

Diálogos en torno a la reflexión de la violencia en



B
enjamin

**Coordinador:
Diego Lizarazo Arias**

Walter Benjamin

Enrique Dussel Ambrosini

Raymundo Mier Garza

Pablo Lazo Briones

Francisco Castro Merrifield

versión

ESTUDIOS DE COMUNICACIÓN, POLÍTICA Y CULTURA

e-book

**Diálogos en torno a la reflexión
de la violencia en Benjamin**

Universidad Autónoma Metropolitana
Unidad Xochimilco

Abril 2012
México DF



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD XOCHIMILCO

Diseño y formación

DCG. Kenya Altuzar Palacios

Lic. Marco Diego Vargas Ugalde

Estilo y corrección

Claudia Paz Hernández

Contenido

Presentación <i>Diego Lizarazo Arias</i>	7
Para una crítica de la violencia <i>Walter Benjamin</i>	10
Reflexiones sobre “Hacia la crítica de la violencia” de Walter Benjamin <i>Enrique Dussel</i>	39
Walter Benjamin: la crítica de la violencia como iluminación de la justicia <i>Raymundo Mier Garza</i>	51
Violencia o violencia extrema: dos posibilidades de lectura del texto Para una crítica de la violencia Walter Benjamin <i>Pablo Lazo Briones</i>	83
Medios sin fines: la reflexión sobre la violencia en Benjamin y Agamben <i>Francisco Castro Merrifield</i>	101

Presentación

Toda interpretación abre un horizonte de diálogos. Los *e-book* de la revista *Versión* son en este sentido campos de interpretación emergentes de distintas miradas críticas que encaran trabajos teóricos que han realizado aportes fundamentales respecto a las temáticas que cada número despliega.

El propósito del presente *e-book* es la generación de ese marco de conversación, en su doble sentido de polémica y acuerdo, en torno al ensayo capital de Walter Benjamin sobre la violencia. El tramado temático que la argumentación de Benjamin pone en juego apunta hacia correlaciones clave, no suficientemente visibilizadas en el tratamiento ordinario que se da en nuestros días al tema de la violencia (tratamiento dominado por los discursos político y mediático). Benjamin lo explora como sustento, creación y conservación del derecho y sus complejas implicaciones, en términos de la fundamentación de la acción del Estado, de la racionalidad que sustenta la legalidad, y de la imagen y el sentido de la justicia. Convoca una discusión en torno al deslinde entre lo que llama ‘violencia mítica’ y ‘violencia divina’ que resulta crucial para comprender nuestro tiempo histórico. El término ‘crítica’ en “Para una crítica de la violencia” alude claramente al sentido kantiano de dicha categoría, es decir, a un examen de los límites de la comprensión o del conocimiento al respecto.

Releer a Benjamin implica el riesgo de entrar en el territorio de la sobresaturación discursiva sobre la violencia, así como inscribirse en la ya larga tradición de interpretaciones que sobre este trabajo se han formulado (Derrida, Žižek, Agamben, Arendt...). Respecto a esto último, el riesgo consiste en repetir interpretaciones ya planteadas sin que se logre decir algo nuevo. No es el caso aquí. Reunimos en nuestro *e-book* las lecturas que Enrique Dussel,

Raymundo Mier, Pablo Lazo y Francisco Castro han efectuado al texto de Benjamin desde ángulos diversos, en ciertos elementos complementarios y también en clara divergencia en algunos aspectos. Todos los ensayos sobre el ensayo han formulado miradas capaces de reactivar su lugar en el entorno de preocupaciones contemporáneas, enfatizando en el sentido telúrico de la obra de Benjamin: su potencia para poner en crisis las certezas de las sociedades modernas respecto a su fundamento en el derecho. En otros términos: la lucidez del *ensayo* llega hasta el resquebrajamiento del sentido con el que se erige el Estado moderno; porque al llevar hasta el fondo la crítica a los fundamentos del sistema legal mediante el abordaje de la violencia se mina, digámoslo así, el ‘logos’ del pacto original y de la validación del monopolio de la violencia.

Por otra parte, el riesgo de incluirse en el bullicio de voces que hoy día hablan de la violencia es finalmente necesario, y la voluntad de hacerlo de manera significativa convierte el riesgo en una cualidad del proyecto: precisamente porque la violencia ha sido múltiplemente abordada desde los más diversos discursos, es indispensable buscar vías conceptuales que permitan su clarificación y nos den la oportunidad de mirar las cosas de nueva cuenta, con un nuevo horizonte, el que nos da la localización en nuestro tiempo y en nuestra lengua; justamente frente al riesgo de hacerse cómplice inconsciente de la violencia sistémica (tal como ha planteado Žižek) al responder a esa especie de *consensus* actual (en particular en México y en general en la sociedad contemporánea) para lamentarse, denunciar, militar en contra de la violencia. Frente al riesgo de participar del encubrimiento de eso que Žižek llama la *violencia objetiva*, resulta entonces indispensable no precisamente callar, sino pensar en voz alta: superar la domesticación que los lenguajes político y mediático contemporáneos imponen al localizarla en el orden de las violencias locales y a veces anecdóticas (los narcos, los criminales, el desquiciamiento

policíaco...) y apuntalar a la dilucidación de lo que resulta anterior a todo ello y que incluso lo condiciona. El texto de Benjamin permite precisamente ir a los asuntos nucleares porque no se obnubila en las violencias locales o sus expresiones. Los artículos aquí reunidos tienen la virtud de elaborar, sin elusión alguna, una interpretación singular de esta cuestión capital.

Para dar sentido a las interpretaciones que aquí presentamos, resulta necesario incluir el texto de Benjamin. Por esta razón lo incorporamos como cita *in extenso* de la traducción revisada por la editorial Taurus en 2001, bajo la inteligencia de que este e-book, tiene un valor puramente pedagógico.

Diego Lizarazo Arias

Ciudad de México, abril de 2012

Para una crítica de la violencia¹

*Walter Benjamin*²

La tarea de una crítica de la violencia puede circunscribirse a la descripción de la relación de ésta respecto al derecho y a la justicia. Es que, en lo que concierne a la violencia en su sentido más conciso, sólo se llega a una razón efectiva, siempre y cuando se inscriba dentro de un contexto ético. Y la esfera de este contexto está indicada por los conceptos de derecho y de justicia. En lo que se refiere al primero, no cabe duda de que constituye el medio y el fin de todo orden de derecho. Es más, en principio, la violencia sólo puede encontrarse en el dominio de los medios y no en el de los fines. Estas afirmaciones nos conducen a más y a diferentes perspectivas que las que aparentemente podría pensarse. Porque de ser la violencia un medio, un criterio crítico de ella podría parecer-nos fácilmente dado. Bastaría considerar si la violencia, en casos precisos, sirve a fines justos o injustos. Por tanto, su crítica estaría implícita en un sistema de las fines justos. Pero no es así. Aun asumiendo que tal sistema está por encima de toda duda, lo que contiene no es un criterio propio de la violencia como principio, sino un criterio para los casos de su utilización. La cuestión de si la violencia es en general ética como medio para alcanzar un fin seguiría sin

1 «Zur Kritik der Gewalt», *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Heft, 3, agosto de 1921.

2 Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV. Traducción de Roberto Blatt. Editorial Taurus. 3a Ed. España, 2001

resolverse. Para llegar a una decisión al respecto, es necesario un criterio más fino, una distinción dentro de la esfera de los medios, independientemente de los fines que sirven.

La exclusión de estas interrogaciones críticas más finas, caracteriza, probablemente como distinción más notable, a una gran corriente dentro de la filosofía del derecho: la del derecho natural. Para esta corriente hay tan poco problema en la utilización de la violencia para fines justos, como para toda persona que siente el «derecho» de desplazar su cuerpo hacia una meta deseada. Según esta concepción, la misma que sirvió de fondo ideológico al terrorismo de la Revolución Francesa, la violencia es un producto natural, comparable a una materia prima, que no presenta problema alguno, excepto en los casos en que se utiliza para fines injustos. Para que las personas puedan renunciar a la violencia en beneficio del Estado, de acuerdo a la teoría del Estado de derecho natural, hay que asumir (tal como lo hace expresamente Spinoza en su tratado teológico-político) que antes de la conclusión de dicho contrato regido por la razón, el individuo practica libremente toda forma de violencia de facto y también de jure. Quizá estas concepciones fueron aún reforzadas tardíamente por la biología darwiniana. Esta, de manera totalmente dogmática, sólo reconoce, además de la selección artificial, a la violencia, como medio primario y adecuado para todos los fines de la naturaleza. La filosofía popular de Darwin, a menudo dejó constancia del corto paso que separa este dogma de la historia natural con uno más burdo de la filosofía del derecho; por lo que esa violencia, prácticamente sólo adecuada a fines naturales, adquiere por ello también una legitimación legal.

Dicha tesis de derecho natural de la violencia como dato natural dado, es diametralmente opuesta a la posición que respecto a la violencia como dato

histórico adquirido asume el derecho positivo. En el derecho natural es capaz de juicios críticos de la violencia en todo derecho establecido. sólo en vista de sus fines, el derecho positivo, por su parte, establece juicios sobre todo derecho en vías de constitución, únicamente a través de la crítica de sus medios. Si la justicia es el criterio de los fines, la legitimidad lo es el de los medios. No obstante, y sin restar nada a su oposición, ambas escuelas comparten un dogma fundamental: fines justos pueden ser alcanzados por medios legítimos, y medios legítimos pueden ser empleados para fines justos. El derecho natural aspira “justificar” los medios por la justicia de sus fines; por su parte, el derecho positivo intenta “garantizar” la justicia de los fines a través de la legitimación de los medios. Esta antinomia resultaría insoluble si la premisa dogmática común fuera falsa, es decir, en el caso en que medios legítimos y fines justos estuvieran en irreconciliable contradicción. Pero esto no puede producirse sin antes abandonar esta perspectiva y establecer criterios independientes para fines justos así como para medios legítimos.

Por lo pronto, el ámbito de los fines, y con ello también la cuestión de un criterio de justicia, se disocia de esta investigación. En cambio, se entrará de lleno en la cuestión de la legitimación de ciertos medios que abarcan el ámbito de la violencia.

Los principios del derecho natural no sirven aquí para hacer distinciones, sólo conducirían a un casuismo sin fin. Porque, si bien es cierto que el derecho positivo está ciego en materia de incondicionalidad de los fines, el natural lo está igualmente respecto al condicionamiento de los medios. En cambio, la teoría positiva del derecho parece aceptable como fundamento hipotético del punto de salida de la investigación, porque promueve una distinción básica entre las diferentes formas de violencia, independientemente de los casos

en que se aplica. Y dicha distinción se centra en la violencia históricamente reconocida, sancionada o no. A pesar de que las siguientes consideraciones derivan de esta distinción, ello no significa que las formas de violencia estén clasificadas de esta manera, según hayan sido o no sancionadas. Porque en el contexto de una crítica de la violencia, el criterio positivo de derecho no llega a concebir su utilización, sino más bien su apreciación. En relación a la violencia, se trata en realidad de deducir las consecuencias de la posible existencia de tal distinción o criterio. En otras palabras, es su sentido lo que interesa. Esta distinción del derecho positivo no tardará en mostrarse significativa, perfectamente fundamentada en sí misma e insustituible. A la vez se echará luz sobre aquella única esfera en la que esta distinción tiene validez. Resumiendo: el criterio establecido por el derecho positivo como legitimación de la violencia sólo será susceptible de análisis exclusivamente a partir de su sentido, si la crítica de la esfera de su aplicación se hace a partir de su valor. Por lo tanto, esta crítica permite localizar su punto de mira fuera de la filosofía del derecho positivo, pero también fuera del derecho natural. Ya se verá en qué medida es deducible a partir de una consideración histórico-filosófica del derecho.

Pero el sentido de la distinción entre violencia legítima e ilegítima no se deja aprehender inmediatamente. Sí es preciso rechazar el malentendido causado por el derecho natural, y según el cual todo se reduciría a la distinción entre fines justos e injustos. Es más, se sugirió ya que el derecho positivo exige la identificación del origen histórico de cada forma de violencia que, bajo ciertas condiciones, recibe su legitimación, su sanción. Dado que la máxima evidencia de reconocimiento de las violencias de derecho entraña una sumisión básicamente sin oposición a sus fines, la presencia o ausencia de reconocimiento histórico general de sus fines, sirve como catalogador hipotético de aquéllas. Los fines que carecen de este reconocimiento pueden ser catalogados

como naturales, los otros, como fines de derecho. La función diferenciada de la violencia, según sirva fines naturales o de derecho, se deja apreciar con mayor claridad sobre el fondo de condiciones de derecho determinadas de algún tipo. En aras de mayor sencillez, permítase que las siguientes exposiciones se hagan en relación a las condiciones europeas actuales.

Bajo dichas condiciones y en lo que concierne a la persona individual como sujeto de derecho, la tendencia actual es de frustrar fines naturales personales en todos los casos en que para satisfacerlos pueda hacerse uso de la violencia. A saber: este orden legal insiste, en todos los ámbitos en que fines personales puedan satisfacerse mediante la violencia, en establecer fines de derecho que, sólo a su manera, puedan ser consumados usando violencia legal. Este orden legal limita asimismo aquellos ámbitos. como el de la educación en que los fines naturales gozan, en principio, de gran libertad, al establecer fines de derecho aplicables cada vez que los fines naturales son perseguidos con un exceso de violencia. Esto se pone de manifiesto en las leyes que delimitan las competencias de castigo y penalización. Puede formularse una máxima relativa a la legislación europea actual: Todo fin natural de las personas individuales colisionará necesariamente con fines de derecho, si su satisfacción requiere la utilización, en mayor o menor medida, de la violencia. (La contradicción en que se encuentra el derecho a la defensa propia. debería resolverse por sí sola en las observaciones siguientes). De esta máxima se deduce que el derecho considera que la violencia en manos de personas individuales constituye un peligro para el orden legal. ¿Se reduce acaso este peligro a lo que pueda abortar los fines de derecho y las ejecutivas de derecho? De ninguna manera. De ser así no se juzgaría la violencia en general sino sólo aquella que se vuelve contra los fines de derecho. Se dirá que un sistema de fines de derecho no logrará sostenerse allí donde fines naturales puedan ser aun perseguidos de forma violenta. Pero eso,

planteado así, no es más que un mero dogma. En cambio, podría tal vez considerarse la sorprendente posibilidad de que el interés del derecho, al monopolizar la violencia de manos de la persona particular no exprese la intención de defender los fines de derecho sino, mucho más así, al derecho mismo. Es decir, que la violencia, cuando no es aplicada por las correspondientes instancias de derecho, lo pone en peligro, no tanto por los fines que aspira alcanzar, sino por su mera existencia fuera del derecho. Esta presunción encuentra una expresión más drástica en el ejemplo concreto del «gran» criminal que, por más repugnantes que hayan sido sus fines, suscita la secreta admiración del pueblo. No por sus actos, sino sólo por la voluntad de violencia que éstos representan. En este caso irrumpe, amenazadora, esa misma violencia que el derecho actual intenta sustraer del comportamiento del individuo en todos los ámbitos, y que todavía provoca una simpatía subyacente de la multitud en contra del derecho. ¿Cuál es la función que hace de la violencia algo tan amenazador para el derecho, algo tan digno de temor? La respuesta debe buscarse precisamente en aquellos ámbitos en que, a pesar del actual orden legal, su despliegue es aun permitido.

En primer lugar, cabe citar la lucha de clases y su expresión en el derecho de huelga garantizado a los trabajadores. Las organizaciones laborales son en la actualidad, junto al Estado, los únicos sujetos de derecho a quienes se concede un derecho a la violencia. Puede objetarse que la abstención de actuar, el no hacer, implícito en la huelga, no puede de manera alguna caracterizarse como violencia. Y no debe olvidarse que, cuando ya no supo evitarlo, esta consideración facilitó la labor de la violencia de Estado para retirar el derecho de huelga. De todas maneras, la violencia atribuida a la huelga no puede evocarse sin más, ya que no es necesariamente tal. Abstenerse de participar en una actividad o en un servicio, lo que equivale a una «ruptura de relaciones», puede ser

un medio limpio y desprovisto de toda violencia. Y dado que, desde el punto de vista del Estado o del derecho, el derecho de huelga de los trabajadores no incluye de ninguna manera el derecho a la violencia, sino a sustraerse de ella si es utilizada por la patronal, huelgas ocasionales pueden ocurrir como declaración de “aversión” o “distanciamiento” respecto a la patronal. El momento violento, en forma de chantaje, necesariamente asoma, cuando la reanudación de la actividad interrumpida, desde una posición de principio, se liga a condiciones que nada tienen que ver con la actividad o que significan modificaciones exteriores a ella. En este sentido, el derecho de huelga representa, desde la perspectiva del sector laboral enfrentada a la violencia del Estado, un derecho de utilización de la violencia al servicio de ciertos fines. Dicha contradicción de objetivos se manifiesta en toda su agudeza en la huelga general revolucionaria.

Los trabajadores se escudarán siempre en su derecho de huelga, mientras que el Estado la considerará un abuso de ese derecho por no haber sido concebido “así”, por violar la vigencia de sus disposiciones extraordinarias. El Estado puede alegar que un paro simultáneo de todos los sectores, a pesar de no existir para todos ellos un motivo justificado por las previsiones del legislador, es contrario al derecho. Esta diferencia de interpretación ilustra la contradicción práctica del estado del derecho, y que consiste que el Estado reconoce una violencia, cuyos fines naturales le son indiferentes, excepción hecha del caso grave de la huelga general revolucionaria a la que se opone vehementemente. No puede, no obstante, pasarse por alto, que bajo ciertas condiciones y aunque parezca paradójico a primera vista, un comportamiento es violento aun cuando resulte del ejercicio de un derecho. Tal comportamiento podrá considerarse violencia activa cuando ejerce un derecho que le compete para derribar el orden legal del cual deriva su fuerza. Pero aun cuando el comportamiento es pasivo, no dejará de ser violento si consistiera en chantaje del tipo tratado más

arriba. Cuando, bajo ciertas condiciones, se opone violencia a los huelguistas que ejercen la violencia, asistimos meramente a una contradicción práctica de la situación de derecho, y no a una contradicción lógica del derecho. Es que en el ejercicio de la huelga, la función que el Estado más teme es aquella que esta investigación reconoce como único fundamento crítico seguro de la violencia. Si la violencia no fuera más de lo que aparenta, a saber, un mero medio para asegurar directamente un deseo discrecional, sólo podría satisfacer su fin como violencia pirata. Sería totalmente inútil para fundar o modificar circunstancias de modo relativamente consistente.

La huelga demuestra, empero, que la violencia es capaz de ello; puede implantar o modificar condiciones de derecho por más que le pese al sentido de la justicia. La objeción de que dicha función de la violencia es coincidental y aislada no se hará esperar. Pero la consideración de la violencia bélica la refutará.

La viabilidad de un derecho de guerra se basa en exactamente las mismas contradicciones prácticas de estado del derecho que en la encontrada en el derecho de huelga. Es decir, resulta de la aprobación, por parte de sujetos de derecho, de una violencia cuyos fines siguen siendo para ellos fines naturales, y que por lo tanto, en casos graves, son susceptibles de entrar en conflicto con propios fines de derecho o naturales. En principio, la violencia bélica acomete sus fines, inmediatamente en forma de violencia pirata. Sin embargo, llama poderosamente la atención que aun entre los primitivos —es más, particularmente entre ellos—, donde apenas si hay indicios de relaciones dignas de Estados de derecho, y aun en esos casos en que el vencedor se ha apropiado de una posición virtualmente irrecuperable, se impone una ceremonia de paz. La palabra «paz», como correlativa de la palabra «guerra», incluye en su significado (distinto al de la «paz eterna» política y literal de Kant) un necesario san-

cionamiento a priori de cada victoria, independientemente de todas las otras relaciones de derecho. Y esta sanción consiste en que las nuevas circunstancias son reconocidas como nuevo «derecho», se requieran o no garantías de facto para su perpetuación. Si se admite la violencia bélica como origen y modelo de toda violencia que persigue fines naturales, entonces todas estas formas de violencia fundan derecho. Más adelante se volverá a hablar sobre el alcance de lo dicho. Lo anterior explica por qué el derecho moderno tiende, como se ha visto, a no admitir que, por lo menos personas privadas en calidad de sujetos de derecho, practiquen una violencia aunque sólo dirigida a satisfacer fines naturales. Esta violencia se hace manifiesta para el sujeto de derecho en la figura del gran criminal, con la consiguiente amenaza de fundar un nuevo derecho, cosa que para el pueblo, y a pesar de su indefensión en muchas circunstancias cruciales, aún hoy como en épocas inmemoriales, es una eventualidad estremecedora. El Estado teme esta violencia, decididamente por ser fundadora de derecho, por tener que reconocerla como tal, cuando potencias exteriores lo fuerzan a concederles el derecho de hacer la guerra, o cuando las clases sociales lo fuerzan a conceder el derecho a la huelga.

Durante la última guerra, la crítica de la violencia militar significó el comienzo de una crítica apasionada en contra de la violencia en general. Por lo menos una cosa quedó clara: la violencia no se practica ni tolera ingenuamente. Pero esa crítica no sólo se refirió al carácter fundador de derecho de la violencia, sino que su fuerza más demoledora se manifestó en la evaluación de otra función suya. La doble función de la violencia es característica del militarismo, que sólo pudo constituirse como tal, con el advenimiento del servicio militar obligatorio. El militarismo es el impulso de utilizar de forma generalizada la violencia como medio para los fines del Estado. El enjuiciamiento de este impulso fue tan o más vigoroso que el de la utilización genérica de la violencia.

