera del derecho o, en las palabras mismas de Schmitt, sobre la “estructuración normal de las relaciones de vida” de que la ley tiene necesidad»²⁹.

El derecho tiene carácter normativo porque crea su propia referencia en la vida real: la normaliza. Hay una indistinción entre lo externo y lo interno, entre el ejemplo y la excepción, entre la vida y el derecho, entre la prioridad de la culpa y la primacía de la norma; culpa que no se refiere a la trasgresión sino a la vigencia de la ley, de ahí que la ignorancia no exima de su cumplimiento o, incluso, que no quepa culpa sin norma. Esta indistinción es propia de la decisión soberana sobre la excepción que es aquí entendida como forma originaria del derecho: «el orden jurídico, más que mediante la sanción del hecho transgresivo, se presenta a través de la repetición del mismo acto sin sanción alguna, es decir, como caso de excepción»³⁰. Esta caracterización del soberano linda sustancialmente con la tesis octa-

²⁸ BENJAMIN, W., O.C., I/2, p. 266.

²⁹ AGAMBEN, G., *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos, 1998, p. 41.

³⁰ AGAMBEN, G., *Homo Sacer, op. cit.*, pp. 41-42.

va de Benjamin en la que, como hemos visto, Benjamin reclama la necesidad, para luchar contra el fascismo, de producir el estado de excepción efectivo.

Estoy parcialmente de acuerdo con Agamben en que este paso no es sólo una radicalización de la tesis de la indecisión soberana tal como aparece en el libro sobre el Barroco. Benjamin toma conciencia de que la máquina schmittiana no puede funcionar si el estado de excepción efectivo [*wirklichen Ausnahmezustand*] se confunde con la regla. Es cierto que el primado de la excepción, que toma pie en la posibilidad de constituir una esfera normal, está en *Teología política*. Pero, ¿qué ocurre cuando excepción y regla se vuelven indecibles? Este es el desafío que, según Agamben, Benjamin plantea a Schmitt. La decisión soberana, alcanzado el paso que Benjamin reclama, se fagocitaría a sí misma, puesto que ya no podría decidir sobre el estado de excepción sin decidir sobre sí misma. Es aquí donde, una vez determinadas las diferencias entre la decisión soberana [en su desenmascaramiento por Benjamin como mantenimiento de la opresión] y violencia *pura*, adquiere renovado sentido volver a la crítica de la violencia y a la cuestión de la pureza.

III

En una carta a Ernst Schoen, Benjamin define perfectamente lo que entiende por *Reinheit* [pureza]. Allí lo puro no es designado bajo ningún concepto como algo sustancial: «La pureza de un ser no es nunca incondicionada ni absoluta, está siempre subordinada a una condición. Esta condición es diferente según el ser de cuya pureza se trate; pero no reside nunca en el ser mismo»³¹. Si aplicamos esta definición a la forma *violencia* tal como se es presentada en el ensayo de 1921, entonces ya no pertenece esencialmente a la acción violenta. Esto es, la diferencia entre la violencia pura y la violencia jurídica no reside en su propia condición de violenta, sino en algo que la determina desde fuera. En este caso, según afirma Benjamin al principio del ensayo, se trataría de su relación con el derecho y con la justicia. La violencia pura, en ese caso, no es medio para un fin, como lo era la violencia policial. La metodología de Benjamin, que busca el centro de su crítica en la esfera de los medios, y no en la de los fines que estos persiguen, conduce al ulterior diagnóstico.

La violencia comparece como medio puro: un medio que, pese a ser considerado siempre como medio, permanece al margen de los fines. Lo que Benjamin busca es una violencia que no pudiera ser nunca medio justo o injusto de acuerdo con fines determinados. La pregunta es, ¿cómo se comporta un medio así? ¿Existe otra manera de vincular medios y fines? Igual que el lenguaje en el ensayo sobre el lenguaje de los hombres es sólo puro en tanto que comunicabilidad total y simple y esta lengua pura no es una lengua aparte, sino que reside en todas las lenguas existentes, la violencia pura sólo comparece en la reelaboración de la relación entre violencia y derecho. La violencia pura no se vincula

³¹ BENJAMIN, W., *Gesammelte Briefe*, vol. 2, Frankfurt/M, Suhrkamp, 2000, p. 205.

ya con el derecho que establece o con el que mantiene, sino que deshace el vínculo: rompe la línea existente entre violencia y derecho. Es una violencia que por tanto no se ejecuta, sino que simplemente actúa.

A modo de conclusión, me gustaría incidir más precisamente en los verdaderos destinatarios de la crítica de Benjamin. Por un lado, el texto sirve de arma contra los entramados que combinan nociones políticas con la idea superior de una violencia o fuerza divina. También se dirige, en general, a la servidumbre a la mera teología [que, no olvidemos, para Benjamin era «pequeña y fea» y no estaba «como para dejarse ver»] y a la dependencia de ésta a fines políticos o legales. Benjamin se expresa contra a la traslación de conceptos teológicos a entornos profanos de significado:

«El decidido trabajo de Benjamin en torno a la dialéctica histórica es formulado de forma condensada, como configuración epistemológica, en su “Fragmento teológico-político”, bajo la forma de una imagen que piensa [o imagen de pensamiento, *Denkbild*, EMZ] que caracteriza la relación del orden de lo profano con el orden mesiánico como “lección de filosofía de la historia”. En esta lección Benjamin condena la apropiación de la teocracia por la filosofía política. En su lugar, [Benjamin] enfatiza el fundamental carácter asincrónico entre lo que ocurre en la historia y la orientación del orden profano hacia una concepción concreta de la felicidad, por una parte, y lo mesiánico, por la otra, en la medida en que coincide con el fin de la historia. La manera concreta en la que la búsqueda de la felicidad dentro del orden de lo profano remite a lo mesiánico, a saber, el ritmo de esa peculiar intensidad mesiánica que porta el nombre de la felicidad, sólo puede ser analizado toda vez que ha sido establecida la diferencia fundamental entre ambos órdenes»³².

La búsqueda de felicidad es para Benjamin el correlato de la rítmica de lo mesiánico, y esta relación sólo puede ser investigada si ambos órdenes han sido previamente separados. Esta estrategia se asemeja a la que el propio Benjamin lleva a cabo cuando analiza las *Wahlverwandtschaften* de Goethe. Al igual que en ese ensayo la remitologización de la poesía por el *Goethe* de Gundolf y el círculo de George servían a una nueva pseudo-religión del arte, en la crítica de la violencia Benjamin se cuida mucho de separar el orden de lo divino (la justicia), recalcando su originario darse-separado, de la esfera de la violencia política. Por ello, la violencia divina no puede ser nunca medio de ejecución sagrada. En Benjamin, la vida humana no puede ser equivalente a la nuda vida, cuyo símbolo era ya, en este mismo ensayo, la *sangre*.

Dado que el concepto de justicia procede del orden divino, la vida humana, en su ansia por la felicidad, siempre tiene la mirada puesta en lo que Benjamin llama en su ensayo sobre Goethe «una vida más elevada». La sangre de la nuda vida camina paralelamente a la idea por la cual la diferencia entre la *criatura* y la *forma creatural* es que la primera porta de suyo el derecho a participar en la intención de redimirse. Benjamin se enfrenta con esta idea a partir de la figura heroica del genio creador que no toma a su obra tanto por *criatura* como por

³² WEIGEL, S., «Martyr», *op. cit.*, p. 120.

forma. La teoría del arte que Benjamin desarrolla implícitamente en el ensayo sobre Goethe no atribuye en ningún caso cualidades mesiánicas a la obra de arte como tal. Realmente, sólo el punto de vista artístico puede expresar la esperanza redentora, la cesura, lo incomunicable del lenguaje, pero nunca sobre los hombros del creador. Sólo, si acaso, sobre los hombros de sus personajes [en la novela de Goethe, *Eduard, Ottilie y la estrella que, inadvertidamente, sobrevuela a ambos al final de la novela*]. Lo mismo que el artista no puede dar a luz, por así decirlo, de forma heroica, tampoco pueden el político o el mártir [suicida, partisano o guerrillero] ser sujeto de redención:

«La veneración por este tipo de mártir tiene como precondition la reducción de su vida a nuda vida religiosamente ocupada, vacía. Sólo esta vida puede transformarse en arma mortífera. Cuando esta forma de terrorismo es legitimada por el hecho de que sus agentes han sido previamente privados de dignidad y derechos humanos, entonces los argumentos políticos entran en conflicto con el uso de metáforas religiosas, así como con la veneración y elevación de los terroristas suicidas a la categoría de mártires. El mito moderno de los “sagrados derechos humanos” [cuya promesa no garantizada fue analizada por Hannah Arendt en su libro sobre los orígenes del totalitarismo a propósito del apátrida como sujeto sin derechos de ciudadanía] es respondido, por parte de los terroristas suicidas, con la santificación de una política por la cual la propia vida humana se convierte en arma»³³.

La subestimación del momento divino [la fidelidad en el matrimonio en la novela de Goethe o la violencia incruenta en política, tal como se dio en los sucesos del 11 de septiembre, en los que el mártir fue efectivamente reducido a nuda vida religiosamente ocupada] anuncia el retorno de lo mítico-natural. La incapacidad de decidir, el paradigma del sacrificio y la ontología del martirio son la respuesta equivocada. Bajo su criterio, la vida mítica es primero sacralizada y después instada a vegetar indecisa y privada de derechos, incitada a convertirse en arma mortífera si su propia pseudo-divinización así lo exigiera. La duda, finalmente, no es ya si un nuevo siglo americano podrá hacer algo al respecto, o si sus políticas concretas funcionarán, sino más bien si algún gobierno será capaz, muertos el tirano y el mártir, de dejar de amortizar al enemigo absoluto. En definitiva, si será capaz de ser emblema e insignia o si, por el contrario, la sentencia schmittiana por la cual el enemigo es la propia interrogación sobre nosotros mismos «en tanto que forma material» seguirá vigente³⁴.

Universidad Complutense de Madrid
emaurez@pdi.ucm.es

EDUARDO MAURA ZORITA

[Artículo aprobado para publicación en noviembre de 2009]

³³ WEIGEL, S., «Martyr», *op. cit.*, p. 122.

³⁴ «Der Feind ist unsere eigene Frage als Gestalt», citado en SCHMITT, C., *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Berlín, Duncker & Humblot, 1996, pp. 87 y ss.