Dicho impulso revela una función completamente distinta de la violencia que la mera persecución de fines naturales. Refleja una utilización de la violencia como medio para fines de derecho, ya que la sumisión de los ciudadanos a las leyes —dado el caso, la obediencia a la ley de servicio militar obligatorio— es un fin de derecho. La primera función de la violencia es fundadora de derecho, y esta última, conservadora de derecho.

Considerando que el servicio militar obligatorio es una práctica que, en principio, no se diferencia de modo alguno de la violencia conservadora de derecho, su crítica eficaz es mucho más difícil que lo que se desprende de las declaraciones de pacifistas y activistas. Semejante crítica se inscribe en realidad dentro del ámbito de la crítica de la violencia de derecho en general, es decir, de la violencia legal o ejecutiva. Un programa menos ambicioso no estará a la altura de la tarea. Tampoco puede reducirse, a menos que se abrace un anarquismo infantil a rechazar todo compromiso de la persona y declarar a cambio, que «lo que apetece es lo permitido». Una máxima tal no hace más que desvincular esta reflexión de lo ético-histórico, de todo sentido de la acción y de todo sentido de la realidad, ya que éstos no pueden constituirse si la «acción» es extraída de su contexto. Todavía más importante es la insuficiencia del imperativo categórico kantiano en lo que respecta a esta crítica por ser un programa mínimo aunque inapelable, a saber: actúa de tal manera que veas, tanto en tu persona como en la de las otras, a la humanidad también como fin y nunca sólo como simple medio.³ Es que el derecho positivo, si es consciente de sus propias raíces, exigirá el reconocimiento de la salvaguardia y promoción de los intereses de toda la humanidad en la persona de todo individuo. Ese

3 Esta famosa exigencia induce a la duda de si no contiene demasiado poco, si también está permitido servir a o servirnos de nosotros mismos o de otros bajo alguna circunstancia imaginable. Esta duda está asistida por muy buenos motivos.

interés es tenido en cuenta mediante el establecimiento de un orden fatalmente necesario. Pero, aunque éste, en su papel de conservador de derecho, tampoco puede escapar a la crítica, es reducido a la impotencia, cuando se lo sustituye por una simple referencia informal a la «libertad» que no se acompaña de un orden superior capaz de designarla. La impotencia será completa si se elude la discusión de la validez del orden de derecho en su totalidad, para centrarse en aplicaciones o en leyes aisladas, como si éstas fueran las de la fuerza del derecho. Lejos de ser así, dicha garantía radica en la unidad de destino que el derecho propone, lo existente y lo amenazador siendo parte integral de él. Y la violencia conservadora de derecho es una de las amenazas, aunque no tenga el sentido de intimidación que le atribuye el teórico liberal mal instruido. En su sentido estricto, la intimidación requiere una determinación que está en contradicción con la esencia de la amenaza y que además no hay ley que posea, porque existe siempre la esperanza de poder escapar a su puesta en práctica. Más bien esta amenaza se manifiesta como el posible destino de caer en manos del criminal. El sentido más profundo de la indeterminación del orden de derecho se hará patente más adelante, cuando se considere la esfera del destino de donde deriva. Una indicación valiosa se encuentra en el ámbito de las penas. Y entre ellas, la más criticada desde la entrada en vigor de las interrogantes del derecho positivo, es la pena de muerte. Y los motivos fueron y siguen siendo tan fundamentales como pobres e imperfectos los argumentos esgrimidos en la mayor parte de los casos. Sus críticos sintieron, quizá sin poder fundamentarlo, probablemente sin querer siquiera sentirlo, que la impugnación de la pena de muerte no se reduce a atacar una medida de castigo o alguna ley aislada, sino que alcanza al derecho en su origen mismo. Si la violencia, una violencia coronada por el destino, es su origen, no será del todo desacertada la presunción, de que esa violencia cumbre sobre la vida y la muerte, al aparecer en el orden de derecho, puede infiltrarse como elemento representativo de su

origen en lo existente y manifestarse de forma terrible. Con ello, también es cierto que la pena de muerte se aplicaba, en condiciones de derecho primitivas, también a delitos de propiedad, cosa que parece desproporcionada a esas «circunstancias». Pero su sentido no era de penalizar la infracción a la ley, sino de establecer el nuevo derecho. Y es que la utilización de violencia sobre vida y muerte refuerza, más que cualquier otra de sus prácticas, al derecho mismo. A la vez, el sentido más fino deja entrever claramente que ella anuncia algo corrupto en el derecho, por saberse infinitamente distante de las circunstancias en las que el destino se manifestara en su propia majestad. En consecuencia, el entendimiento debe intentar aproximarse a esas circunstancias con la mayor decisión, para consumar la crítica, tanto de la violencia fundadora como de la conservadora. Pero estas dos formas de la violencia se hacen presentes en aún otra institución del Estado, y en una combinación todavía mucho más antinatural que en el caso de la pena de muerte y amalgamadas de forma igualmente monstruosa: esta institución es la policía. Aunque se trata de una violencia para fines de derecho (con derecho a libre disposición), la misma facultad le autoriza a fijarlos (con derecho de mandato), dentro de amplios límites. Lo ignominioso de esta autoridad consiste en que para ella se levanta la distinción entre derecho fundador y derecho conservador. La razón por la cual tan pocos sean conscientes de ello, radica en que las competencias de la policía rara vez le son suficientes para llevar a cabo sus más groseras operaciones, ciegamente dirigidas en contra de los sectores más vulnerables y juiciosos, y contra quienes el Estado no tiene necesidad alguna de proteger las leyes. Del derecho fundador se pide la acreditación en la victoria, y del derecho conservador que se someta a la limitación de no fijar nuevos fines. A la violencia policial se exige de ambas condiciones. Es fundadora de derecho, porque su cometido característico se centra, no en promulgar leyes, sino en todo edicto que, con pretensión de derecho se deje administrar, y es conservadora de derecho porque se pone a

disposición de esos fines. Pero la afirmación de que los fines de la violencia policial son idénticos, o están siquiera relacionados con los restantes fines del derecho, es totalmente falsa. El «derecho» de la policía indica sobre todo el punto en que el Estado, por impotencia o por los contextos inmanentes de cada orden legal, se siente incapaz de garantizar por medio de ese orden, los propios fines empíricos que persigue a todo precio. De ahí que en incontables casos la policía intervenga «en nombre de la seguridad», allí donde no existe una clara situación de derecho, como cuando, sin recurso alguno a fines de derecho, inflige brutales molestias al ciudadano a lo largo de una vida regulada a decreto, o bien solapadamente lo vigila. En contraste con el derecho, que reconoce que la «decisión» tomada en un lugar y un tiempo, se refiere a una categoría metafísica que justifica el recurso crítico, la institución policial, por su parte, no se funda en nada sustancial. Su violencia carece de forma. así como su irrupción inconcebible, generalizada y monstruosa en la vida del Estado civilizado. Las policías son, consideradas aisladamente, todas similares. Sin embargo, no puede dejar de observarse que su espíritu es menos espeluznante cuando representa en la monarquía absoluta a la violencia del mandatario en el que se conjugan la totalidad del poder legislativo y ejecutivo. Pero en las democracias, su existencia no goza de esa relación privilegiada, e ilustra, por tanto, la máxima degeneración de la violencia.

La violencia como medio es siempre, o bien fundadora de derecho o conservadora de derecho. En caso de no reivindicar alguno de estos dos predicados, renuncia a toda validez. De ello se desprende que, en el mejor de los casos, toda violencia empleada como medio participa en la problemática del derecho en general. Y a pesar de que a esta altura de la investigación, su significado no se deja aun aprehender con certidumbre, lo ya realizado hace aparecer al derecho bajo una luz de ambigüedad ética tal, que la pregunta de

si no es posible regular los conflictivos intereses de la humanidad con otros medios que no sean violentos, se impone por sí misma. Pero ante todo, debe precisarse que de un contrato de derecho no se deduce jamás una resolución de conflictos sin recurso alguno a la violencia. En realidad, tal contrato conduce en última instancia, y por más que sus firmantes lo hayan alcanzado haciendo gala de voluntad pacífica, a una violencia posible. Porque el contrato concede a cualquiera de sus partes el derecho de recurrir a algún tipo de violencia en contra de la otra en caso de que sea responsable de infracción a sus disposiciones. Y eso no es todo: el origen de todo contrato, no sólo su posible conclusión, nos remite a la violencia. Aunque su violencia fundadora no tiene por qué estar inmediatamente presente en el momento de su formulación, está representada en él bajo forma del poder que lo garantiza y que es su origen violento, y ello, sin excluir la posibilidad de que ese mismo poder se incluya por su fuerza como parte legal del contrato. Toda institución de derecho se corrompe si desaparece de su conciencia la presencia latente de la violencia. Valgan los parlamentos como ejemplos de ello en nuestros días. Ofrecen el lamentable espectáculo que todos conocemos porque no han sabido conservar la conciencia de las fuerzas revolucionarias a que deben su existencia. Especialmente en Alemania, también la más reciente manifestación de tales violencias transcurrió sin consecuencia para los parlamentos. Carecen del sentido de la violencia fundadora representada en ellos. Por ello no sorprende que no alcancen conclusiones dignas de esa violencia, sino que favorezcan compromisos tendentes a asegurar un presunto tratamiento pacífico de los asuntos políticos. Sin embargo, «por más que censuremos toda forma abierta de violencia, persiste como producto inherente de la mentalidad de la violencia, porque la corriente que impulsa hacia el compromiso no es una motivación interior, sino exterior, está motivada por la corriente contraria. No importa cuán voluntariamente nos hayamos prestado al compromiso; aun así es imposible ignorar su carácter coactivo. El senti-

miento básico que acompaña a todo compromiso es: “Mejor hubiera sido de otra manera”».4 Es significativo que la degeneración de los parlamentos apartó probablemente a tantos espíritus del ideal de resolución pacífica de conflictos políticos, como los que la guerra le había aportado. Bolcheviques y sindicalistas se enfrentan a pacifistas. Practicaron una crítica demoledora y en general acertada en contra de los parlamentos actuales. Por más deseable y alentador que sea un parlamento prestigioso, la discusión de medios fundamentalmente pacíficos de acuerdo político, no podrá hacerse a partir del parlamentarismo. La razón es que todos sus logros relativos a asuntos vitales sólo pueden ser alcanzados, considerando tanto sus orígenes como sus resultados, gracias a órdenes de derecho armados de violencia.

Pero, ¿es acaso posible la resolución no violenta de conflictos? Sin duda lo es. Las relaciones entre personas privadas ofrecen abundantes ejemplos de ello. Dondequiera que la cultura del corazón haya hecho accesibles medios limpios de acuerdo, se registra conformidad inviolenta. Y es que a los medios legítimos e ilegítimos de todo tipo, que siempre expresan violencia, puede oponerse los no violentos, los medios limpios. Sus precondiciones subjetivas son cortesía sincera, afinidad, amor a la paz, confianza y todo aquello que en este contexto se deje nombrar. Pero su aparición objetiva es determinada por la ley (cuyo alcance violento no se discute aquí) para que los medios limpios no signifiquen soluciones inmediatas sino sólo mediatas. Por lo tanto, no se refieren jamás a la resolución de conflictos entre persona y persona, sino sólo a la manera de moverse entre las cosas.

En la aproximación más concreta de los conflictos humanos relativos a

4 Erich Unger, *Politik und Metaphysik. (Die Theorie. Versuche zu philosophischer Politik I. Verobjenlichung)*, Berlín 1921, p. 8.

bienes, se despliega el ámbito de los medios limpios. De ahí que la técnica, en su sentido más amplio, constituye su dominio más propio. Posiblemente, el mejor ejemplo de ello, el de más alcance, sea la conversación como técnica de acuerdo civil. En la conversación, no sólo la conformidad no violenta es posible, sino que el principio de no utilización de la violencia se debe expresamente a una circunstancia significativa: la no penalización de la mentira. Quizá no haya habido en el mundo legislación alguna que desde su origen la penalizara. De ello se desprende que existe, precisamente en la esfera de acuerdo humano pacífico, una legislación inaccesible a la violencia: la esfera del «mutuo entendimiento» o sea, el lenguaje. La violencia de derecho finalmente se infiltró en ella, mucho más tarde y en pleno proceso de degeneración, al imponer castigo al engaño. En un principio, el orden de derecho se contentaba con la confianza, respaldada por su violencia triunfal, de poder vencer a la violencia ilegítima allí donde se manifestase. El engaño o la estafa, exentas de violencia, estaban libres de castigo según el postulado «*ius civile vigilantibus scriptum est*», o bien «ojo por dinero», tanto en el derecho romano como en el germánico antiguo. Más adelante, empero, el derecho de otros tiempos se sintió sucumbir por confiar en su propia violencia, y a diferencia del anterior, se vio desbordado. Es más, el temor que inspira y la desconfianza en sí mismo, indican la conmoción del derecho. Comienza a proponerse fines con la intención de evitarle mayores sacudidas al derecho conservador. Se vuelve, por tanto, contra el engaño, no por consideraciones morales, sino por temor a las reacciones violentas que pueda provocar entre los engañados. No obstante, dicho temor está en contradicción con la propia naturaleza violenta que desde sus orígenes caracteriza al derecho. Por consiguiente, tales fines ya no concuerdan con los medios legítimos del derecho. En ellos se anuncia, tanto la decadencia de su propia esfera como una reducción de los medios limpios, ya que la prohibición del engaño, restringe el derecho al uso de medios completamente desprovistos de violencia,

debido a las reacciones violentas que podrían provocar. Dicha tendencia del derecho contribuyó a la retirada del derecho a la huelga, contrario a los intereses del Estado. El derecho lo sanciona porque intenta evitar acciones violentas a las que teme enfrentarse. Antes de concederlo, los trabajadores recurrían al sabotaje e incendiaban las fábricas. Más acá de todo orden de derecho, existe después de todo, e independientemente de todas las virtudes, un motivo eficaz para alcanzar soluciones pacíficas a los intereses encontrados de las personas. Incluso la mentalidad más dura preferirá muy a menudo medios limpios y no violentos, por temor a desventajas comunes que resultarían de un enfrentamiento de fuerza, sea cual fuere el vencedor. En incontables casos de conflicto de intereses entre personas privadas, habrá clara conciencia de ello. No así cuando la disputa afecta a clases y naciones. Para éstas, ese orden superior que amenaza tanto al vencedor como al vencido, pero permanece oculto para los sentimientos y opiniones de casi todos. La búsqueda aquí de semejantes órdenes superiores e intereses comunes que se derivan de ellos, y que constituyen el motivo más persistente a favor de una política de los medios limpios, nos llevaría demasiado lejos.⁵ Bastará remitirnos a los medios limpios que priman en el trato pacífico de personas privadas, como análogos de aquéllos utilizables en la política.

En lo que respecta a las largas luchas de clase, la huelga debe, bajo ciertas condiciones, considerarse medio limpio. Habrá que hacer una distinción entre dos tipos esencialmente diferentes de huelga, cuya incidencia ya fuera examinada más arriba. A Sorel le corresponde el mérito de haber sido el primero en reconocerla sobre la base de una reflexión más política que teórica. La distinción que propone es entre huelga general política y huelga general

5 No obstante, véase Unger, *op. cit.*, p. 18 y sigs.

proletaria, y están también enfrentadas en lo que concierne a la violencia. Sobre los partidarios de la primera puede decirse: «La base de sus concepciones es el fortalecimiento de la violencia del Estado; en sus organizaciones actuales los políticos (sc. los moderadamente socialistas) preparan ya la instauración de una potente violencia centralizada y disciplinada que no dará brazo a torcer ante la crítica de la oposición, sabrá imponer el silencio y dictar sus decretos falaces...».⁶ «La huelga general política... demuestra que el Estado no pierde nada de su fuerza al transferir el poder de privilegiados a privilegiados, cuando la masa productora trueca amos».⁷ Ante esta huelga general política (que parece haber sido la fórmula de la fallida revolución alemana), el proletariado se propone como único objetivo, la liquidación de la violencia estatal. «Descarta toda consecuencia ideológica de toda posible política social; incluso las reformas más populares son consideradas burguesas por sus partidarios».⁸ «Semejante huelga general expresa claramente su indiferencia por los beneficios materiales conquistados, al declarar su voluntad de eliminar al Estado; un Estado que ciertamente fue... la razón de existencia de los grupos dominantes que se beneficiaron de todas las empresas que corrieron a cuenta del público en general».⁹ Ahora bien, mientras que la primera de las formas de interrupción del trabajo mencionadas refleja violencia, ya que no hace más que provocar una modificación exterior de las condiciones de trabajo, la segunda, en tanto medio limpio, no es violenta. En efecto, en lugar de plantearse la necesidad de concesiones externas y de algún tipo de modificaciones de las condiciones de trabajo para que éste sea reanudado, expresa la decisión de reanudar un trabajo completamente modificado y no forzado por el Estado. Se trata de una

6 George Sorel, *Réflexions sur la violence*, 5 ed., París, 1919, p. 250.

7 *Op. cit.*, p. 265.

8 *Idem.*, p. 195.

9 *Idem.*, p. 249.

subversión que esta forma de huelga, más que exigir, en realidad consume. Por consiguiente, si la primera concepción de la huelga es fundadora de derecho, la segunda es anarquista. Sorel se hace eco de ocasionales afirmaciones de Marx cuando reniega de todo tipo de programas, utopías, en una palabra, de fundaciones de derecho, al decir: «Con la huelga general desaparecen todas esas cosas bonitas; la revolución se manifiesta en forma de una revuelta clara y simple. Es un lugar que no está reservado ni para los sociólogos, ni para elegantes aficionados de la reforma social, ni para intelectuales para quienes pensar por el proletariado les sirve de profesión».¹⁰ Esta concepción profunda, ética y genuinamente revolucionaria impide que se adscriba a semejante huelga general un carácter violento, so pretexto de sus posibles consecuencias catastróficas. Es cierto que la economía presente, considerada como un todo, se parece más a una bestia suelta que se aprovecha de la inatención del guardián, que a una máquina que se detiene una vez partido el fogonero. Aun así, no debe juzgarse la violencia de una acción según sus fines o consecuencias, sino sólo según la ley de sus medios. Es obvio que la violencia de Estado, sólo preocupada por las consecuencias, va a atribuirle un carácter violento precisamente a este tipo de huelga, en lugar de reconocerlo en el manifiesto comportamiento extorsionador de los paros parciales. Sorel esgrimió argumentos muy ingeniosos para mostrar cómo esta rigurosa concepción de la huelga general, es de por sí la indicada para reducir el despliegue concreto de violencia en un contexto revolucionario. En comparación, la huelga de médicos, tal como se produjo en diversas ciudades alemanas, constituye un caso conspicuo de omisión violenta, carente de ética y de una crudeza superior a la de la huelga general política, emparentada como está con el bloqueo. Esta huelga refleja el empleo más repugnante e inescrupuloso de violencia; una depravación, considerando que se

10 *Idem.*, p. 200.

trata de un sector profesional que durante años, sin oponer la menor resistencia, «aseguró su botín a la muerte», para luego, en la primera ocasión propicia, ponerle precio libremente a la vida. Con más claridad que en las recientes luchas de clase, medios de acuerdo no violentos evolucionaron a lo largo de la historia milenaria de los Estados. Sólo ocasionalmente debe intervenir la diplomacia para modificar los órdenes de derecho de tránsito entre ellos. Básicamente, en franca analogía con los acuerdos entre personas privadas, resolvieron sus conflictos pacíficamente, caso a caso y sin contrato, en nombre de sus Estados. Se trata de una tarea delicada que se resuelve de manera más resolutiva recurriendo al arbitraje, pero que significa un método fundamentalmente más elevado que el del arbitraje, por trascender los órdenes de derecho, y por consiguiente, también la violencia. La diplomacia, como asimismo el trato entre personas privadas, desarrolló formas y virtudes que, no por haberse convertido en exteriores, siempre así lo fueron.

No existe forma alguna de violencia prevista por el derecho natural o positivo. que esté desvinculada de la ya mencionada problemática de la violencia de derecho. Dado que toda representación de soluciones imaginables a los objetivos humanos, sin mencionar la redención del círculo de destierro de todas las condiciones de existencia precedentes, es irrealizable en principio, sin recurrir en absoluto a la violencia, es preciso formularse otras formas de violencia que las conocidas por la teoría del derecho.

Simultáneamente ha de cuestionarse la veracidad del dogma que esas teorías comparten: fines justos pueden ser alcanzados por medios legítimos, medios legítimos pueden ser empleados para perseguir fines justos. ¿Qué sucedería, en caso de emplear esa violencia, como forzada por el destino, medios legítimos que de por sí estén en contradicción irreconciliable con fines justos? ¿O

bien de concebirse una violencia de otro tipo, que, por ello, no pueda ser ni legítima ni ilegítima para esos fines, que no les sirva de medio para nada sino que guardase otra relación respecto a ellos? Esto echa una luz sobre la curiosa y ante todo desalentadora experiencia de indeterminación propia a todos los problemas de derecho, quizá comparables en su esterilidad a la imposibilidad de decidir de forma concluyente entre «verdadero» y «falso» en lenguajes vivos. Si bien la razón es incapaz de decidir sobre la legitimidad de medios y la justicia de fines, siendo más bien una violencia fatal la que los determina, por encima de ella, lo hace Dios. La extrañeza que puede provocar tal entendimiento se debe a la insistencia tozuda habitual en pensar que los mencionados fines justos son fines de un derecho posible, es decir, no sólo pensables como generalmente valederos (cosa que se desprende analíticamente del atributo de la justicia) sino también como generalizables, cosa que contradice, como puede mostrarse, al citado atributo. Y es que fines que son generalmente reconocibles como generalmente valederos en una situación, no lo son para ninguna otra, a pesar de que, por lo demás, exhiban grandísimas similitudes. La experiencia cotidiana ya nos ofrece una función no mediada de la violencia, que cae fuera del tratamiento que de ella se ha hecho hasta ahora. La ira, por ejemplo, conduce a las irrupciones más evidentes de violencia sin ser por ello medio para fin alguno. No es aquí medio sino manifestación. Aun así, esta violencia produce también manifestaciones objetivas que pueden ser objeto de crítica. En primer lugar pueden encontrarse en el mito.

La violencia mítica en su forma original es pura manifestación de los dioses. No es medio para sus fines, apenas si puede considerarse manifestación de sus voluntades. Es ante todo manifestación de su existencia. La leyenda de Níobe es un excelente ejemplo. Podría parecernos que las acciones de Apolo y Artemisa no son más que un castigo. Sin embargo, su violencia más bien

establece un nuevo derecho; no es el mero castigo a la transgresión de uno ya existente. La arrogancia de Níobe conjura la fatalidad sobre sí, no tanto por ultrajar al derecho, sino por desafiar al destino a una lucha que éste va a ganar, y cuya victoria necesariamente requiere el seguimiento de un derecho. Las leyendas heroicas, en que el héroe, como por ejemplo Prometeo, desafían con digna bravura al destino, se enfrentan a él con suerte diversa y no son abandonados por la leyenda sin alguna esperanza, demuestran que, en un sentido arcaico, los castigos divinos poco tenían de derecho conservador; por lo contrario, instauraban un nuevo derecho entre los humanos. Precisamente a ese héroe y esa violencia de derecho quiere actualizar el pueblo aún hoy cuando admira a los grandes malhechores. Por tanto, la violencia se abate sobre Níobe desde la insegura y ambigua esfera del destino pero no es en realidad destructiva. A pesar de causar la muerte sangrienta de los hijos de Níobe, respeta la vida de la madre que, por la muerte de sus hijos se hace aún más culpable hasta convertirse en depositaria eterna y muda de esa culpa; señal de la frontera entre humanos y dioses. Pero si se quiere emparentar, o incluso identificar, esta violencia mítica directa con la violencia fundadora de la que ya se hablara, será necesario re- considerar esta última, ya que al caracterizarla en el contexto de la violencia bélica sólo fue concebida como una violencia de medios. Esta asociación promete echar luz sobre el destino, de todas maneras ligado a la violencia de derecho, y permitir así completar, no más sea a grandes trazos, nuestra crítica. La función de la violencia en el proceso de fundación de derecho es doble. Por una parte, la fundación de derecho tiene como fin ese derecho que, con la violencia como medio, aspira a implantar. No obstante, el derecho, una vez establecido, no renuncia a la violencia. Lejos de ello, sólo entonces se convierte verdaderamente en fundadora de derecho en el sentido más estricto y directo, porque este derecho no será independiente y libre de toda violencia, sino que será, en nombre del poder, un fin íntima y necesariamente ligado a

ella. Fundación de derecho equivale a fundación de poder, y es, por ende, un acto de manifestación inmediata de la violencia. Justicia es el principio de toda fundación divina de fines; poder, es el principio de toda fundación mítica de derecho.

De lo anterior deriva una aplicación preñada de consecuencias para el derecho de Estado. A su dominio corresponde el establecimiento de fronteras, tal como se lo propone la «paz» de todas las guerras de las épocas míticas, de por sí el fenómeno originario de toda violencia fundadora por excelencia. En ella se muestra con la mayor claridad, que toda violencia fundadora de derecho viene a garantizar un poder, y no un ansia excesiva de beneficio en forma de posesiones. El establecimiento de fronteras no significa la somera aniquilación del contrincante. Se le conceden derechos, aun en aquellos casos en que el vencedor dispone de una superioridad absoluta de medios violentos. Y, de manera diabólicamente ambigua, se trata de una «igualdad» de derechos: para ambas partes firmantes del contrato, la línea que no debe franquearse es la misma. Aquí asoma con terrible ingenuidad la mítica ambigüedad de las leyes que no deben ser «transgredidas», y de las que hace mención satírica Anatole France cuando dice: la ley prohíbe de igual manera a ricos y pobres el pernoc-tar bajo puentes. Asimismo, cuando Sorel sugiere que el privilegio (o derecho prerrogativa) de reyes y poderosos está en el origen de todo derecho, más que una conclusión de índole histórico-cultural valedera, está rozando una verdad metafísica. y mientras exista el derecho, esta verdad perdura *mutatis mutandis*. Y es que, desde la perspectiva de la violencia que sólo el derecho puede garantizar, no existe igualdad. En el mejor de los casos, hay violencias igualmente grandes. Sin perjuicio de lo dicho, el acto de establecimiento de fronteras es, aun en otro sentido, significativo para la noción de derecho. Por lo menos en lo que respecta a los tiempos primitivos, las leyes y fronteras circunscritas no es-

tán escritas. Las personas pueden transgredirlas en su ignorancia y condenarse por ello a la expiación. En efecto, la agresión al derecho, ejemplificada por la transgresión a una ley no escrita y desconocida implica, a diferencia del castigo, la expiación. Y por desgraciado que pueda parecer su impacto sobre el desprevenido, su irrupción no es, vista desde el derecho, producto del azar, sino acto del destino que de nuevo se manifiesta en su programada ambigüedad. Hermann Cohen, en una observación casual sobre la idea antigua del destino, ya la había descrito como «una noción que se hace inevitable», y cuyos «propios ordenamientos son los que parecen provocar y dar lugar a esa extralimitación, a esa caída».¹¹ El moderno principio, según el cual la ignorancia de la ley no exime de castigo, es un testimonio continuado de ese sentido del derecho, así como indicador de que la batalla librada por las entidades colectivas antiguas a favor de un derecho escrito, debe entenderse como una rebelión contra el espíritu de las prescripciones míticas.

Lejos de fundar una esfera más limpia, la manifestación mítica de la violencia inmediata se muestra profundamente idéntica a toda violencia de derecho, y la intuición de su común problemática se convierte en certeza de la descomposición de su función histórica, por lo que se hace preciso eliminarla. Tal tarea replantea, en última instancia, la cuestión de una violencia inmediata pura, capaz de paralizar a la violencia mítica. De la misma forma en que Dios y mito se enfrentan en todos los ámbitos, se opone también la violencia divina a la mítica; son siempre contrarias. En tanto que la violencia mítica es fundadora de derecho, la divina es destructora de derecho. Si la primera establece fronteras, la segunda arrasa con ellas; si la mítica es culpabilizadora y expiatoria, la divina es redentora; cuando aquella amenaza, ésta golpea, si aquella es

11 Hermann Cohen, *Ethik des reinen Willens*, 2.^a ed. rev., Berlín, 1907, p. 362.

sangrienta, esta otra es letal aunque incruenta. Como ejemplo de la violencia del tribunal divino, se pasa de la leyenda de Níobe a la banda de Koraj. Aquí alcanza esta violencia a privilegiados, levitas, y los alcanza sin anuncio previo, sin que medie amenaza; golpea y no se detiene ante la aniquilación. Pero no deja de percibirse que esta violencia es en sí misma redentora, ni oculta la profunda relación entre su carácter incruento y esa cualidad redentora. Y es que la sangre es símbolo de mera vida. La resolución de la violencia mítica se remite, y no podemos aquí describirlo de forma más exacta, a la culpabilización de la mera vida natural que pone al inocente e infeliz viviente en manos de la expiación para purgar esa culpa, y que a la vez, redime al culpable, no de una culpa, sino del derecho. Es que la dominación del derecho sobre el ser viviente no trasciende la mera vida. La violencia mítica es violencia sangrienta sobre aquélla, en su propio nombre, mientras que la pura violencia divina lo es sobre todo lo viviente y por amor a lo vivo. Aquélla exige sacrificios, ésta los acepta.

Dicha violencia divina no sólo se manifiesta en las revelaciones religiosas, sino mucho más, en por lo menos una expresión sacralizada de la vida cotidiana. Una de sus manifestaciones fuera del derecho, es lo que se tiene por violencia educadora en su forma más consumada. Estas manifestaciones no se definen por haberlas practicado Dios mismo directamente en forma de milagros, sino por esos momentos de consumación incruenta, contundente y redentora, y a fin de cuentas, por la ausencia de toda fundación de derecho. En este sentido se justifica también la consideración de esta violencia como exterminadora, aunque lo sea sólo de forma relativa, es decir, dirigida a bienes, derecho, vida y lo que se asocia con ellos; jamás absoluta respecto al alma de los seres vivientes. Tal extensión de la violencia pura o divina sin duda provocará, particularmente en nuestros días, los más encarnizados ataques. Se le saldrá al paso con la indicación de que de ella también se deduce la autorización con-

dicional de la violencia letal de los seres humanos utilizada por unos contra otros. Esto no debe admitirse porque a la pregunta de si puedo matar surge como respuesta el mandamiento inamovible: «No mataras». Este mandamiento se eleva por delante del acto como si Dios «se interpusiera» para impedir su consumación. Sin embargo, en tanto que no es el temor al castigo lo que sostiene su cumplimiento, el mandamiento deviene inaplicable e inconmensurable ante el hecho consumado. Por ello no puede emitir juicio sobre éste. Es decir que, de antemano, es imposible prever el juicio divino de su razón respecto a dicho acto. Yerran por lo tanto, aquellos que fundamentan la condena de toda muerte violenta de un hombre a manos de otro a partir del mandamiento. Este no representa un criterio para alcanzar un veredicto, sino una pauta de comportamiento para la persona o comunidad activa que debe confrontarlo en su intimidad, y que en casos tremendos tiene que asumir la responsabilidad de sustraerse a su mandato. Así lo entendió también el judaísmo al oponerse expresamente a la condena del homicidio producto de una legítima defensa. Pero los pensadores recién mencionados se remiten a un teorema más remoto, mediante el cual puede que crean ser incluso capaces de fundamentar el mandamiento en cuestión. Se refieren al postulado que concibe la vida como algo sagrado, tanto si la extendemos a todo lo animal y vegetal como si la reducimos a lo exclusivamente humano. El argumento que esgrimen, aplicado al caso extremo de la muerte del tirano a manos de la revolución, es el siguiente: «si no mato, ya no me será dado jamás erigir el reino universal de la justicia... así piensa el terrorista espiritual... Nosotros, sin embargo, declaramos que más elevada que la felicidad y justicia de una existencia... es la existencia en sí».12 Esta última afirmación es ciertamente tan falsa, casi innoble, reveladora de

12 Kurt Hiller, «Anti-Kain. Ein Nachwort», en *Das Ziel. Jahrbücher für geistige Politik*, edit. por Kurt Hiller, vol. 3, Munich, 1919, p. 25.

la necesidad de buscar la razón del mandamiento en su incidencia sobre Dios y el autor del hecho, en vez de buscarla en lo que el hecho hace al asesinado. Falsa y vil es, en efecto, dicha afirmación de que la existencia es más elevada que la existencia justa, si por existencia no se entiende más que la mera vida, y no cabe duda que ese es el sentido que le confiere su autor. No obstante, alude a la vez a una vigorosa verdad, si existencia, o mejor dicho, vida, son palabras cuya ambigüedad, comparable a la de la palabra «paz», por referirse ambas respectivamente a dos esferas, se resuelve en el significado de «hombre», un estado agregado e inamovible. Es decir, siempre y cuando la afirmación quiera decir que el no-ser del hombre es más terrible que el necesariamente prosaico no-ser aún del hombre justo. Precisamente a dicho doble sentido debe la frase su verosimilitud. Es que lo humano no es para nada idéntico a la mera vida del hombre; ni a la mera vida que posee, ni a cualquier otro de sus estados o cualidades. y ni siquiera a la unicidad de su persona corporal. Por más sagrado que sea el ser humano (o igualmente esa vida que contiene en sí: la vida terrenal, muerte y posteridad), no lo son sus condiciones o su vida corporal que sus semejantes convierten en tan precaria. De no ser así, ¿qué lo distinguiría esencialmente de animales y plantas? Y de considerar sagrados también a éstos, no podrían aspirar a la mera vida, no podrían estar contenidos en ella. Probablemente no valga la pena investigar el origen del dogma de la sacralidad de la vida. Posiblemente sea algo muy reciente; una última confusión de la debilitada tradición occidental, por querer recuperar al santo que ha perdido en la inescrutabilidad cosmológica (la antigüedad de todos los mandamientos religiosos que prohíben dar muerte no demuestran nada, por haber servido como fundamento a nociones diferentes a aquellas en que se basa el teorema moderno al respecto). Finalmente, es preciso comprender que lo que aquí pasa por sagrado, era, desde la perspectiva del viejo pensamiento mítico, aquello sobre lo cual se deposita la marca de la culpabilidad. y que no es otra cosa que

la mera vida.

La crítica de la violencia es la filosofía de su propia historia. Es «filosofía» de dicha historia porque ya la idea que constituye su punto de partida hace posible una postura crítica, diferenciadora y decisiva respecto a sus datos cronológicos. Una visión que se reduzca a considerar lo más inmediato, a lo sumo intuirá el ir y venir dialéctico de la violencia en forma de violencia fundadora de derecho o conservadora de derecho. Esta ley de oscilación se basa en que, a la larga, toda violencia conservadora de derecho indirectamente debilita a la fundadora de derecho en ella misma representada, al reprimir violencias opuestas hostiles. Algunos de estos síntomas fueron tratados en el curso de la presente discusión. Esta situación perdura hasta que nuevas expresiones de violencia o las anteriormente reprimidas, llegan a predominar sobre la violencia fundadora hasta entonces establecida, y fundan un nuevo derecho sobre sus ruinas. Sobre la ruptura de este ciclo hechizado por las formas de derecho míticas, sobre la disolución del derecho y las violencias que subordina y está a la vez subordinado, y en última instancia encarnadas en la violencia de Estado, se fundamenta una nueva era histórica. De resultar cierto que el señorío del mito se resquebraja desde una perspectiva actual, entonces, la mencionada novedad no es tanto una inconcebible huida hacia adelante como para que un rechazo del derecho signifique inmediatamente su autoanulación. Pero si la violencia llega a tener, más allá del derecho, un lugar asegurado como forma limpia e inmediata, se deduce, independientemente de la forma y posibilidad de la violencia revolucionaria, a qué nombre debe atribuirse la más elevada manifestación de la violencia a cargo del hombre. Para el ser humano no es ya posible sino urgente decidir cuándo se trata efectivamente de violencia limpia en cada caso particular. Es que sólo la violencia mítica, no la divina, deja entretenerse como tal con certeza, aunque sea en efectos no cotejables entre sí, por-

que la fuerza redentora de la violencia no está al alcance de los humanos. De nuevo están a disposición de la violencia divina todas las formas eternas que el mito mancillara con el derecho. Podrá manifestarse en la verdadera guerra de la misma manera en que se manifestará a la masa de criminales en el juicio divino. Desechables, empero, toda violencia mítica, la fundadora de derecho, la arbitraria. Desechable también es la conservadora de derecho, esa violencia administrada que le sirve. La violencia divina, insignia y sello, jamás medio de ejecución sagrada, podría llamarse, la reinante.

Reflexiones sobre “Hacia la crítica de la violencia” de Walter Benjamin

*Enrique Dussel*¹

El escrito de W. Benjamin sobre la violencia² tiene tres partes claramente discernibles. En la primera, se enfrenta críticamente a la visión de la cuestión de la violencia desde la filosofía del derecho imperante,³ burgués, y mostrará sus

¹ Departamento de Filosofía, UAM-I.

² “Hacia la crítica de la violencia”, en Walter Benjamin, traducción castellana en Obras, Abada Editores, Madrid, 2007 vol. II/1, pp. 183ss (citado en primer lugar en el texto); edición original alemana *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt, 1991, vol. II/1, pp. 179ss (citado en segundo lugar).

³ Por ejemplo la de Erich Unger, *Politik und Metaphysik*, Berlin, 1921, aunque fundamentalmente a la posición de I. Kant que en su *Metafísica de las costumbres* (1797) observa que el fundamento de la legalidad es el orden vigente en tanto vigente, profundamente conservador. Kant escribe: “El cambio de una constitución política [...] puede ser introducido por el soberano mismo, mediante reforma, pero no por el pueblo, por consiguiente no por revolución [...] Si una revolución ha triunfado y se establece una nueva constitución, la ilegitimidad del comienzo y de la realización no puede librar a los súbditos de la obligación de someterse como buenos ciudadanos al nuevo orden de cosas” (*Metafísica de las costumbres*, A 178-180, B 209-210, en edición alemana *Kant Werke*, Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt, vol. VII, 1956, p. 441-442). Véase mi *Política de la Liberación*.

contradicciones.⁴ En la segunda, opondrá la concepción mítica de la violencia a la semita.⁵ En la tercera expone las conclusiones propias.⁶ Por nuestra parte, continuaremos la reflexión para esclarecer algunos puntos para una comprensión actual y latinoamericana del asunto.

PALABRAS CLAVE: violencia, derecho, poder, Estado, política de la liberación.

The W. Benjamin text on violence has three clearly discernible parts. In the first one, he critically faces the matter of violence in the view of the philosophy of the prevailing bourgeois law, and will show its contradictions. In the second one, he Will oppose the mythical versus the Semitic conception of violence. In the third one he tackles his own conclusions. On our behalf. we shall continue with this reflection to elucidate some of its points to accomplish a current and Latin-american comprehension of the matter.

KEY WORDS: violence, law, power, State, politicsof liberation.

Arquitectónica, Ed. Trotta, Madrid, vol. II, 2009, pp. 370ss.

⁴ Desde las páginas cast. pp. 183ss; al. pp. 179ss.

⁵ Desde las páginas cast. pp. 200ss; al. pp.197ss.

⁶ Desde las páginas cast. pp. 205; al. pp. 202ss.

1. Crítica de la violencia en W. Benjamin

a. EN UN PRIMER MOMENTO BENJAMIN DESARROLLA una argumentación detallada y compleja para mostrar la crítica del *concepto de violencia* en el pensamiento vigente burgués, que se lo sitúa como el *fundamento* “que instaaura el derecho” (*als rechsetzender*), “que da permanencia al derecho” (*als rechtserhaltender*), y, por ello mismo, es también el fundamento del poder (*Macht*) y del Estado. Distingue la vigencia de la violencia en el derecho y la justicia; usa la distinción del ordenamiento jurídico distinguiendo entre medios y fines, entre principio y criterios justos e injustos, dentro del ámbito del derecho natural y positivo. Por otra parte, la violencia en el darwinismo biologista constituiría un medio y un hecho natural. En el fondo se trata de la “justificación (*Berechtigung*) de ciertos medios que conforman la violencia” (185; 181).

En una “teoría positiva del derecho es aceptable como base hipotética [...] la violencia históricamente reconocida (sancionada) y la no sancionada” (*ibid.*). Y a partir de esta propuesta se interna en el esclarecimiento de algunas situaciones ejemplares, hasta llegar al “caso de la lucha de clases, del derecho a la huelga garantizado a los trabajadores” (187; 183), ya que los “trabajadores organizados son hoy [...] junto a los Estados, el solo y único sujeto jurídico al que se da derecho a la violencia” (*ibid.*), si la huelga es definida como un acto violento (siendo esto en realidad un acto de omisión) que es concedido para evitar mayores violencias (como la destrucción de las fábricas, por ejemplo). Y comenta Benjamin que es paradójico “calificar de violento un comportamiento que se lleva a cabo justamente para ejercer un derecho” (188; 184-185), que habría que diferenciar de la acción cuya “intención es subvertir el ordenamiento jurídico” (*ibid.*) en cuanto tal.

Otro caso límite es el “derecho de la guerra” (189; 185), ya que enfrenta el derecho de dos o más Estados en el ejercicio de la violencia, lo que establece una contradicción.

De todo ello Benjamin concluye que la violencia tiene dos funciones: “La primera función de la violencia consiste en el hecho de *instaurar el derecho* [...]; la segunda consiste por su parte en *mantener el derecho*” (190; 186).

De donde puede deducirse que “el origen del derecho está en la violencia [...] violencia ejercida sobre la vida y la muerte [...] como] centro del ordenamiento jurídico” (191; 188).

En el caso de la pena de muerte y en las acciones de la policía puede verse el ejercicio de la violencia del Estado moderno. Por ello, siendo entonces la violencia el fundamento del derecho, este mismo se “aparece a una luz moral sin duda tan equívoca que se nos impone la pregunta de si para regular intereses humanos antagónicos no habrá otros medios que los medios violentos” (193; 190). Uno sería el “origen del contrato”, pero dicho contrato tiene como fundamento “el poder (*Macht*) que garantiza el contrato jurídico” que tiene su “origen violento” (*ibid.*).

Llegando aquí Benjamin se pregunta: “¿Es posible resolver los conflictos sin violencia alguna?” (194; 191). En el nivel privado es posible, y en el público cuando se llega a un cierto “entendimiento” (*Verständigung*) (195; 192), que se encuentra dentro de la “esfera del lenguaje”, pero no del derecho que sólo puede garantizarlo, como hemos indicado, por la violencia.

Aquí Benjamin vuelve a plantear la situación de la lucha de clases, e inspirándose en Georges Sorel, plantea la cuestión de la “huelga general política” y la “huelga general proletaria”, dándole a la primera la forma de presión política y a la segunda el propósito de la “destrucción del poder del Estado” (*der Vernichtung*

der Staatsgewalt) (197; 194), que sería la posición anarquista, a la que suma a Marx, y que de alguna manera es juzgada por Benjamin como “el despliegue de la verdadera violencia (*eigentlicher Gewalt*) de las revoluciones” (198; 195).

Pareciera que el final de este primer momento, Benjamin concluye que “sobre la justificación de los medios y sobre la justicia de los fines *no decide nunca la razón, sino la violencia de destino (schicksalhafte)* ejercida sobre ella, y sobre ésta Dios” (199; 196). Así queda bosquejada entonces la cuestión.

b. En un *segundo* momento, aparece una nueva contradicción: “la violencia mítica (*mythische*)” y la “violencia divina (*göttliche*)”.

La “violencia mítica” es la de Níobe (en la *Ilíada* de Homero), el mundo trágico del “destino” violento de la ley, y de la experiencia moderna (“el poder ha de ser garantizado por toda violencia instauradora de derecho, y esto en mayor medida por la excesiva obtención de propiedades” (201; 198). Es la que se ejerce en la tragedia griega (formulada por F. Rosenzweig, que tanto elogiaba Benjamin) y en la filosofía política desde Th. Hobbes o J. Locke.

Mientras que “si la violencia mítica instauro (*rechtssetzend*) el derecho, la violencia divina lo *aniquila (rechtsvernichtend)*; si aquella pone límites, ésta *destruye ilimitadamente*; si la violencia mítica inculpa y expía [como Prometeo], la divina *redime (entsühnend)*” (202; 199). Ese Dios, y esa violencia divina, es *semi-ta* y *crítica*, no es griega ni moderna, ya que “igual que Dios se contrapone en la totalidad de los ámbitos al mito [trágico]; la violencia divina es lo contrario a la violencia mítica *en todos los aspectos*” (*ibid.*).

El criterio diferencial de la “violencia divina” consiste en que “redime, no pudiendo ignorarse la conexión profunda entre el carácter incruento y redentor que la caracteriza, pues la sangre es el símbolo *de la mera vida (des blossen Le-*

bens)” (203; 199).⁷ Y aquí no podemos menos que citar un texto profundamente benjaminiano:

La violencia mítica es violencia sangrienta sobre la mera vida a causa de la violencia que le es propia; la violencia divina pura es, por su parte, ya violencia sangrienta sobre toda la vida, justamente a causa de lo vivo. La primera exige sacrificios, mientras que los acepta la segunda [203; 200].

Esa violencia divina sólo puede definirse “por el hecho de momentos de consumación incruenta, consumación fulminante y redentora [...], por la ausencia de toda posible institución de derecho. Por consiguiente, hay buenas razones para considerar destructiva a esta violencia” (*ibid.*).

Todo esto se basa en “la tesis de la *sacralidad de la vida* (*der Heiligkeit des Lebens*)” (204; 201). Y aquí Benjamin lanza preguntas que ya no responde, y que deja en el aire sin respuesta todavía –y que retomaremos en nuestras reflexiones posteriores–. Algunas de ellas se formulan así: “Aunque el ser humano fuera sagrado [...] valdría la pena sin duda investigar el origen del dogma de la sacralidad de vida” (204-205; 201-202).

c. En el *tercer* momento, se realiza como un repaso de la argumentación desarrollada. “La crítica de la violencia es ya la filosofía de *su historia* [...] en su condición de instauradora y mantenedora del derecho” (205; 202) en cuanto “violencia mítica” (griega y moderna), “y esto dura así hasta que otras nuevas violencias, o las antes oprimidas, vienen a derrotar a la violencia que instauraba

⁷ Sobre la vida humana como criterio y principio fundamental de la ética véase el capítulo 1 de mi *Ética de la Liberación*, Ed. Trotta, 1998 (varias ediciones posteriores y en inglés en Duke University Press, Durham, de aparición próxima). En la política véase el principio de afirmación de la vida en la *Política de la Liberación*. Arquitectónica, Ed. Trotta, Madrid, 2009, vol. II, pp.

hasta entonces el derecho; y así fundamentan una nueva para una nueva decadencia [...] que sin más es la violencia del Estado” (*ibid.*).

Pero hay otra violencia todavía: “la violencia revolucionaria (*revolutionäre Gewalt*)” (205-206; 202). ¿Es ésta la “violencia pura del ser humano” (206; 202)? “Sólo la violencia mítica, pero no la divina, se deja conocer exactamente y en cuanto tal (...), por cuanto que la *fuerza redentora (entsühnende Kraft)*⁸ propia de la violencia *no se halla a la vista de los seres humanos*” (206; 203), pero ella “es capaz de aparecer (*zu ercheinen*) en la auténtica guerra” (*ibid.*) y en otras situaciones que consideraremos a continuación.

Hasta aquí las reflexiones benjaminianas.

2. Desarrollos desde una Política de la Liberación

Continuaremos la reflexión de Benjamin desde el horizonte de una filosofía política de la liberación y desde la situación latinoamericana.

Las preguntas que Benjamin deja abiertas y las propuestas positivas cifradas en un lenguaje metafórico deberemos desarrollarlas *críticamente* (en el sentido del propio Benjamin, en aquello de que la *crítica* cumple o realiza plenamente el texto criticado, en este caso el mismo texto benjaminiano).

Expondremos nuestra reflexión en dos momentos, correlativos a los considerados por nuestro pensador.

a. En un *primer* momento, partiremos de categorías de la filosofía política

⁸ No se usa la palabra *Gewalt* (violencia) sino *Kraft* (fuerza).

de la liberación ya elaboradas en detalle.⁹ Sería necesario para comenzar intentar una descripción mínima del concepto de *violencia*, que aparentemente es claro en el lenguaje cotidiano.

A los fines del discurso que sigue, deseo indicar que denominaré “violencia” a una coacción ejercida *contra el derecho* del Otro. La palabra *violar* indica bien este sentido negativo. Es claro que se preguntará el lector: ¿cuáles son los derechos del Otro? En un primer sentido amplio aquellos que el cuerpo del *derecho vigente* le acuerdan. La problemática benjaminiana del derecho natural y positivo es entonces *evitada*. El derecho natural sería algo así como una lista *a priori* desde donde se podría criticar al derecho positivo. Pero la dificultad estriba en la cuestión de los *nuevos derechos*. Esto *nuevos* derechos aparecen históricamente por la maduración de la conciencia colectiva y propuestos y defendidos por las víctimas que la ignorancia de esos *nuevos* derechos producen. ¿Para qué sirve una lista *a priori* de derechos si históricamente los *nuevos* derechos surgen *a posteriori* del cuerpo de derechos positivos vigentes?

Como puede comprenderse, si la violencia es coacción contra los derechos del Otro, cuando el Otro tiene conciencia y lucha por *nuevos* derechos, de los cuales el que ejerce la violencia no los conoce (y quizá no pueda *todavía* conocerlos), se produce una situación límite que A. Gramsci ha construido las categorías para entender (con las que Benjamin no contaba).

En el caso de que un “bloque histórico en el poder” ejerza el gobierno *hegemónicamente* cumpliendo con los intereses de los ciudadanos, el *consenso* (fundamento de la legitimidad) permite la paz social (al menos en principio y precariamente), y no hay por lo tanto violencia. Cuando un grupo social, del

⁹ Nos referimos a las 20 tesis de política, Siglo XXI, México, 2006 (varias ediciones y traducciones), Hacia una filosofía política crítica, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001, y Política de la Liberación. Arquitectónica, 2009, ya citada.

“bloque social de los oprimidos” (del pueblo),¹⁰ cobra conciencia que sus intereses no se cumplen en el proyecto político vigente, o que ciertos derechos que van descubriendo los oprimidos no son reconocidos por los grupos dirigentes, entran en disidencia gracias al *consenso crítico* de los dominados (o las víctimas). Se rompe así el *consenso* social y se perturba la paz social. El “bloque histórico en el poder” no conoce (o reconoce) los *nuevos* derechos que los disidentes defienden. Usa entonces la coacción policial contra los *nuevos* derechos, y dicha acción es *violenta* según la descripción inicial indicada. La clase *dirigente* se transforma en clase *dominante*, es decir, violenta, represora, usando la coacción de las instituciones contra los derechos de los oprimidos con conciencia de la injusticia de la situación vigente, con críticas con *consenso* crítico (principio de *nueva* legitimidad).

Esa acción disidente, con conciencia de ejercer *nuevos* derechos, puede ser aún una coacción (o una “fuerza”: *Kraft*, la llama Benjamin) con medios proporcionados a la violencia que sufren los oprimidos de los grupos dominantes. La *coacción legítima* de liberación, revolucionaria, no es violencia, aunque en ciertos casos (como en los de G. Washington, M. Hidalgo y Costilla o la “residencia francesa” ante la invasión nazi) pueda ser armada, y que tampoco todavía es *legal* (porque no se ha instaurado un orden *nuevo* jurídico).

b. Esto nos permite comprender que el *nuevo* orden (y todo orden fue al comienzo un nuevo orden) no es fruto necesario de la violencia como fundamento de un poder instituyente, porque la coacción legítima de los oprimidos que organizan dicho *nuevo* orden no fue violencia. El fundamento de la *legitimidad* (no digo de la *legalidad*, que viene después) es el *consenso crítico* de los oprimidos, y no una violencia instituyente. Por ser *legítimo* el nuevo orden lo son

¹⁰ Considérese esa categoría de “pueblo” en la tesis 11 de mi obra de 2006.

igualmente sus instituciones legítimas coactivas, como por ejemplo la policía. Y esto porque los miembros disidentes del orden anterior, y creadores del nuevo, cuando deciden que todos deben cumplir los acuerdos alcanzados por consenso incluyen las obligaciones y los castigos para los miembros que no cumplan con dichos acuerdos válidos. La institución policial, así como el *nuevo* Estado, tienen como fundamento la legitimidad de la comunidad revolucionaria, cuya praxis no es violenta (según la descripción dada). Por ejemplo, las comunidades indígenas castigan al asesino de otro miembro de la comunidad con alimentar, trabajando su campo, a la familia del asesinado, de por vida. Es un castigo justo que la policía comunal hace cumplir. No se trata de violencia sino de justicia.

Si por el contrario, el grupo dominante *reprime* a los disidentes, que han alcanzado *consenso* crítico, por medio de la policía, este acto policial es violento, porque se ejerce contra el *nuevo* derecho legítimo, aún de un acto de coacción o *fuerza revolucionaria* (como son los casos de G. Washington, M. Hidalgo, o los sunitas que se defienden hoy de la invasión norteamericana en la Guerra de Irak o Afganistán).¹¹

Por ello en la guerra hay que definir la finalidad de la acción de cada ejército (porque hay al menos dos). El ejército que *agrede* al Otro, que lo invade, que ocupa agresivamente el territorio extranjero, se opone a otro ejército que *defiende* al pueblo inocente y sufriente que es oprimido por el agresor. El primer ejército es violento, y por ello injusto; el segundo es heroico, y por ello justo.

Los grupos, clases, movimientos, naciones oprimidas, etc., que se levantan contra la dominación cumpliendo una praxis (o *fuerza*, o coacción) de liberación legítima ejercen lo que Benjamin denomina “violencia divina”. La “violencia mítica”, trágica, o moderna (que parte de una descripción del “poder

¹¹Véase mi obra del 2006, tesis 16.23.

político” como dominación, y no como “poder obediencial”, diría Evo Morales) se origina efectivamente en la violencia injusta como instauración y permanencia de un orden opresor fetichizado: la totalidad totalizada donde el Otro es asesinado como Abel.

El momento *mesiánico y materialista* benjaminiano consiste en ese momento insospechado, el “tiempo-ahora”, en que salta como el tigre en la historia el movimiento, el que ejerce el liderazgo, el pueblo como actor colectivo de la instauración de un *nuevo* orden, de un *nuevo* derecho. Es el “tiempo del peligro” (y peligro, porque deberá ejercer una “fuerza mesiánica” que puede ser hasta una coacción legítima armada si es la necesaria proporcionalmente a la violencia contraria, aunque siempre será preferible si la mera “no-violencia” es suficiente),¹² es el *Kairos* que anula la cotidianidad del mero “tiempo duración” del ejercicio sistemático de la violencia dominadora.

12 Ni la coacción armada ni la coacción “no-violenta” son principios normativos; son simplemente tácticas políticas determinadas por las circunstancias que los actores deben decidir. La “no-violencia” entre los indígenas quiché guatemaltecos durante decenios del siglo XX era imposible: si hubiesen decidido hacer una “huelga de hambre” hubieran sido asesinados antes de tener siquiera hambre, pero, además, nadie se habría enterado del asesinato, ya que ningún medio de comunicación era permitido. M. Gandhi, mediante la opinión pública en un Reino Unido con algo de “estado de derecho”, podía decidirse a usar una táctica (con fundamento ontológico hindú) no-violenta, y era eficaz. Los quiché de Guatemala no podían optar por esa táctica. El principio normativo justifica el derecho a usar una coacción legítima proporcional al ataque dominador e injusto sufrido, en defensa de un pueblo inocente masacrado, praxis que de ninguna manera es “violencia” (y, quizá, tampoco “violencia divina”). Véase mi trabajo “Sobre algunas críticas a la Ética de la Liberación”, en *Materiales para una política de la liberación*, Plaza y Valdés, México-Madrid, 2007, pp.173ss, donde se toca el tema “Coacción legítima, violencia y política”, tema por otra parte ya presente en mi obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, 1973, vol. I y II.

Walter Benjamin: la crítica de la violencia como iluminación de la justicia

Raymundo Mier Garza¹

El texto busca desarrollar una lectura minuciosa de las tesis de Benjamin sobre la violencia, tal como las expone en *Zur Kritik der Gewalt*. Pretende desplegar la estrecha, y con frecuencia elusiva, trama de sentidos implícitos y alusiones que transitan hacia una comprensión de las alternativas de la violencia revolucionaria a la luz de una “teología laica”.

The text seeks to develop a close reading of Benjamin’s thesis on violence exposed in his *Zur Kritik der Gewalt*. It aims to unfold the tie, and sometimes, elusive web of implicit senses and allusions, which evolve into a secular

1 Profesor-investigador en el Departamento de Educación y Comunicación de la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. Miembro del Posgrado en Ciencias Sociales.

theological understanding of the radical alternatives of revolutionary violence.

La génesis de la reflexión “en momentos de peligro”

EL MANUSCRITO *LA CRÍTICA DE LA VIOLENCIA*² surge en la estela de una intensificación del quebrantamiento político europeo, anunciado por el eclipse de la República de Weimar. Es también el momento de una confrontación política surgida de la agitación del movimiento de masas, las alternativas políticas irreconciliables en el movimiento obrero, y los impulsos y horizontes nacientes del nazismo. Se revela entonces la fuerza radical y equívoca de la huelga general en el marco de la fragmentación del movimiento obrero. La represión del movimiento espartaquista, los asesinatos de Rosa Luxemburgo, Liebknecht y otros líderes, junto a cientos de obreros, hace patente la urgencia de una reflexión sobre la violencia y lo político, que encontraba ecos en el clima de lucha política generalizada que siguió a la terminación de los episodios bélicos de la Primera Guerra Mundial. Pero esa intensa agitación política abrió asimismo la vía para una intensa actividad estética y un aliento a las vanguardias artísticas, en un diálogo inaudito con prácticas estéticas emergentes en todo el dominio europeo. Peter Gay bosqueja con breves trazos una sintética y aguda reflexión histórica sobre las tensiones intelectuales y estéticas en el ámbito social de la República de Weimar, Peter Gay escribe:

2 En el presente texto, todas las citas de Benjamin están referidas a “Zur Kritik der Gewalt”. La página de origen será marcada solamente con su número entre paréntesis.

El periodo de noviembre de 1918 a 1924, con su revolución, guerra civil, ocupación extranjera, asesinato político, y una inflación fantástica, era el momento de la experimentación en las artes; el expresionismo dominaba la política tanto como la pintura o la escena [Gay, 2001: 120].

La contrastante y abrupta movilidad de las corrientes estéticas emergía de esta turbulencia política señalada por la violencia y las tentativas de restauración o de equilibrio, pero también respondía críticamente a las distintas fases y tensiones derivadas de esta turbulencia. Eran, en palabras de Benjamin, “tiempos de peligro” y reclamaban una asunción radical que desembocara en tentativas radicales de sustentación de la racionalidad. Pero esos tiempos de peligro exigían la creación de alternativas para la formulación de una filosofía de la historia que pudiera conferir a la palabra crítica unas inflexiones capaces de desbordar los límites de la visión kantiana. La reflexión sobre el arte condujo a Benjamin, en el contexto de urgencia política y de una atmósfera de confrontación, clausura y amenaza, a conjugar la exigencia de edificar una visión filosófica de la historia, con la elucidación del fermento de la imaginación social en la respuesta de los diversos movimientos políticos. Pero esta exigencia no era simplemente la de preservar el impulso del neokantismo para la construcción de una vertiente de la crítica de la razón histórica, sino también la de dar expresión filosófica al reclamo a edificar ante la exigencia crítica una sustentación de horizontes inéditos para el proceso social en los márgenes de una afirmación utópica no exenta de tonalidades teológicas.

La emergencia del régimen de violencia confronta abiertamente la reflexión sobre el fundamento de la razón histórica. Pone en juego la reflexión sobre una calidad al mismo tiempo constitutiva e inasible del orden jurídico y los alcances y fuerza de su vigencia; pero también pone en relieve su carácter instrumental confrontado a una faceta teleológica que conjuga el destino de

la violencia, el de quienes la ejercen, el de quienes quedan sometidos a ella. El carácter instrumental de la violencia hace patente las condiciones radicalmente asimétricas de la violencia, quien la ejerce y quien la surge, como acontecimiento o como régimen, como un rostro de la racionalidad eficiente –la violencia como cálculo, como integrada en una estrategia–, o bien la violencia surgida del derrumbe de la ley –la violencia generalizada–. Ninguno de estos rostros de la violencia cancela su asimetría constitutiva.

Sobre la noción instrumental de la violencia

La violencia siempre supone una acción sobre *otro*; sobre distintas facetas del vínculo con esa otredad, una voluntad de velo, extinción, cancelación de la relación con el otro, para, paradójicamente, conservarla como huella o como evidencia de identidad en el desenlace del reconocimiento. La violencia requiere visibilidad. La reclama como recurso para su eficiencia. Su despliegue al mismo tiempo espectacular y evidente, pero ambiguo. Su ambigüedad participa también de su eficiencia. No obstante, el régimen teleológico, la integración de las finalidades, parece exhibir una disyuntiva fundamental: o bien, se ejerce la violencia para garantizar el bien, el bienestar o el respeto como horizonte compartido, o bien, se ejerce la violencia para apuntalar un ejercicio de la exclusión, destinada a preservar el vínculo como subordinación, o a preservar las identidades del poder, la efigie de los vencedores a costa de la aniquilación o el exterminio del otro. Esta disyuntiva reclama una asimetría adicional: la que instauro el régimen de representación. Este principio inscribe una tensión irresoluble en el ejercicio de la violencia: instauro, en el seno mismo de la universalidad propia de lo colectivo una condición de excepcionalidad, una exterioridad en el ámbito mismo de la identidad de la colectividad, vinculada por la ficción jurídica de una equipara-

ción simétrica. Quien ejerce la violencia en la búsqueda del bien común asume la acción en nombre de la colectividad y confiere a su acción el sentido de universalidad inherente a todo régimen de legalidad. Se abre entonces una disyuntiva que pone a la luz las tensiones persistentes aunque desdibujadas entre el régimen jurídico del iusnaturalismo y el derecho positivo. Ambas, sostiene Benjamin, “se encuentran en el dogma fundamental: los fines justos [*gerechte Zwecke*] pueden ser alcanzados por medios legítimos [*berechtigte*], los medios legítimos [*berechtig-te*] pueden ser empleados al servicio de los fines justos [*gerechte Zwecke*]” (43).

El dogma fundamental involucra así una correspondencia estricta entre fines y justicia, y una alusión a la legitimidad de sus instrumentos. No obstante, no hay restricción alguna a que estos instrumentos sean, precisamente, la violencia. El silencio sobre la naturaleza de los fines arroja una sombra, asimismo, sobre la naturaleza de la justicia. Sobre esta sombra se edifica, así, todo derecho. La violencia aparece como una expresión particular de la fuerza inherente a la naturaleza de todo instrumento –la amplificación y la adecuación del uso de la fuerza–, una fuerza orientada por una finalidad que reclama un sentido y una valoración ética.

Benjamin asume los ecos de la interrogación hobbesiana sobre los umbrales del iusnaturalismo, que admite una condición instrumental de la violencia con la condición de que responda a un orden trascendental, expresado, de manera en apariencia paradójica, en la realización inmanente de la vida. Este régimen inmanente no elude la desigualdad, que sirve a los fines de la creación. Desde esta perspectiva, el iusnaturalismo supone abiertamente una disyuntiva teleológica en la comprensión de la violencia. Ésta, para encontrar su fundamento, no puede sino apelar constitutivamente a las apuestas de la visión de un “vitalismo teológico”. Las leyes de la creación aparecen como las garantes,

en última instancia, de la justeza de las leyes que rigen, impulsan y amparan la acción violenta de los sujetos. La naturaleza expresa, alegóricamente, las leyes insondables de la voluntad divina. Así, actuar de acuerdo a estas leyes es orientar los actos en concordancia con la justicia divina. La violencia expresa su propia condición legítima cuando se exhibe como la respuesta a una desigualdad ineludible como condición de la vida misma y de su preservación, una desigualdad legible en el designio teológico y una violencia igualmente consagrada en los signos de la voluntad divina. No obstante, el impulso humano, su posibilidad de responder a la elección deliberada del mal, de contravenir tanto el orden inmanente de la naturaleza, como su sentido trascendental, revela el significado aberrante, amenazante, del acto violento. Reclama así la instauración de una contractualidad, no menos derivada de una raíz teológica, destinada a sofocar la diseminación de la violencia hasta los linderos de lo admisible, hasta el límite de la extinción misma de la humano, de su negación radical del sentido teológico de la vida. La violencia adquiere, a la luz de esta contractualidad un sentido específico derivado de ella. La contractualidad, como fundamento del derecho positivo, reclama la afirmación de una “violencia en sí” capaz de someterse a los designios establecidos de la legalidad.

La legalidad contractual reclama la objetivación de la violencia, su transformación en objeto sometido al trabajo taxonómico. Se transforma en una calidad “reconocible” del acto en sí, y, por consiguiente, un sentido inherente a una acción específica. El carácter oscuro de esta objetivación está en juego en la reflexión sobre la violencia, en su esclarecimiento que supone una inversión específica del sentido. La violencia objetivada parece determinar la naturaleza de las acciones. Pero este sentido desborda la mera instrumentalidad en la medida en que su objeto es del orden meramente simbólico: identidades, vínculos, jerarquías, afecciones, sufrimientos. Así, la instrumentalidad de la violencia

supone, intrínsecamente, un fin que va más allá de la calidad inherentemente transformadora de toda acción. Un suplemento de la destrucción inherente al acto de creación. La violencia supone, ineludiblemente, a otro: su sometimiento, su subordinación, su exclusión, su degradación o su exterminio. Estos destinos del otro, suponen, asimismo, la génesis de una identidad propia y una calidad singular del vínculo. La violencia instaure vínculos patentes en los patrones de dependencia, de sometimiento, o bien, mediatos, simbólicos, con lo aniquilado, a través de los residuos, las ruinas, los documentos que subsisten en alusiones o trazos ensombrecidos por una destrucción parcial o absoluta.

Modalidades de la violencia y orden jurídico: naturaleza y ordenamiento normativo

Benjamin advierte en este juego de asimetrías, de operaciones de exclusión o de desarraigo, otra asimetría quizá más fundamental: la que separa a la ley y a la justicia. La ley remite de manera intrínseca al hacer: busca determinar la fuente, el desarrollo y el desenlace de las acciones. Es en sí misma violencia, pero la naturaleza de la violencia queda salvaguardada por un el juicio que confiere un sentido trascendental a la acción, le otorga una finalidad y ésta involucra el destino de todos. La ley no escapa a la aprehensión de lo contingente de su validez, de sus límites, de su precariedad. La ley debe contemplar aquello —el acontecimiento— que le es inenunciable, que está imposibilitada para decir. Debe nombrar lo que carece de existencia, lo que, incluso, desborda lo imaginable. Porque eso que está más allá de ella, la cancela. La ley se pretende, como todo principio universal, absoluto, renuente a admitir toda negatividad, todo límite que, de manera ineludible, señala a una exterioridad que la cancela, que la anula, que responde a su fuerza y, eventualmente, la contrarresta o la suprime.

Benjamin parte de una fase de la experiencia que supone un proceso previo, oscuro: la aprehensión de un acto como violento, y la objetivación de este sentido como propio del acto mismo. La aparición de la violencia como objeto, como instrumento, marca también la invención fantasmal de una racionalidad propia del acto violento, su uso, su destino para la consecución de un fin. La concepción instrumental de la violencia concebida así, como sometida a la estructura de sentido que articula medio con finalidad, deriva de una construcción analítica. Una supone a la otra. Están vinculadas por una relación de necesidad. El momento de vértigo es aquel en el que la violencia se objetiva, se transforma en “algo” y se inscribe en la dimensión instrumental de los procesos sociales. Esta instrumentalidad supone enteramente lo político. Su único destino es la creación de una calidad específica de un vínculo con el otro y de un régimen de identidades. Es la creación de asimetría conducida al sometimiento y del marco de las identidades que le confiere un sentido duradero, histórico. Es esta capacidad del acto violento para la creación de identidades duraderas lo que lo inscribe íntimamente en el dominio del derecho, lo que lo confronta de manera irreconciliable con la justicia.

La asimetría de identidades y de vínculo engendrada por el acto violento se finca en el dominio de la experiencia, señala y significa la percepción y la aprehensión del mundo, de los otros. Da a los vínculos humanos un sentido objetual, hace emerger en el horizonte un valor específico: el del dominio mismo, el sentido reflexivo de la potencia propia expresada en la ampliación indeterminada del mundo comprendido como ámbito de apropiación. Dominar se convierte en un valor que impregna el mundo, le da sentido. El sujeto se enaltece de manera vicaria. Toma su satisfacción de la capacidad de la violencia misma para doblegar al otro. La violencia crea al otro, como crea a quien la ejerce. La contraparte que confirma el enaltecimiento de quien usa la violencia

es la marca degradante en la experiencia del otro: ser dominado se experimenta como abatimiento moral. Benjamin subraya el carácter esencial y perturbador de la violencia: ésta sufre una doble investidura. Se convierte en objeto pero también en sujeto. Cobra una capacidad imaginaria de crear por sí misma: transformada en instrumento asume la racionalidad instrumental, transformada en entidad dotada de la capacidad de creación simbólica involucra una razón moral. Proyecta la racionalidad instrumental sobre la razón moral, transfigura radicalmente la comprensión del vínculo colectivo. De ahí el sentido agobiante, ubicuo, atemorizante del régimen de la violencia. La vacuidad de su mundo argumental y, sin embargo, su plena capacidad para afectar y trastocar la experiencia propia y el dominio de lo moral. Transformada en “instrumento moral” la violencia alienta también un alcance teleológico: la legalidad como garantía de la equiparación moral de los sujetos, como realización aberrante pero definitiva del bien. Esta conjugación entre equiparación moral entre sujetos –la validez general del derecho aparece como evidencia de la equiparación moral: todos los sujetos están sometidos a la ley, por oscura y tiránica que ésta sea– y consagración suprema, celebración del bien, cobra un nombre equívoco: justicia. La realización de lo moral en el orden jurídico encubre la asimetría de la violencia. La generalidad la vela con la fuerza de la ilusión futura: el bien que advendrá o, en el mejor de los casos, la cancelación del mal que germina ya en los intersticios de la legalidad.

La violencia reclama, como respuesta natural, la violencia. El iusnaturalismo reconoce en el acto violento la instauración de un universo clausurado, de una confrontación cuyo impulso recíproco no tiene otro desenlace que la esclavitud o la aniquilación de alguno o algunos de quienes se enfrentan. En el primer caso, la esclavitud preserva la esfera de la violencia, le impone sus propias inflexiones, la somete a la exigencia de una diversificación y a un juego

perpetuo de estrategias: de la resistencia a la venganza, de la servidumbre al exterminio. El exterminio suspende momentáneamente el ciclo de la violencia, disipa momentáneamente su visibilidad, introduce la serenidad ficticia de la supremacía de alguno. Engendra, sin embargo, una violencia larvada; la de los otros. La finalidad de la violencia define los tiempos y la historia de esa confrontación. Hobbes había advertido una sola posibilidad de cancelación del ciclo especular de la violencia: la intervención de un “actor” radicalmente asimétrico, otro, irreductible a la racionalidad surgida de la interacción especular de la violencia: el Estado, el otro, la contractualidad como el signo de esa potencia extraña, otra, que disipa la violencia con otra, de otra naturaleza, la de una ley general. Esta ley general no suprime la violencia sino que la instaura según otra teleología. Esta teleología es reflexiva: la violencia engendrada y posibilitada por la ley está destinada a la preservación de la ley misma. Pero al mismo tiempo cobra un sentido específico de orden moral, jurídico. Para Benjamin la crítica de la violencia remite al reconocimiento y crítica de esta disyuntiva teleológica: la que confronta las finalidades naturales y las finalidades morales. Induce una fractura en la esfera teológica de las finalidades. Pero, sin duda, son éstas últimas las que revelan la faceta más oscura del régimen jurídico y sus alcances políticos en la modernidad. Mientras que las finalidades de la naturaleza exhiben abiertamente su sustento teológico, las finalidades morales derivan la noción de justicia del régimen estricto de lo humano.

La ficción de una voluntad y un bienestar general, una suspensión general del sufrimiento acarreada y sustentada por la esfera especular de la violencia, acompañan esta expropiación y transfiguración de la violencia. La entidad garante, y, por consiguiente, otra –no hay garantía que no comprometa esa intervención de otro más allá de la ley y que la acoge como instrumento, la valora, la juzga, define su adecuación o no–: el Estado. El Estado aparece como una

figura solamente moral y, por consiguiente, imposible de aprehender y delimitar sino por sus efectos, sus encarnaciones institucionales. El Estado como tal es engendrado por una donación inquietante, puramente simbólica: los sujetos renuncian al ejercicio de la violencia y otorgan esa capacidad a una instancia radicalmente otra. La constituyen a partir de esa donación. Figuración espectral, ogro gestor de la equiparación colectiva, fruto de la imaginación eficiente de una integridad de los sujetos, en cuerpo colectivo se articula sometido a esa efigie fantasmal pero eficiente, incluso brutal, que es el Leviatán. Weber cristaliza en un régimen de acción y un axioma jurídico esa figura espectral del Estado. No una supresión de la violencia sino su ejercicio legítimo derivado de un centro imaginario, referido a una entelequia capaz de salvaguardar la identidad social, y encarnado en una institución: la encargada del ejercicio del derecho. La visión weberiana subraya esa emanación central de la violencia jurídica con una metáfora económica: el monopolio. Una violencia focal ejercida de la ley acompañada de la violencia surgida de la ley misma. Es la preservación de la condición focal del ejercicio de la violencia, y la primacía de ese agente espectral, de ese sujeto “general” que ostenta la efigie de la totalidad social, lo que sustenta la violencia.

Violencia: teleología e instrumentalidad

El sentido teleológico del acto violento y su carácter central, focal, trastocan radicalmente el sentido, el sustento, el ejercicio y la expresión de la violencia. Pero es esta misma teleología la que acentúa la calidad instrumental atribuida al acto violento. Suscita la interrogación por la adecuación. La exigencia inapelable sobre la eficacia como condición del ejercicio político y los vínculos de poder define los juicios sobre la violencia. La ficción que hace de la violencia un

instrumento acentúa el enigma de su necesidad y de su adecuación; la pregunta sobre la posibilidad de instrumentos no violentos para fines equiparables. El uso de la violencia supone una racionalidad que presupone un juicio sobre la adecuación entre medios violentos para fines justos, pero suspende el juicio de necesidad. Deja abierta la incertidumbre sobre otras vías para la justicia y, más aún, sobre la noción misma de justicia. No obstante, la incertidumbre sobre la noción de justicia y sobre el destino equívoco del acto violento conlleva ineludiblemente el carácter reflexivo del juicio de adecuación. Privado de su proyección futura, la teleología trastoca los tiempos de la finalidad. Ésta se ilumina sólo como un juicio formulado hacia el pasado. Pierde su raíz ética. Involucra irrelevancia ética de la justicia, la imposibilidad de su correspondencia, de su intimidad. Revela la vacuidad del vínculo entre ética y justicia y, sin embargo, hace patente que el imperativo ético no puede asumirse sin instaurar en el horizonte el sentido de lo justo.

Esta tensión es insostenible y, sin embargo, participa de manera plena, sustantiva, en la comprensión y el ejercicio de la violencia. Y tal relación ilumina asimismo el sentido ético de la acción. Éste no se orienta hacia el bien o el mal, tampoco se edifica a partir del deseo –aunque lo supone, fatalmente– sino de un anhelo de justicia. El anhelo de justicia ilumina a su vez los márgenes y las zonas imaginarias extrínsecas al deseo, al margen de su potencia estructurante. El anhelo carece de la fuerza imperativa, inescapable, del deseo. Carece también de los fervores religiosos de la utopía. El anhelo participa de la corroboración de la perversión proyectada hacia el futuro, pero ajena a los juicios sobre el futuro mismo. No es un “deseo debilitado” o una creencia vacilante sino un querer marcado y atenuado por la negación, por la convicción del carácter ilusorio que tiñe la expectativa de un acontecer marcado por la imposibilidad, por la lejanía, incluso por la sombra siempre amenazante del ideal. Así, el an-

helo de justicia conlleva esta vaga certidumbre en su “imposible posibilidad”. El anhelo de justicia acrecienta la fuerza perturbadora de este oxímoron de lo potencial –la imposible posibilidad– al asumir, radicalmente, la oscuridad, lo intangible de los actos capaces de realizar la justicia.

Benjamin advierte del desafío surgido del destino teleológico de la violencia, la justicia define y califica la violencia pero lo hace desde esta imposibilidad de aprehensión, de este desaliento de la certeza.

Pero la violencia lleva a su límite la reflexión sobre la instrumentalidad: no opera sobre la materia, no produce objetos tangibles o mercancías. Supone una “instrumentalidad pura”, definida por su capacidad de incidir puramente sobre las identidades, sobre el sentido de la acción, sobre la experiencia y el sentido del mundo; esto es, sobre el orden moral. Al incidir sobre el régimen simbólico y las diferentes expresiones de la identidad y la orientación de la acción revela su relación intrínseca con el derecho. Benjamin no puede dejar de invocar tácitamente en su reflexión las preocupaciones sobre el sentido y la comprensión de la técnica subrayadas con matices dramáticos en el surgimiento del nazismo. La equiparación de la instrumentalidad de la violencia y la transformación de ésta a la luz de la intervención técnica abre dos vías concurrentes pero autónomas: la contribución de la técnica a la objetivación y ampliación del dominio de la violencia y, al mismo tiempo, la violencia como técnica, como medio, para lograr eficientemente un fin específico. En el caso de la ley se advierte ya un trayecto sombrío de la reflexión: el uso de la violencia como forma de la justicia, pero también como instauración de un régimen de poder.

Modalidades de la violencia y las condiciones de su historicidad: ante la huelga general y la guerra

La comprensión de esta finalidad jurídica requiere la atribución de un sentido a la relación entre el enunciado jurídico y el desarrollo de la acción. Se trata de una significación irreductible a una regla o un código, una aprehensión singular cuyo peso, sin embargo, cobra un peso jurídico definitivo, pero reclama, para ello, una condición, el olvido o la negación de la singularidad significada. La legitimidad emerge de esta negación de la singularidad del acto. Es esa la condición que hace posible nombrar la adecuación reconocible entre un acto y el régimen jurídico vigente. No obstante, es la condición de legitimidad la que, negativamente, da su identidad al acto violento y lo enfrenta al horizonte teleológico de la justicia. Si, como afirma Benjamin, el iusnaturalismo busca alcanzar mediante la violencia, legítimamente, fines justos, es preciso advertir que esta violencia, tanto con la legitimidad que deriva de orientar los actos, justamente, en sentido de la naturaleza entendida como la realización del plan divino, tiene un sentido tan radical que, en el derecho positivo que pone la violencia al servicio de fines justos, asume una potencial paradoja: el sentido histórico, tanto del sentido de la violencia como de la caracterización de los fines. Así, el iusnaturalismo se enfrenta, radicalmente, al acontecer del devenir vital, que obedece a una primacía del acontecer cuyos resortes se encuentran siempre más allá de lo presente. Su fundamento se encuentra en el dominio de una voluntad que escapa a la aprehensión general de los hombres y reclama, por consiguiente, una casuística incesante y un trayecto de iluminación. Por el contrario, el derecho positivo, al objetivar la violencia, es capaz de edificar su taxonomía. Reconoce así diversas modalidades de violencia. Abre así la vía para la clasificación jurídica de los actos que rechazan la adecuación al orden

jurídico. La taxonomía edificada por el derecho positivo, en la mirada benjaminiana no puede, sin embargo, desembarazarse de una reflexividad necesaria: asumir su propio ejercicio como una modalidad de la violencia misma. De ahí una diferencia constitutiva en la taxonomía de la violencia, derivada de su alianza íntima con el poder: la noción perturbadora de violencia legítima define así una composición de una constelación de violencias amparadas en el juicio de legitimidad: privilegiadamente aquella inherente a la implantación de un dominio jurídico específico, derivado de una lucha de poder; otra, la violencia policíaca o militar sustentada en la ley misma para la defensa de la propia ley, otra, la alentada por las zonas de silencio o ambigüedad de los ordenamientos normativos, o aquella ejercida institucionalmente sobre los ámbitos de acción surgidos en los intersticios del régimen de derecho; el amparo de la legitimidad se amplía también a la violencia militar. Aparece también otra, quizá más sutil, la engendrada por la violencia surgida de arbitrariedad ineludible engendrada por la aplicación de la ley misma.

Estas modalidades diferenciadas de la violencia legítima cobran una relevancia política, cuyas consecuencias son el objeto de la reflexión crítica. La crítica de esta distinción debe tener un concepto eje: el valor. El valor exhibe una exterioridad al derecho.

La violencia del ejercicio de la ley por la condición arbitraria –no hay ley que rija la aplicación de la ley– de su aplicación, reclama para su invisibilidad un efecto suplementario: la autoridad, que asume así un lugar de fundamento para la certeza, la credibilidad y la validez de la interpretación y la aplicación jurídicas. La autoridad, definida y determinada por la ley misma, suspende la evidencia de la arbitrariedad de la interpretación. Más aún, las leyes sustentadas por las finalidades naturales –cuya universalidad deriva de la validez irres-

tricta de las determinaciones enigmáticas e intempestivas de la naturaleza— y aquellas apuntaladas en los fines jurídicos asumen modalidades de interpretación distinta. Las primeras responden a situaciones de confrontación individual, las segundas a una pretensión de universalidad; ésta, a su vez, deriva de la validez general de su caracterización histórica, de su relevancia simbólica, Cada una de ellas supone fuerzas normativas diferentes, y, por consecuencia, cada una de ellas reclama, para suspender la visibilidad de su propia violencia, formas contrastantes de autoridad. Una deriva de un presupuesto teológico de una investidura iniciática de la fuerza divina en quien ejerce el derecho, la otra de recursos pragmáticos y argumentativos para sustentar la validez autónoma de la ley en sí. Pero frente al derecho positivo, el ejercicio del derecho natural es una afrenta, una violación. La confrontación entre las modalidades de violencia pone a la violencia orientada a fines naturales en condiciones de extrañeza respecto del derecho positivo. Esa tensión se preserva pero desemboca en un ejercicio violento ejercido desde el derecho positivo sobre un derecho natural destinada a afrontar la singularidad de las situaciones vitales. Así, la universalidad del derecho positivo impone un olvido de la singularidad de los sujetos: al actuar sobre el sujeto, concebido en sí mismo como expresión de la universalidad, salvaguarda no al sujeto sino al derecho mismo. La finalidad conservadora del derecho no es la vida sino el derecho mismo. Así, la singularidad de la violencia individual se torna amenazante aun cuando se sitúe en los marcos normativos del derecho positivo y esté amparada por éste. Esta singularidad deriva del hecho de que la violencia surge de una acción en una situación jurídica específica. La noción de situación jurídica asume así toda su fuerza contradictoria: cada situación es singular, rechaza la universalidad. La relevancia de la situación jurídica para la comprensión de la violencia, para Benjamin, ilumina el sentido de la huelga. Definida y amparada en la norma jurídica, la huelga emerge en una situación específica pero los alcances de su

acción desbordan esa situación, se proyectan sobre la noción misma de trabajo, señalan la condición general de los trabajadores. Su violencia cambia de signo: su acción jurídicamente válida se transfigura en violencia no legítima.

Más aún, a diferencia del delito, que confronta en su origen el régimen jurídico, la huelga general revela que, por su alcance universalizante, puede fundar o modificar el sentido y la aplicación de la norma jurídica misma e implantarlas como un marco regulador duradero. Su alcance es la revocación del derecho y su transformación. Conlleva así una posibilidad de instaurar una juridicidad extraña, singular, desde una instancia extraña al monopolio estatal de la violencia jurídica.

Esta condición de un acto violento, amparado en un marco jurídico pero acotado a una situación jurídica singular, le permite a Benjamin una equiparación iluminadora entre la huelga y el acto de guerra. Ambos derivados de una consideración plenamente jurídica, sometidos al marco de una situación singular, pero cuya violencia acarrea la realización de una potencia específica del acto violento: la creación de derecho. Tanto la huelga como la guerra culminan en un acto de creación singular de derecho, capaz de desmentir o revocar el marco jurídico vigente. Se ilumina la naturaleza del acto de instauración de la ley: ésta deriva de un acto de guerra, de una violencia previa que culmina al instaurar la celebración, el ceremonial, de un nuevo orden jurídico. La paz, en apariencia inherente al régimen jurídico, revela su génesis: el acto de destrucción jurídica implícito en la guerra o potencialmente derivado de la huelga. Así, Benjamin advierte que existe “implícito en toda violencia un carácter de creación jurídica” (49).

El alcance potencial de todo acto violento es iluminar la posibilidad de un orden jurídico otro. Ambas, huelga y guerra, derivadas del marco jurídico del Estado, llevan a cabo un acto violento al mismo tiempo singularizado por la si-

tuación en la que ocurren, pero destinado a trastocar el orden jurídico y a fundar una nueva juridicidad. Una diferencia crucial entre ambas: mientras la huelga amenaza quebrantar el régimen del Estado, la guerra busca consolidarlo. Eso revela la fuerza decisiva y contradictoria del militarismo cuya potencia radical es, en defensa del Estado, cancelar su identidad y su propia fuerza jurídica. Ambas iluminan una faceta radical del derecho: su origen deriva de la violencia surgida de situaciones singulares, acotadas por el marco jurídico mismo como figuras de su propia exterioridad, su eclipse excepcional: la ley formula su propio límite, las condiciones de su propia extinción. Esa formulación engendra la violencia que es al mismo tiempo, extraña y legítima, inabarcable e intrínseca a su propia naturaleza. Pero la huelga y la guerra revelan otra faceta de la violencia: tanto la huelga general como la guerra emergen de un impulso inicial, son violencias conservadoras del derecho; pero esta conservación mina la validez del derecho mismo hasta socavar radicalmente su fundamento. Orillan a otra juridicidad.

Modalidades exorbitantes e indeterminadas de la violencia: de la policía a la mentira

La violencia aparece así vinculada necesariamente con el régimen jurídico que convoca y suscita incontables modalidades de la violencia. No obstante, cada una de estas modalidades es irreductible a las otras. Incluso las modalidades de la violencia se confrontan y establecen entre sí conjugaciones y discordias que derivan en nuevas tensiones y condiciones diferenciales para su reconocimiento y su sentido, sobre su mayor o menor derivación, determinación, o simplemente afinidad con los ordenamientos jurídicos. Es en esta interrogación sobre las formas divergentes de la violencia como se ahonda en Benjamin la separación entre justicia y legalidad. Introduce la imagen de una violencia en correspondencia con el destino [schicksalmäßiger Gewalt] cuyos medios y fines serían

ajenos a los de otras violencias amparadas por las certezas y fundamentos del régimen jurídico. La modalidad de la violencia que deriva de la fuerza del destino disipa el sentido objetual de la violencia, le devuelve plenamente su fuerza simbólica y el sentido instrumental se desvanece hasta el punto de disipar, incluso, su presencia, su visibilidad ordinaria. Las inflexiones de la mirada sobre la violencia sostenida por Benjamin toman una fisonomía propia al admitir la intervención del tiempo histórico y mítico del destino. Esta intervención de una historicidad dual –mito e historia– en la reflexión sobre la violencia no sólo ilumina calidades de la violencia que quebrantan los fundamentos de ésta como medio, sino que conmueve toda noción de legitimidad. A partir de esta interrogación, la legitimidad de los medios revela facetas contrastantes, zonas de profunda oscuridad. No sólo cada uno de sus términos se encuentra sometido a una tensión y una extrañeza fundamental, sino privado de la congruencia surgida del mutuo apuntalamiento de los términos. Se hace patente que la noción de legitimidad no está determinada por la noción de medios, sino que, incluso, no tiene una relación constitutiva con la idea de fines.

La modalidad de la violencia destinada a conservar la ley multiplica las modalidades de la violencia: a la violencia tangible, visible, evidente, añade una violencia del orden de la promesa: explícita, reconocible, atestiguable: la intimidación. Pero, acaso, una violencia no menos efectiva surge de la ausencia de signos expresos, construida por alusiones o memorias, por el peso de vagas experiencias; es una violencia difusa, insustancial, ubicua: la amenaza. Benjamin subraya la diferencia entre ambas. La amenaza cobra toda su intensidad de su indeterminación. No dirigida a nadie, no referida a ningún acto expreso incorpora no sólo el perfil establecido de todo acto caracterizado jurídicamente, sino todo el espectro de su realización posible. Su indeterminación y su eficacia perentoria cobran la imagen de la violencia que surge del destino. Como éste

cuyo cumplimiento es incierto, cuyos tiempos son evanescentes, la amenaza suscita la extraña fantasía, el deseo de escapar de él. La intimidación, por el contrario, tiene foco, precisión. Implica una definición y una condición expresa, nombrable, señalable en su tiempo y, en sus alcances, en su magnitud. De ahí la fuerza de la taxonomía de las penas: induce la calculabilidad del propio sufrimiento, la vastedad y la fuerza del castigo, su brutalidad, su vocación devastadora. Pero acaso esta amenaza alcanza su paroxismo y su límite absurdo en el ejercicio de la pena de muerte. Ésta señala los límites de la amenaza. Ley y destino: la pena de muerte. Crítica de la pena de muerte como crítica de la violencia que fundamenta la ley y cuyo foco decisivo es el destino. El ordenamiento jurídico, en última instancia, al formular la posibilidad de “dar la muerte” se atribuye un valor particular que lo equipara con la divinidad. Hay algo de desproporcionado en la ley que “da la muerte”. No responde a ninguna autoridad, ni humana ni divina. La ley que “da la muerte” expresa la asimetría de la violencia. Asume por sí misma el verdadero poder de fundar, de instaurar la ley. Es esa quizá una de las prerrogativas atroces de la fuerza al mismo tiempo autónoma e instrumental de los aparatos policíaco y militar.

Quizá, una de las reflexiones más inquietantes de Benjamin se refiere al lugar de la policía como instancia que realiza tanto la fuerza de instauración de la ley, como la fuerza de conservación de la ley, ambas presentes en cada acción policíaca. El poder policíaco asume así una fuerza dual: por una parte, hacer cumplir la ley, pero para responder a las condiciones y situaciones singulares, a las respuestas individuales de cada acto, invoca un poder adicional, una capacidad suplementaria para instaurar sus propias leyes y llevarlas a cabo. Para lograr el sometimiento de los hombres a la ley, la acción policíaca no tiene sino la posibilidad de instaurar un poder autónomo para establecer por sí mismo los recursos para hacer cumplir tales, tanto sus propios fines autónomos como

aquellos que derivan de la institución jurídica que sustenta su autoridad en última instancia. Más aún, el acto policíaco participa así de una lógica propia, circunscrita, autónoma de instauración de una ley particular en virtud de la defensa y la conservación de una ley de validez general. En la policía se ha suprimido la división entre ambos poderes. El poder de fundación está totalmente orientado a consolidar una instrumentalidad propia de la violencia. Esta confrontación entre instauración y conservación de las leyes ilumina ya también la fuerza diferencial de distintas regulaciones. La creación policíaca no instaure leyes generales sino solamente aquellas destinadas a amparar la eficacia de su acción local específica. Así, para Benjamin, no funda leyes sino decretos. No obstante, esos decretos y esas leyes locales son extraños al orden jurídico. Son, acaso, su suplemento: los fines de la policía son distintos a los fines de la ley. Son diferentes y exorbitantes. Pero pueden llegar a ser incluso antagónicos, extraños a toda invocación de justicia. La policía señala el límite de la eficiencia y de la capacidad del Estado para el cumplimiento de sus fines. Mientras que el derecho supone una acción deliberada y, con ello, la puesta en juego de un acto de libertad, de autonomía, una determinación metafísica de la razón, la policía aparece privada, como instancia instrumental del régimen jurídico, de toda autonomía. Instrumento y agente capaz de instaurar por sí mismo un juego regulador propio, un dispositivo de acción autodeterminado, éste no puede sino responder a las situaciones, circunstancias y desenlaces enmarcados en el régimen jurídico. Su poder no emana de sí mismo, pero es ajeno a la lógica y a las condiciones del marco jurídico que le dan origen, tiene una consistencia espectral, es decir, inaprehensible, difusa, ubicua. Emerge de esta tensión al mismo tiempo ineludible e irreductible entre las dos fuerzas heterogéneas e irreductibles en juego, pero también de sus dependencias. Estas dependencias definen la intensidad y la modalidad de la violencia: el poder de la policía es menos destructivo, dice Benjamin, ahí donde encarna el poder

soberano: legislativo y ejecutivo, se funde con ellos, somete enteramente su capacidad a las prescripciones del orden jurídico. No obstante, la capacidad propia de instauración jurídica de la policía se preserva intacta, está en juego a pesar de esta aparente subordinación, de esta condescendencia plena de lo policíaco a las finalidades de lo jurídico. Así, encarnación, testimonia la máxima degeneración posible de la violencia que se expresa en este simulacro mimético que conjuga y confunde el régimen policíaco y el orden jurídico.

Sin embargo, sostiene Benjamin, hay modalidades de la violencia que escapan a este régimen instrumental de lo jurídico. Lo hacen por dos vías que revela los límites de lo jurídico: actos que se inscriben en los propios intersticios del derecho, en lo que éste ignora o silencia; y aquellos que exhiben la extenuación y la relevancia restringida de la concepción instrumental, cuando la violencia abandona su calidad de medio y asume su sentido propio. Estas modalidades de la violencia extrínsecas a la derivación jurídica de la violencia iluminan, por otra parte, un sentido constitutivo pero enigmático de la justicia. El que se revela cuando ésta se sustrae a los dos poderes reconocibles: fundar o conservar la ley.

Los intersticios del derecho albergan modalidades de la violencia patentes pero que escapan a sus alcances reguladores, aun cuando participan plenamente de las estrategias de poder. La mentira y el engaño son modalidades de la violencia, actos inciertos que, sin embargo, impregnan de manera abierta o tácita el vínculo cotidiano y engendran en él conflictos y tensiones de una relevancia indeterminada. Esta violencia escapa ordinariamente a la punición jurídica. Revela los tiempos mediatos de la violencia jurídica, e inherentes a su forma instrumental: la mentira no se persigue sino en ciertas circunstancias en que se conjuga con la posible o real aparición de otra violencia posterior propiamente

reconocida en el dominio del derecho. La violencia de la mentira, imperceptible o desdeñable, adquiere relevancia sólo como anticipación o desencadenante de otra violencia, ella sí, sometida a la fuerza instrumental del derecho. Así, la punición del engaño no es nunca por la violencia en sí de éste, ni por el rechazo de su desdén al orden moral, sino por sus posibles consecuencias en el dominio de la violencia. Este desplazamiento del derecho, para Benjamin, exhibe la degradación del derecho, su propensión a volverse hacia estas violencias inadvertidas, extrañas, estos enrarecimientos de la palabra y de la vida, por lo que potencialmente pueden engendrar. El ejercicio jurídico como puesta en acto del miedo. La punición de la mentira, advierte Benjamin, se da, menos por el carácter moral de ésta, que por el temor a la violencia que puede despertar en quien la sufre. Se advierte entonces un oscurecimiento de la pretensión de justicia acarreado por el miedo, la justicia se abandona en aras de la tentativa de contrarrestar otra violencia capaz de quebrantar la fortaleza del derecho mismo.

Pero otra modalidad de la violencia, cuyos alcances son patentemente más relevantes y cuyo sentido político es cardinal, surge con la representación de aquella violencia que es, por sí misma y potencialmente, capaz de quebrantar el régimen vigente e instaurar una nueva legalidad. Esta capacidad exhibida como potencia es en sí misma amenazante. Bajo el peso de la amenaza del propio derrumbe, el régimen de derecho busca conjurar ese peligro inscribiendo en su propio universo la caracterización de esa extrañeza potencial, la figuración de la amenaza. Instrumenta así una respuesta ante el acontecimiento que, constitutivamente, escapa a su posibilidad de representación, abate o anula su fuerza y lo derrumba. Busca instaurar en su propio universo la cifra de aquello que escapa a su palabra y a sus enunciados, a sus juicios y a sus interpretaciones.

Benjamin aborda entonces, tomando como eje crucial los múltiples senti-

dos de la violencia, dos temas relevantes para ese momento histórico en el que emergen disyuntivas históricas radicales: el ascenso del fascismo y la amenaza de guerra, y el ascenso de los movimientos obreros, su organización y la promesa de revolución. El movimiento organizado de los trabajadores aparece así, en este momento de peligro, capaz de ejercer una violencia contra el Estado de magnitud equiparable con la guerra. Las organizaciones obreras surgen como una fuerza capaz de ejercer una modalidad extraña de violencia; la que surge de la inmovilidad deliberada de la propia fuerza de trabajo derivada de la organización, jurídicamente sustentada, de los trabajadores.

El derecho de huelga parecería simplemente consagrar en el derecho positivo una libertad consagrada no sólo en el derecho natural, sino en la lógica propia de la modernidad: la posibilidad de vender o no, a voluntad, la propia fuerza de trabajo. Lo que amenaza no es el ejercicio individual de esa capacidad sino la posibilidad de los obreros organizados de paralizar, por una sola decisión y un acto colectivo, el funcionamiento de un sector productivo, ocasionando el colapso económico del sistema. Así, el derecho, apuntalado en la forma organizativa del Estado, se enfrenta a una condición propia: consagra un derecho individual y sostiene el derecho colectivo y su capacidad para ejercer autónomamente el poder que se despliega como amenaza potencial de toda la esfera del derecho. Otorga la sanción jurídica al ejercicio de una violencia autónoma no sólo extraña al Estado, sino potencialmente destructora de sus fundamentos jurídicos. Quebranta así la condición determinante del ejercicio monopólico de la violencia legítima por parte del Estado. Instauro una bipolaridad que anuncia la posibilidad de una multipolaridad. En efecto, como sostiene Benjamin, el derecho de huelga contradice los intereses del Estado. Es tolerado por su efecto de “postergación” de la violencia posible, desencadenada por la opresión, jurídicamente sostenida con todos los recursos de la violencia

conservadora, sobre los trabajadores. Esta condición al mismo tiempo interna y externa de la huelga, respecto de la esfera de la violencia legítima o de la violencia tolerada, según el ejercicio monopólico de la violencia. Sancionada por el derecho, pero extraña a su lógica y al presupuesto de la violencia monopólica, la huelga asume una razón propia y responde a ella. Como expresa Benjamin, la huelga puede ser entonces considerada como un medio puro, un instrumento forjado en los presupuestos constitutivos de esta razón propia del trabajo, para pugnar por una transformación radical de la práctica laboral misma.

La escritura de Benjamin incorpora aquí la invocación a la reflexión de Sorel sobre el modo de violencia desplegado en las distintas ocasiones y procesos dinámicos de la huelga. Benjamin recoge aquí un dualismo iluminador: por una parte, asume el carácter conservador de ciertas estrategias de huelga –la huelga general política–, destinadas a preservar el entorno laboral, su fundamento jurídico y su participación integral en la forma del Estado; de ahí su carácter propiamente conservador: transforma la situación de las fuerzas políticas, mientras preserva la plena autoridad del régimen jurídico que las niega; y, por otra parte, Benjamin asume la posibilidad de llevar la violencia de la huelga hasta el quebrantamiento radical de la base jurídica, política y económica del Estado –la huelga general revolucionaria–. Da lugar a un derecho intolerable jurídicamente: el de derrumbar el orden jurídico existente, el de invalidar en su fundamento la razón jurídica que le dio cabida. La huelga general revolucionaria revela una característica negativa respecto de otras modalidades de la violencia: la ausencia de vocación tanto por la instauración de un orden jurídico, como por su preservación. Se inscribe en este dominio intersticial entre las formas de poder. Un poder que no emerge de suelo jurídico previo pero que tampoco apunta a un futuro conformado según lógica jurídica alguna.

Tanto la violencia del mentir, como la que supone el surgimiento de la huelga general revolucionaria, iluminan con luces radicalmente distintas las calidades irreductibles de modalidades de la violencia surgidas en los intersticios, los vacíos y los territorios extrínsecos al dominio jurídico, sin negar su íntima relación, constitutiva, con la forma de la ley y su implantación en el proceso político. Estas modalidades intersticiales contradicen así el dogma fundamental del orden jurídico: fines justos pueden ser alcanzados por medios legítimos. Despliegan una violencia extraña a la legitimidad de los medios y plantean frontalmente facetas enigmáticas de la justicia: su sentido irreductible a cualquier ordenamiento jurídico.

Destino, mito y divinidad: inflexiones alegóricas de la violencia, poder y purificación

Benjamin ha subrayado este carácter singular de la justicia: es una aprehensión del acto en sí mismo, en su singularidad y como acontecer. No hay criterios generales de justicia, en la medida en que la justicia deriva a un tiempo de la condición radicalmente histórica de cada acto y de su radical acontecer. Cancela, por consiguiente, cualquier pretensión de universal y, con ello, el derecho que no puede sino hacer de esta universalidad su sustento necesario. De ahí, el planteamiento radical de Benjamin y su concepción propia de justicia. Esta calidad singular de la justicia acentúa su aporía fundamental: los medios legítimos, en la medida que responden a las condiciones de generalidad –e incluso a las pretensiones de universalidad– del orden jurídico, estarán siempre en contradicción con fines justos. Por otra parte, la justicia en su singularidad revela un modo radicalmente otro de la violencia que trastoca sin alternativas todo esquematismo instrumental. Esa violencia, sostendrá Benjamin, no será

sino esa violencia otra –no instrumental, no diferida, no calculada ni derivada de esquema lógico previo, tampoco legítima ni ilegítima–. La justicia aparece así como el correlato de las modalidades intersticiales de violencia ajena a toda exigencia de instrumentalidad, privada de tiempo –de postergaciones, de promesas, de trayectos preestablecidos, de procedimientos generales–. Así, Benjamin hace patente el fundamento teológico de la justicia: “... no es la razón quien decide sobre la legitimidad [*Berechtigung*] de los medios, ni sobre la justicia [*Berechtigkeit*] de los fines, sino, sobre aquella, es la violencia orientada a un destino, y sobre ésta, Dios” (59).

La noción de justicia no puede derivar sino de la condición inherente al sentido del acontecer: solamente se puede actuar en respuesta al sentido estricto del acontecer desde la posibilidad de asumir la acción divina como la única que puede responder en estricta correspondencia con el acontecimiento. Así, Benjamin se enfrenta a la idea de que los fines justos derivan de manera inherente del derecho. Para Benjamin, por el contrario, la justicia no puede responder sino a un acto en su situación, “lo que es justo en una situación no lo es en otra, a pesar de toda semejanza posible”. La justicia es radicalmente ajena a toda condición de universalidad.

Pero esta extrañeza de la justicia ante la exigencia de la universalidad jurídica la sitúa también más allá de los fines. Extraña a toda finalidad, la justicia como significado de la acción divina como respuesta al acontecer humano, no se inscribe en ningún trayecto hacia futuro alguno. Se sitúa fuera del tiempo. Es la síntesis absoluta, pura, de todo pasado y todo futuro. No asume ningún horizonte, porque en ella se expresan todos los horizontes. El vínculo de la acción justa con la divinidad no es sino un modo de inscribirse de la divinidad en el horizonte de lo humano. Benjamin acude, para el esclarecimiento de la

violencia no instrumental, a aquella desencadenada por una afección radical: la cólera. La relación de la violencia con la cólera señala la visión más nítida de la violencia sin finalidad, surgida ante el advenimiento de un acontecer, y, sin embargo, no exenta de racionalidad. Se trata de otra racionalidad. Es la respuesta a un acto de otro. Es un gesto súbito que señala la aparición de lo intolerable, su acontecer. Deriva de la singular racionalidad que acompaña la experiencia de algo que ha rebasado los límites de lo admisible, es la reacción compleja ante lo inaceptable que conjuga una síntesis de reconocimiento, acto reflexivo –aprehensión de sí, de los límites de sí y del propio mundo–, teleología y juicio de valor. Como señal pura, la cólera está íntimamente vinculada con su expresión: el acto violento que manifiesta simultáneamente el reconocimiento del sentido del acto del otro, el agravio derivado de la experiencia de lo intolerable, y la decisión radical de extinguir de raíz el acto, su sentido y las condiciones de su aparición. De ahí su representación privilegiada con la potencia de la divinidad. Benjamin encuentra en el mito el relato privilegiado de esta modalidad de la violencia. La violencia se exhibe, de manera abierta, amenazante, como signo visible de la cólera, en el relato sobre los atributos y el despliegue reconocible del gesto divino. La cólera no como un medio sino como una manifestación de la aprehensión divina del acto humano y de su sentido absoluto, innegable, irreparable. Esta violencia es atributo de los dioses. La violencia se ofrece en la cólera divina como una manifestación de la voluntad y del ser, de las potencias de la divinidad.

Para Benjamin el hilo conductor de la cólera conduce a una iluminación sobre la violencia que funda el derecho y, simultáneamente, a aquella que desencadena la guerra y que, a su vez, esclarece la concepción del destino como base del poder jurídico. La instauración del derecho revela una violencia cuya modalidad es inconmensurable a la que lo conserva. La primera surge de un momento de

quebrantamiento de la vigencia de la fuerza normativa, del decaimiento o la cancelación de la ley, de su obsolescencia. Es la expresión de una calidad específica de lo intolerable alentado por la juridicidad vigente, y la intolerancia destinada a instaurar un nuevo orden. Pero lo jurídico involucra no sólo un régimen de determinación de la acción sino también de sus finalidades y sus valores. La violencia que instaura el derecho instaura al mismo tiempo aquello que constituye la finalidad del derecho, pero, para hacerlo, debe preservar también la violencia como condición inapelable de la instauración del derecho mismo. Benjamin advierte aquí la íntima alianza de la instauración de la juridicidad y el poder. “Creación de derecho es creación de poder”, subraya Benjamin y advierte en esta alianza entre derecho y poder la inmediata manifestación de esta conjugación de modalidades de la violencia a la que no puede sino atribuírsele un destino propio.

La cólera, no obstante, es extraña a la visión teológica de Benjamin. Con esta perspectiva la justicia se opone al poder de manera equiparable a la oposición entre la divinidad y el mito. Implícita en esta oposición está la confrontación entre la finalidad divina, la justicia, y la finalidad del acto de fundación de la ley, propio del mito, que no es otro que el poder. Más aún, en la medida en que la justicia carece de la condición de destino, se opone al acto de poder, de fundación jurídica, que, a la vez, reclama la objetivación instrumental de la violencia. Justicia, sostiene Benjamin, es el principio de toda finalidad divina. Una finalidad sin tiempo pero capaz de fundar por sí misma todo sentido de historicidad, puesto que responde al sentido propio del acontecer como síntesis temporal de toda experiencia y como expresión del acto de creación. La naturaleza intempestiva de la justicia, su vínculo con el acontecimiento y su impulso purificador, acentúa, por contraste, un carácter definitivo del poder inherente a la violencia mítica: la creación jurídica. No existe posibilidad de dar expresión conceptual a la igualdad. Benjamin afirma entonces: “Lo que existe son poderes igualmente grandes”.

Benjamin deriva de la figuración mítica de la violencia un rasgo determinante de su fuerza imperativa: la fuerza de la ley asume el carácter de la violencia inescapable del destino; ésta se preserva más allá de la cognición expresa que el sujeto tenga de la ley, de la deliberada inscripción de la acción propia en el marco de la ley, más allá del sentido instrumental o no atribuido a la propia ley orientado a la conservación o instauración de un régimen jurídico. Benjamin alude a la violencia de la ley del destino que se cumple en Edipo más allá de toda escritura, que anticipa y prescribe la propia violación de la ley a espaldas del delincuente. La máquina implacable del destino procede al margen de la conciencia de Edipo, la conduce sin su voluntad o incluso contra ella. Cuando el delito se comete, no obstante, el castigo es implacable. El paralelismo surge en el texto de Benjamin con una de las condiciones constitutivas del derecho: la ignorancia de la ley no cancela su vigencia ni atenúa el castigo. La ley aparece más allá de la conciencia de los sujetos y, por consiguiente, acoge la vida en su interior como un destino. La ley del destino aparece al mismo tiempo como cifrada e inaccesible, pero su cumplimiento se reclama inexcusable, gobierna la existencia entera del sujeto, determina la culpabilidad más allá de la propia deliberación sobre los actos.

La violencia inmediata, la que se manifiesta alegóricamente en el motivo mítico de la cólera, se expresa claramente como poder al requerir de fuerza del derecho su capacidad para someter a todo sujeto. Más aún, la ley no existe como mera voluntad de sometimiento sino sólo como su logro: es solamente cuando la ley se ha impuesto cuando cobra plena visibilidad, cuando exhibe su vigencia y se ofrece como una potencia por encima de la vida y como encarnación de la totalidad de lo realizable, sin tiempo, sin pasado que relativice la severidad de su acción, sin futuro que anticipe su eclipse. La ley se ofrece como inaccesible e invariante, y el sometimiento a ella como la condición del propio destino.

Para Benjamin, sin embargo, la imagen de la fuerza de la ley como destino no es inexorable. A la violencia mítica puede responder otra, no menos inmediata, no menos ajena a toda instrumentalidad, pero capaz de imponer a la ley un límite, de instaurar su finitud: una violencia pura ajena incluso a toda voluntad de implantar ley alguna. Una violencia pura, es decir, más allá de la experiencia tangible, más allá de la cognición empírica y, por consiguiente, indiferente a las condiciones de legitimidad e ilegitimidad. Surge así la visión teológica como una formulación alegórica de esa violencia pura: la violencia divina se opone a la mítica, cancela su vigencia, la invalida. Su fuerza es extraña a la vocación fundadora: es toda purificación y, por consiguiente, destrucción; pero una destrucción que excede toda referencia corporal al existir inmediato, al cuerpo, a la vida entendida como mera y simple presencia palpable, la vida encarnada en su devenir al margen del sentido [*bloß Leben*]. La violencia mítica se precipita sobre esa vida simple, despojada de historia: se restringe a ella, se abate sobre la presencia de lo que ocurre al margen de la experiencia, privada de historicidad. Benjamin subraya la alegoría mítica. La identifica en el marco de su referencia narrativa: violencia sangrienta. Vinculada con la ley no tiene otro desenlace que culpa y castigo, que acompañan todo régimen de poder, que emergen de él. Esa violencia desplegada ante los ojos en el cuerpo sangrante es la que revela el sentido del poder y la fundación jurídica.

Por el contrario, la destrucción divina, apunta Benjamin, es letal. Es la destrucción de la vida como condición del cumplimiento y la realización de la vida misma: apela a la vida entendida como identidad plenamente mundana. La vida del hombre, afirma Benjamin, es la que “permanece idéntica en la vida terrestre, en la muerte, en la sobrevivencia”, es la que se revela en el sentido de una experiencia que involucra la historicidad plena del sujeto, su memoria, sus potencias, el sentido de su actuar. Es el acontecimiento mismo como quebran-

tamiento de una calidad del acto, de una manifestación del existir. Escapa a toda finitud. Su desenlace no puede involucrar ni culpa ni castigo, sino perdón, que es lo radicalmente extraño tanto a la culpa como al castigo. El perdón desoye la aridez estrecha de la ley y desborda sin medida sus marcos. No hay perdón en la finitud. Y este perdón al realizarse hace patente otra figura de la historia: la que reclama, para su pleno sentido, el advenimiento de la redención [*Rettung*]. El acto de justicia enlaza así purificación, destrucción y perdón y los asume más allá de todo límite, invoca la redención como el acceso al sentido de la historia. Es indiferente a la exigencia de confines. Es en su propio acontecer la instauración del límite. No obstante, ajena a todo límite, la violencia divina escapa a la aprehensión y a las condiciones finitas de la razón. Benjamin sostiene, enfáticamente: “Solo la violencia mítica (inconmensurable con la violencia divina) se deja reconocer como tal. La fuerza purificadora de la violencia no es evidente a los hombres”.

Benjamin cierra su reflexión con una tesis enigmática que abre la vía a la reflexión sobre la violencia revolucionaria: “la violencia divina, sea insignia o sello, no es jamás medio de la ejecución sagrada, puede dar nombre a la acción soberana” [*Die göttliche Gewalt, welche Insignium und Siegel, niemands Mittel heiligen Vollstreckung ist, mag die waltende heissen*] (66).

Referencias

Benjamin, W. (1988), “Zur Kritik der Gewalt” en *Ausgewählte Schriften 2*. Frankfurt, Suhrkamp.

Gay, P. (2001), *Weimar Culture: The Outsider as Insider*. Londres, W.W. Norton & Co.

Sorel, G. (1990), *Réflexions sur la violence*. París, Seuil.

Violencia o violencia extrema: dos posibilidades de lectura del texto *Para una crítica de la violencia* Walter Benjamin

*Pablo Lazo Briones*¹

En este artículo se discuten dos interpretaciones posibles del texto clásico de Walter Benjamin *Para una crítica de la violencia*: la primera como crítica de los medios de la violencia en los entornos sociales del Estado; la segunda como “violencia extrema” que pretende romper con el primer tipo de violencia. Tomando en cuenta argumentos de Slavoj Žižek y J. Derrida, entre otros, se propone que debiéramos levantar una sospecha ante la solución ofrecida por Benjamin a la cuestión de la violencia, pues encierra el peligro de una violencia mayor: la de abandonar el plano humano de valoración de la violencia para hacer entrar

1 Departamento de Filosofía, UIA.

un criterio por encima de este plano humano: el de una pre-decisión metafísica-teológica dada de antemano sin justificación.

PALABRAS CLAVE: violencia, poder, no-violencia.

This article discusses two possible interpretations of the classic text by Walter Benjamin *Critique of Violence*, in the first place as a critique of the means of violence in the State's social environments, secondly as "extreme violence" that seeks to break the first type of violence. Taking into account the arguments of Slavoj Žižek and J. Derrida, among others, proposes that we should raise a suspicion in front of the solution offered by Benjamin to the issue of violence because it contains the danger of a bigger violence, consisting in leaving the human level of measuring violence to enter a criterion above this human level, that of a metaphysical-theological pre-decision given in advance without justification.

KEYWORDS: violence, power, nonviolence.

LAS RECURRENCIAS DEL LENGUAJE MEDIÁTICO Y POLÍTICO, así como de lo dicho en la cotidianeidad de nuestras preocupaciones sobre los acontecimientos sociales, parece girar inevitablemente alrededor del tema de la violencia. La saturación de este tema puede ser tal que el resultado es la banalización e incluso la instrumentalización de su sentido, a tal grado que éste corre el riesgo de perderse por completo. La ineficacia del lenguaje se manifiesta aquí con toda su potencia: a más intensificación de imágenes, discursos públicos y privados, utilización mediática y estatización de objetos sobre la violencia,

menos claridad comprensiva sobre su sentido y, por supuesto, menos eficacia práctica para su prevención o regulación, no se diga para su ideal desaparición. El referente de la violencia se ha perdido en el océano de sus referencias sobreproducidas.

Paradójicamente, la *koiné* al día del tópico de la violencia, esta especie de éxito de su divulgación, no hace más que desensibilizarnos tras la primera sorpresa momentánea de cantidades de violencia: cuántos asesinatos pueden sumarse por día en las grandes ciudades, en las zonas de guerra o en las fronteras conflictivas, cuántos levantamientos, marchas o demostraciones públicas de inconformidad fueron reprimidos por medios violentos, etc. O bien, no hace más que extraviemos el sentido de la cualidad de la violencia: no sabemos ya más si es legítima o no la utilización de la fuerza para combatir un grupo terrorista con reivindicaciones políticas, por ejemplo, o dudamos sobre si la estatización de restos de cadáveres o de imágenes de guerra y violencia citadina realmente sangrientas en las más diversas obras de arte, sea algo hecho con el sentido de la denuncia social o de la simple complacencia en los medios de venta, exhibición museística y aceptación en medios esnobistas en donde circulan esas obras de arte. También en los medios académicos y sus aparatos de divulgación e investigación se pide con mayor recurrencia que nunca que se hable, reflexione y proponga sobre la violencia y su inusitada sobreproducción. Cabe sospechar, pues, que también aquí no se active, una y otra vez, nada más que un medio de inserción y reconocimiento en el complejo escalafón de ganancias de este mundillo académico.

Después de decir lo anterior, ¿cómo no caer en una contradicción evidente cuando ofrecemos un texto más sobre el tema de la violencia? Y sobre todo, ¿cómo decir algo sobre ella sin caer en alguno de los juegos de su *koiné*, cuando lo verdaderamente urgente no es decir “algo más”, sino decir algo que abra la

perspectiva de su auténtica comprensión y de su enfrentamiento efectivo? Me parece que el argumento ofrecido por Walter Benjamin en su texto *Para una crítica de la violencia* (1991) tiene el instrumental conceptual necesario para combatir esta *koiné*, incluso cuando se considera que este mismo texto ha entrado en el juego de su re-citación saturada con todas las ganancias espurias que pueden delatarse.

La enérgica reflexión de Benjamin sobre la tensión entre violencia y política, entre trasgresión e institución, o entre fuerza revolucionaria y su institucionalización o pacificación como imposición de un único poder, no es fácilmente divulgable o susceptible de instrumentalizar en los sentidos que hemos mencionado, por una razón aparentemente sencilla: se trata de una reflexión que va más allá de la *figura* del tema de la violencia y penetra sin rodeos en su *fondo*, o para decirlo con mayor exactitud, en su *trasfondo de sentido*. Esto quiere decir que la reflexión propuesta por Benjamin no es manipulable en ningún sentido, pues nos habla desde el trasfondo que soporta toda manipulación y divulgación hechas en la superficie del tema, las múltiples *figuras* que adopta en su “éxito” mediático, del mundillo académico –que no de la reflexión crítica y propositiva propia del esfuerzo de pensamiento hecho por académicos–, y de sus utilizaciones como instrumento en el mundo de la política o del arte esnobista. Este trasfondo de sentido inalienable de la reflexión sobre la violencia, gracias al cual se desvincula de cualquier figura manipulable, puede advertirse en las siguientes palabras del autor de *Iluminaciones*:

[...] de ser la violencia un medio, un criterio de ella podría parecernos fácilmente dado. Bastaría considerar si la violencia, en casos precisos, sirve a fines justos o injustos. Por tanto, su crítica estaría implícita en un sistema de los fines justos. Pero no es así. Aún asumiendo que tal sistema está por encima de toda duda, lo que contiene no es un criterio de la propia violencia como

principio, sino un criterio para los casos de su utilización. La cuestión de si la violencia es en general ética como medio seguiría sin resolverse [Benjamin, 1991: 23].

De entrada, Benjamin quiere pensar en el estatus ético de la violencia, la cualidad valorativa de los medios que se pueden catalogar violentos, y cuáles de estos medios pueden considerarse legítimos o ilegítimos de acuerdo a criterios éticos. Supera así toda atadura del tema de la violencia a cualquier tipo de subordinación al reino de los “fines” de tales medios violentos, incluido por supuesto el reino de fines de la manipulación del tema de la violencia en el sentido arriba descrito. Ciertamente es que Benjamin tiene en mente hablar de una estructura diferente de medios-fines, la propia de la reflexión que vincula los fines del derecho y la política con la valoración de la legitimidad de los medios violentos admisibles desde tales fines. Le interesa discernir esta vinculación para ganar una reflexión independiente de medios y fines por separado. Como primer eslabón en la cadena de argumentos que sostendré aquí, me interesa dejar asentado que es con la ganancia de esta reflexión independiente de medios y fines de la violencia como se obtiene tanto la crítica que propiamente lleva a cabo Benjamin en su texto —en la cual me extenderé más adelante— como la crítica a la *koiné* actual del tema de la violencia en general, incluida la re-citación de su propio texto.

El segundo eslabón argumental engarza con la preocupación central de Benjamin: cómo discernir un tipo de violencia fácilmente manipulada como medio de un poder que se estatuye como único; es decir, la violencia como mecanismo del poder Estatal, manifiesta en los instrumentos jurídicos procedimentales y las leyes mismas que componen el *statu quo* social de imposición de un orden para todos. La cuestión central aquí radica en cómo reflexionar en este tipo de violencia justificada por los fines del poder del Estado, cuando

se ha descubierto que es tanto fundadora de este poder como del secreto de su conservación en el tiempo. Parte del aspecto novedoso de la reflexión de Benjamin está en el reconocimiento de las justificaciones que se han dado de una violencia tal, mismas que encuentra tanto en la concepción del derecho iusnaturalista y sus refuerzos darwinianos –la violencia sería connatural a nuestra naturaleza, una “materia prima más”, y tendría la función de una selección del más apto y fuerte–, como en la concepción iuspositivista –la violencia se justifica por los fines del derecho y la justicia, y el Estado es el único censor de la violencia como hecho histórico admisible– (Benjamin, 1991: 23-24). El derecho natural sólo piensa cómo un caso de violencia se ajusta a un fin ya dado, y conduce a un “casuismo sin fin”, por lo tanto no es útil para pensar los medios de la violencia en sí mismos. En cambio, el derecho positivo, al menos, aporta el “fundamento hipotético” adecuado para pensar la violencia independientemente de los casos a los que se aplica, pues permite pensar las distintas formas de violencia y las cataloga históricamente. En todo caso, este punto de partida, piensa Benjamin, habrá de superarse con la reflexión de la violencia circunscrita a su calidad de medio, sin estar supeditada a su justificación vía los fines. De otro modo no se sale de la paradoja de que fines justos puedan implicar medios de extrema violencia.

Con esta aclaración teórica Benjamin gana algo realmente importante: la distinción de una violencia consustancial al nacimiento y formación de un Estado, a la constitución de su poder sobre todo otro poder. A esta violencia le llama ‘mítica’ o ‘fundadora de derecho’. Se trata de la violencia inscrita en las disposiciones e instituciones estatales desde su nacimiento, pero también en los mecanismos en que éstas se prolongan y se conservan. Por ejemplo, los mecanismos de una policía siempre activa como instrumento de persecución y represión, pero también los mecanismos de la pena de muerte como intimidación y fundamento del derecho que decide sobre vida y muerte, o los

mecanismos de la huelga tramposamente preparada como prolongación de un poder estatal, lo que llama la ‘huelga general política’, contrapuesta a una huelga auténtica entendida como resultado de la lucha de clases o ‘huelga general proletaria’. El servicio militar obligatorio, y la ideología militarista que generaliza como salvaguarda de un estado de cosas y un orden social, es otro ejemplo central de esta violencia “conservadora” de derecho (Benjamin, 1991: 28-29).

Una de las reflexiones más interesantes que nos ofrece así Walter Benjamin es la referente a la condición siempre paradójica del poder del Estado: la violencia no permitida por éste cuando se arroga el papel de gran censor de lo que se admite y se prohíbe en la totalidad del campo de lo social, la violencia que él llama ‘violencia pirata’, se manifiesta como amenaza al Estado vigente, al mismo tiempo que es un resultado de su propia acción violenta. La acción violenta del Estado, justificada por el derecho que él instauró, protege y prolonga, es ocasión de otra violencia “no legítima”, que lo quiere transgredir siempre, e intenta por medio de esta transgresión instaurar un nuevo derecho, un nuevo estado de cosas entero que amenaza el presente.

Se explica así la violencia de forma nada ingenua, no como simple manifestación de fuerzas naturales irreprimibles pero controlables en ciertas circunstancias, o como simple expresión momentánea de un altercado, de un gesto de dominio o de un problema social localizado. De forma más universal, la violencia que transgrede la ley es fundadora de nueva ley, y esta es la paradoja de la sutileza de la violencia que hay que tomar realmente en cuenta a la hora de evaluar y legitimar ciertos medios de la violencia. En la máxima “la primera función de la violencia es fundadora de derecho” es donde se aloja este sentido paradójico y sin embargo necesario de la violencia (Benjamin, 1991: 30). Con esta contundencia lo dice Benjamin, al corregir el punto de vista un tanto ingenuo

que interpreta la pena de muerte como mero “castigo justo” en circunstancias de extrema ofensa a la ley:

Pero su sentido no era penalizar la infracción a la ley, sino establecer el nuevo derecho. Y es que la utilización de violencia sobre vida y muerte refuerza, más que cualquier otra de sus prácticas, al derecho mismo. A la vez, el sentido más fino deja entrever claramente que ella anuncia algo corrupto en el derecho, por saberse absolutamente distante de las circunstancias en las que el destino se manifestara en su propia majestad. En consecuencia, el entendimiento debe intentar aproximarse a esas circunstancias con la mayor decisión, para consumir la crítica, tanto de la violencia fundadora como de la conservadora [Benjamin, 1991: 31].

Cabe aquí un nexo heurístico con el ya clásico filme de Krzysztof Kieslovski, el número cinco de su serie *Décalogo*, inspirado en el mandamiento No matarás, que lleva por subtítulo “un pequeño filme sobre el asesinato”. Y es que, como se recordará, lo que se pone en juego aquí con un potente lenguaje cinematográfico, es el problema de la pena de muerte como un muy débil recurso de enmienda del crimen, que si acaso alcanza el estatuto de venganza, y, paradójicamente, como un muy fuerte recurso de instauración del derecho como sistema total de orden, de fundamentación de la regulación de las conductas en general desde la violencia extrema, el decidir sobre la vida y la muerte como lección jurídica universal. Kieslovski y Benjamin están pensando desde una misma trinchera: la crítica de una sociedad que ha llegado a su propio límite de insatisfacción, nihilismo y contradicción, en la que se instaura el sistema de regulación de las conductas con la misma violencia que amenaza este sistema todo el tiempo. El asesino de la historia de Kieslovski se deja llevar casi sin sentirlo por una aguda depresión ocasionada por la muerte accidental de su hermana, y jalonado así por esta fuerza incontenible que no entiende muy bien, sube a un taxi al azar y asfixia al conductor con una cuerda que llevaba ex profeso. Cuando es sentenciado a muerte no puede más que derrumbarse

con un último grito de rebeldía impotente. El protocolo legal pide que se lea la sentencia en voz alta en presencia del condenado, que se le ofrezca un cigarrillo como última gracia, que un sacerdote esté presente y que un representante del Estado verifique que el cuerpo quedó sin vida después del ahorcamiento. Todo ello trata de la filigrana de los gestos y la solemnidad absurda, de la sofisticación de la violencia institucionalizada. El abogado que lo defiende con buenas razones humanistas en contra de la pena de muerte, tras perder el caso, aparece en una escena conmovedora, muy benjaminiana, que es la clave de la crítica: en medio del bosque grita a todo pulmón: ¡los odio, los odio! Le grita a aquellos que componen el sistema jurídico entero, a los jueces, a los abogados como él, incluso a los presos y condenados, pero más aún a la abstracción total del sistema de derecho que se funda en la decisión sobre la vida y la muerte, al sistema entero que se sostiene sobre el acto de violencia fundador de la Ley de la República de Polonia, la “Ley” con mayúscula que podría ser la de cualquier república democrática liberal. He aquí la violencia extrema, que se despliega de una forma doble, como dice el final de la cita que acabamos de introducir, fundando la ley y preservándola.



Fuente: ElCine.ws <http://www.elcine.ws/sitio/content/view/73/49/>

Respecto a esta penetración de la violencia tanto en la fundación del Estado y su poder único como en su conservación y reactivación en los mecanismos más finos del orden social así estatuido, es relevante el comentario de Slavoj Žižek sobre el alcance de la reflexión benjaminiana. Para el pensador eslovaco es posible distinguir una violencia evidente por su brutalidad o su cinismo, la violencia que fácilmente identificamos con el agresor social, con la represión de un levantamiento, como un atentado terrorista, con los índices de criminalidad cada vez mayores, y cosas por el estilo. A esta violencia, reconocible claramente en un “agente identificable”, le llama ‘violencia subjetiva’ (Žižek, 2008: 9). Pero este tipo de violencia, nos explica, sólo se observa en el primer plano visible del escenario de los problemas sociales, esconde más de una vez el verdadero trasfondo de una violencia mucho más radical y contundente, la que llama ‘violencia objetiva’, presente en el desarrollo de nuestras instituciones y nuestro derecho, y, de forma más general, en el lenguaje como regularidad y estandarización de una colección de significados en un todo políticamente administrado:

[...] existe una forma más fundamental de violencia aún, que pertenece al lenguaje como tal, a su imposición de un determinado universo de significado [...] existe lo que llamo violencia ‘sistémica’, o las frecuentemente catastróficas consecuencias del sutil funcionamiento de nuestra economía y los sistemas políticos [Žižek, 2008: 2].

La verdadera aportación del texto de Benjamin, para Žižek, está en haber percibido este trasfondo de la violencia y haberlo delatado como parte oculta, muchas veces amañada, de nuestros sistemas políticos y económicos, que presumen de ser democráticos y parlamentarios, humanistas. El fracaso de estos sistemas es lo que se revela al delatar la violencia que los compone en su momento originario y en su desarrollo posterior. Para Žižek la pregunta que abre Benjamin en su texto es si *cabrá hacer algo* frente a las condiciones de una

violencia que se confunde con el todo estatal y social, habiendo penetrado absolutamente todas nuestras formas de lenguaje político, mediático, jurídico y, en términos generales, en el lenguaje cultural en sentido amplio, lo que en términos lacaniano-althusserianos llama *ideología* (que se confunde así con el carácter inconsciente de lo ‘Real’ en el sentido de Lacan). La pregunta “benjaminiana” de Žižek está formulada de cara a la saturación de los actuales llamados a combatir la violencia ‘subjetiva’, esto es, a luchar contra la saturación de llamados “humanistas” contra la hambruna en países africanos, la participación en campañas ecologistas y de ayuda a desplazados de guerra, así como en campañas contra la violencia sobre las mujeres, niños y otros grupos vulnerables. Para Žižek, esta “falsa urgencia” contra la violencia esconde una violencia mayor, la propia de formas más sutiles de explotación y dominación implicadas en el sistema mismo que aloja las figuras concretas, exhibidas, de violencia. El caso es que estos llamados al activismo urgente en contra de la violencia son el recurso para distraer la atención del verdadero problema, el que implican las siguientes preguntas hechas *more benjaminiana*:

¿No hay algo sospechoso, en verdad sintomático, acerca de este enfoque en la violencia subjetiva –esa violencia que es llevada a cabo por los agentes sociales, individuos malvados, aparatos represivos disciplinados, muchedumbres fanáticas? ¿No intenta desesperadamente distraer nuestra atención del verdadero *locus* del problema al eliminar de la vista otras formas de violencia y así participar activamente en ellas? [Žižek, 2008: 11]

La respuesta que da Žižek, muy a lo Benjamin, es abiertamente afirmativa: en efecto, la participación en la *mainstream* cultural contra la violencia es de hecho involucrarse en ella, consciente o inconscientemente. Y entonces, agrega, habría que proponer más bien “no hacer nada” frente a estos llamados de acción urgente, pues de caer en esa “tentación”, muy bien vista según los códigos de reconocimiento y aceptación esnobistas, participamos de hecho en la estructuración sistémica de la violencia de fondo, la que Benjamin delata

como fundadora y conservadora del poder del Estado y sus recursos legales y políticos –y, agregamos con Žižek, también de sus recursos mediáticos, económicos, culturales en sentido amplio, ideológicos–. Lo que cabe “hacer” para Žižek es reflexionar críticamente y a distancia de los llamados de acción contra la violencia, pues “hay situaciones en que lo único verdaderamente ‘práctico’ por hacer es resistir la tentación de comprometerse inmediatamente y ‘esperar y ver’ mediante un análisis paciente, crítico” (Žižek, 2008: 7).

Este “no hacer nada” de Žižek parece corresponder con la actitud de un tipo de violencia que Benjamin defiende como contrapuesta a la violencia ‘mítica’ fundadora de derecho, la que llama ‘violencia divina’, que rompe con las instrumentalizaciones del ejercicio del poder único estatal de la primera forma de violencia. No es casual que Žižek fije tanto la atención en este segundo género de violencia para su propia reflexión, pues se trata de la apuesta central de Benjamin, con la que éste pretende dar solución al problema de la extensión sin límite de las formas exhibidas y ocultas de la violencia en el primer sentido. ¿Cómo se explica este “no hacer nada” en su relación con la ‘violencia divina’ que propone Benjamin? ¿Qué es, pues, ‘violencia divina’? Como ya adelantábamos, es la violencia que surge por contraste con la ‘violencia mítica’ del poder del Estado:

La resolución de la violencia mítica se remite, y no podemos aquí describirlo de forma más exacta, a la culpabilización de la mera vida natural que pone al inocente e infeliz viviente en manos de la expiación para purgar esa culpa, y que a la vez, redime al culpable, no de una culpa, sino del derecho. Es que la dominación del derecho sobre el ser viviente no trasciende la mera vida. La violencia mítica es violencia sangrienta sobre aquélla, en su propio nombre, mientras que la pura violencia divina lo es sobre todo lo viviente y por amor a lo vivo. Aquélla exige sacrificios, ésta los acepta [Benjamin, 1991: 42].

La ‘violencia divina’ rompe con toda ambición de poder humano y de toda acción sangrienta para conseguirlo porque, a diferencia de la ‘violencia mítica’, su ejercicio contempla el respeto y el amor por la vida, que es su último criterio. Por esto, se abre a los sacrificios que implica un “ponerse de acuerdo” con los otros sin afán de dominio, sin chantajes ni amenazas. Es el ámbito en que las “personas privadas” y las comunidades se ajustan a lo que llama Benjamin la ‘cultura del corazón’, el medio de los acuerdos limpios, ganados no por la fuerza del derecho sino a través del diálogo y la “conformidad no violenta”, siendo sus “precondiciones subjetivas” la “cortesía sincera, afinidad, amor a la paz, confianza y todo aquello que en este contexto se deje nombrar” (Benjamin, 1991: 34). A despecho de lo que su mera designación pudiera indicar, no es la intervención directa de Dios “haciendo milagros en el mundo”, aclara Benjamin adelantándose a las objeciones, sino la ocasión de fundar un reino de redención incruento que superaría –en el porvenir cultural– el reino del poder de la ‘violencia mítica’:

En tanto que la violencia mítica es fundadora de derecho, la divina es destructora de derecho. Si la primera establece fronteras, la segunda las arrasa; si la mítica es culpabilizadora y expiatoria, la divina es redentora; cuando aquélla amenaza, ésta golpea, si aquélla es sangrienta, esta otra es letal aunque incruenta [Benjamin, 1991: 41].

Según lo anterior, la ‘violencia divina’ es la transgresión permanente de la ley, la violencia extrema y definitiva ejercida sobre género de violencia estatal o “mítica”, que paradójicamente abriría la posibilidad de la no violencia. Y es por esto que a Žižek le parece que la “violencia divina” conduce a un “no hacer nada”, pues no requiriendo –y de hecho no *admitiendo*– ya más la deliberación humana en la cuestión de la justicia y la legitimidad de la violencia, su criterio no sería humano sino divino. En contraposición, Simon Critchley (2011) expresa que Žižek no toma en cuenta que Benjamin insiste una y otra vez en que es posible encontrar medios no violentos para la resolución de conflictos

humanos, los medios que involucran justamente las ideas de “acuerdo entre personas privadas y comunidades” con los recursos de la “cultura del corazón”. Žižek, contrapuntea Critchley, se detiene en el aspecto catastrófico de la ‘violencia divina’ y no pone atención a la solución ofrecida por el mismo Benjamin, que no tiene que ver con un “no hacer nada” frente a la violencia, sino que se liga con un acto de resistencia específico, familiarizado con el anarquismo moderado de la posición pacifista, en donde el elemento sustancial son las organizaciones culturales que resisten el poder estatal hegemónico (Critchley, 2011: 112-113).

En todo caso, lo que quisiera poner a discusión para cerrar este pequeño ensayo, es si la solución aportada por Benjamin al problema de violencia estipulando una ‘violencia divina’ es lícita o no desde el punto de vista de la contingencia y el carácter temporal de los actos de los hombres, de las “personas privadas” y las comunidades dejadas a sus propias fuerzas de comprensión y solución a sus conflictos de justicia y legitimación de los medios de violencia. Mi reflexión fundamental aquí radica en introducir la sospecha de si Benjamin no abrirá la puerta a un tipo de violencia más extrema que la que intenta combatir justamente con la idea de ganar el campo de la paz, de la redención sin amenaza ni castigo, es decir, de lo que llama ‘violencia limpia’ o ‘violencia divina’.

De hecho, pienso, la solución al problema de la violencia no está en ceder el paso a un mandato divino que ocupe el lugar de la deliberación humana, siempre humana, de los problemas de justicia. No basta decir, como Benjamin lo hace, que estos problemas son insondables para la racionalidad humana, que la superan en todo momento, y que por ello se admitiría elevarse del plano humano y hacer entrar en juego la intervención divina a través de sus mandatos interpretados como regla única de solución de los conflictos de justicia de los hombres. Por mucho que se interprete el mandato de Dios como una

mera “orientación” de la conducta, y no como una determinación inescapable, la verdad es que al final del día termina por ser esto último, pues es abandonar la problemática al plano metafísico que daría ya de antemano la solución al problema de lo que es justo y de lo que no lo es. Entonces, tampoco basta que el mismo Benjamin diga que la “violencia divina” no es la intervención de Dios “haciendo milagros” directamente en el mundo, y no haría tanta falta, pues la interpretación del mandato como aquello que da el criterio que las discusiones y tensiones de los hombres no dan, tiene a fin de cuentas la misma función: desde un plano trascendental y metafísico, se adelantaría la solución a un problema que con la meras fuerzas humanas –históricas, temporales– no se obtendría.

Creemos que la solución al problema de la legitimidad de la violencia en el plano humano ha de resolverse sin intentar huir de este plano a uno superior, este es un tipo de escapismo que Benjamin no puede evitar al final de su texto. Permanecer en el plano humano para resolver sus problemas de violencia y justicia, para ser consistentes incluso con la tesis benjaminiana, significa atenerse a la tensión nunca superable de la confrontación de lo que se propone como derecho para todos y la problemática “aplicación” de este derecho a culturas y personas privadas siempre contingentes, por ejemplo, en el modo en que Michel Walzer, o Charles Taylor que lo sigue en este punto, han hablado de “esferas de la justicia” siempre diversas, propias de cada entorno cultural y elaboradas de acuerdo a las distintas cosmovisiones culturales involucradas, e incluso propias de los diversos individuos dentro de esas cosmovisiones que pueden disentir de lo estipulado en su propio entorno cultural. Es la tensión entre las perspectivas de lo que es violento o no, y de lo que es justo o no, que existe también entre el encuadre jurídico-político del liberalismo (por ejemplo en la posición de J. Rawls o J. Habermas) y las posiciones comunitaristas que lo critican desde la idea de conservación y defensa de las diferencias culturales

y su “vida sustantiva”. Los equilibrios o mediaciones entre estas dos posiciones, la del sistema jurídico-político vigente, por muy injusto o manipulador que se quiera, y la defensa en resistencia de las comunidades culturales y los individuos que las componen, es el verdadero reto para una reflexión siempre contingente, siempre humana, de la violencia (cfr. Walzer, 1993; Taylor, 1997).

Como también ha indicado J. Derrida desde una perspectiva enteramente distinta, aunque coincidente con lo que se acaba de decir en su crítica del texto de Benjamin, no puede evitarse el “equivoco” que introduce éste al hablar de dos planos de la violencia, uno humano y otro divino, pues desde este último se justificaría todo evento de sacrificio sobre los indefensos, los parias o los desplazados como una derivación de algún tipo de “violencia divina”, inexplicable en términos humanos pero que habría que aceptar justamente como algo inexpugnable, por ejemplo, cuando se cae en la tentación que se deriva del aspecto “más temible, incluso insoportable” del texto de Benjamin:

¿Qué tentación? La de pensar el holocausto como una manifestación ininterpretable de la violencia divina en cuanto que esta violencia divina sería a la vez aniquiladora, expiadora y no-sangrienta [...] una violencia divina que destruiría el derecho en el curso, y aquí re-cito a Benjamin, de un «proceso no-sangriento que golpea y redime» [Derrida, 2008: 149].

En efecto, el deslizamiento hacia la justificación de todo evento de injusticia y barbarie, el holocausto a la cabeza, sería interpretable como ese tipo de sacrificio que la “violencia divina” sabe soportar y no cometer, que “acepta y no exige”. Es por esto que Derrida se apertrecha contra toda posibilidad de ligar la idea de Benjamin con sobredeterminaciones de interpretación en este sentido justificador “por lo alto”, digamos, desde el plano de lo divino, interpretaciones de las atrocidades más evidentes hechas en nombre, o por justificación, precisamente de Dios y de su justicia “de otro orden”. Y aunque

le reconoce a Benjamin la penetrante crítica sobre el fracaso de los modelos de justicia del parlamentarismo europeo moderno, y la delación que hace sobre el entreverado de formas de poder hegemónico estatal y violencia cínica, represiva, no puede transigir con la idea de que elevarse por encima del plano humano pueda ser la solución a los problemas de discernimiento de los medios de la violencia. En lugar de este “elevarse por encima de”, hacia un plano trascendental metafísico incuestionable, y derivar de ahí un cuestionable criterio de discernimiento, propone concebir la justicia como algo que siempre está *por-venir*, nunca ya dada como un resultado alcanzable –eso es la “violencia mítica” denunciada por Benjamin–, es decir, siempre interpretable desde los marcos de tensión de las distintas perspectivas de los individuos, las comunidades y sus disentimientos con la legislación vigente que los querría reprimir-perseguir, pues la justicia siempre es algo referido a las “singularidades” más diferidas por su momento cultural, por su situación de sojuzgamiento o libertad coartada (Derrida, 2008: 46).

Y es que el mismo Benjamin, al elevarse del plano humano, no sigue demasiado consistentemente su idea programática inicial: discernir la reflexión sobre la legitimidad de los medios violentos cuando éstos se subordinan a fines justos, de una reflexión aparte sobre la “cualidad” de los medios en sí mismos, sin la subordinación a un reino de fines –que el derecho en sus formas ius-naturalista e iuspositivista no habría superado–. La propuesta es sumamente interesante, pero no la lleva a cabo, pues lo que sigue pensando en el resto del texto es cómo hacer posible una “violencia limpia”, extrajurídica y extraestatal, muy ligada a un anarquismo mesurado, que se ajuste, precisamente, a los fines del “acuerdo entre personas privadas”, de un reino de justicia posible en el futuro en su visión mesiánica. A lo largo de toda su argumentación su reflexión está aún enclavada en la estructura medios-fines, aunque el sentido de unos y otros sea por completo distinto a aquél del que se quiere desligar: se

trata de la estructura medios-fines derivada de la “violencia divina” que en su radicalidad pretende ser crítica de toda forma de violencia cruenta, sangrienta, empoderada. Pero no se trata más que de una violencia más extrema que la que quiere superar, pues es al final de cuentas la justificación divina de todo acto humano, violentando así la capacidad humana, la única que nos es asequible, de entender y decidir sobre los medios de la violencia que admitiremos o no admitiremos.

Referencias

Benjamin, W. (1991), *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Madrid, Taurus.

Derrida, J. (2008), *Fuerza de Ley. El «fundamento místico de la autoridad»*. Madrid, Tecnos.

Critchley, S. (2011), “Reflexiones violentas sobre Slavoj Žižek” en Lazo, P. y F. Castro (coords.) *Slavoj Žižek: Filosofía y Crítica de la Ideología*. México, UIA.

Taylor, Ch. (1997), “Equívocos: el debate liberalismo-comunitarismo” en *Argumentos filosóficos*. Barcelona, Paidós.

Walzer, M. (1993), *Esferas de la justicia*. México, FCE.

Žižek, S. (2008), *Violence*. Nueva York, Picador.

Medios sin fines: la reflexión sobre la violencia en Benjamin y Agamben

Francisco Castro Merrifield¹

Este artículo revisa la reflexión sobre la violencia realizada por Walter Benjamin, intentando repensar la tensión entre medios y fines. Después de examinar la violencia jurídica en relación con la lógica del Estado moderno, procura delinear las características de otro tipo de violencia, una que vaya más allá de la estéril distinción entre violencia y no-violencia. Para complementar esta reflexión acudiremos a Giorgio Agamben, quien nos apoyará para repensar la solución planteada por Benjamin en el horizonte de las posibilidades de otra forma de pensar también a la política.

1 Universidad Iberoamericana, Ciudad de México
[francisco.castro@uia.mx].

PALABRAS CLAVE: violencia, no-violencia, medios, fines, ley, Estado.

This article reviews Walter Benjamin's reflection on the violence, attempting to rethink the nexus between means and ends. After examining the juridical violence in relation to the logic of the modern state, attempts to delineate the characteristics of another type of violence, a violence that goes beyond the sterile distinction between violence and non-violence. Besides, we will revise Giorgio Agamben, whose reflections about another ways to think politics will help us to rethink the Benjaminian solution.

KEYWORDS: violence, nonviolence, means, ends, law, State.

LA REFLEXIÓN QUE WALTER BENJAMIN PLANTEA SOBRE LA VIOLENCIA (*Gewalt*) se sostiene sobre la hipótesis de que es el carácter violento del Estado lo que lo funda y preserva. Incluso, una buena cantidad de violencia ilegítima parece ser de vital importancia para mantener funcionando la maquinaria del Estado. De ahí la pregunta: ¿Es posible pensar a la violencia más allá de la ley y del Estado?

El término alemán *Gewalt* no se traduce fácilmente a otras lenguas europeas. Su significado incluye tanto *potestas* como *violentia*. Esta ambigüedad le permite referirse tanto a la negación de la ley como a su realización por parte de alguna institución y no representa necesariamente una desventaja. Se trata, más bien, de una unidad de opuestos constitutiva de la política. El mismo

Engels tuvo que lidiar con el hecho de que el término ‘Revolución’ hacía referencia a varios tipos de *Gewalt*. Ello era relevante porque le permitiría resolver la difícil cuestión de si podía existir o no un modo específicamente proletario de acción violenta.

Lo que es importante, y así lo destaca Benjamin, es que toda reflexión sobre la “violencia” debe traspasar la dicotomía tradicional que la sitúa como un dilema entre violencia y no violencia o entre medios y fines. Benjamin en su *Crítica de la violencia* afirma que no debemos criticar a la violencia por sus efectos sino que más bien debemos analizarla por sí misma: como *principio*. De otro modo estaríamos criticando a la violencia retroactivamente, a la luz de nuestros juicios éticos asociados a los efectos que devienen de ella y, por tanto, estaríamos evaluando a la violencia a partir de algo distinto a ella misma. Lo que juzgaríamos no sería a la violencia sino a sus efectos. De ahí surge la cuestión sobre cómo determinar si la violencia, independientemente de su relación con fines justos o injustos, puede ser un medio moral. Se trata, pues, de abordar la cuestión de si es posible referirnos a medios que funcionan sin fin alguno.

El objetivo de Benjamin implica pensar más allá de la instrumentalidad de la ley, para crear lo que Beatrice Hanssen describe como la creación de una ‘política de puros medios’:

Benjamin confiaba en romper de una vez por todas el círculo vicioso de la violencia re-pensando radicalmente una tradición filosófico-política de largo aliento de acuerdo a la cual la violencia se concebía como instrumental en la naturaleza, es decir, como un medio o implemento para ponerse al servicio de fines (políticos) [Hanssen, 1997: 239].

Benjamin trata de imaginar una esfera de puros medios en donde los medios no se relacionen con fines en ningún modo convencional, pudiendo mos-

trarse entonces como puros medios *sin fin*. Parece posible sostener que este intento por deshacer el nexo entre violencia y ley por medio de una desinstrumentalización de la política se apoya en la teoría kantiana del juicio estético. A la política de los puros medios le corresponde una estética de los puros medios, tal vez menos manifiesta pero no menos significativa.

Recordemos aquel pasaje de la tercera crítica de Kant en donde afirma que un juicio estético no toma en cuenta qué tan bien funciona un objeto en relación a un fin (por ejemplo si aporta algún tipo de gratificación subjetiva o algún tipo de bien conceptual). Un juicio estético no se interesa ni en lo que es aceptable ni en lo que es correcto. Si bien los objetos que juzgamos bellos *de hecho* producen placer, no lo hacen porque esté en ellos producirlo. Como tales, ellos no tienen fin en el contexto de nuestro juicio estético y sin embargo continúan funcionando como medios. Por tanto, el objeto estético no es ni instrumental ni normativo: no puede juzgársele por su capacidad en tanto medio para un fin o por su acuerdo con un concepto preconcebido de lo que debe ser.

Una lectura cuidadosa de Benjamin (como también del *Estado de excepción* de Agamben) revela que su lectura de la violencia conecta y se moldea con la definición de Kant. Peter Bürger precisa que este tipo de lectura en la que se describe un terreno no-normativo que invoca el juicio estético de Kant, ya había sido realizada por Carl Schmitt:

Aquello que Kant concede al arte, con algunas restricciones, Carl Schmitt lo transfiere al terreno de lo político. La decisión que constituye la soberanía es el acto originario irreductible. La decisión es una esfera libre de normas [Bürger, 1986: 173].

Es también sobre esta suspensión de la normatividad que Habermas alude a la existencia de una estética en la *Crítica de la violencia* de Benjamin:

[...] sobre todo es la estética de la violencia la que fascina [a Schmitt]. Interpretada bajo el modelo de la *creatio ex nihilo*, la soberanía adquiere un halo de significado surrealista a partir de su relación con la destrucción violenta de lo normativo en cuanto tal. Ello [...] explica porque en ese momento Carl Schmitt se sintió obligado a felicitar al joven Walter Benjamin por su ensayo sobre Sorel [es decir, *Crítica de la violencia* (Habermas, 1989: 137)].

Benjamin y la escuela de Frankfurt encontraron productivas posibilidades políticas en la idea de un plano estético autónomo no instrumental que permitiera criticar a la lógica instrumental dominante que encontramos representada en la ley y el Estado.

La patogénesis del Estado moderno se caracteriza por una lucha del Estado por el monopolio del poder; para afirmarse a sí mismo tiene que eliminar cada contra-poder y cada derecho de los miembros del tejido social. Por esto mismo es que Hobbes establecía que “ninguna ley puede ser injusta”, pues es elaborada por el poder soberano y todo lo que es hecho por tal poder ha sido garantizado por cada ciudadano. Los representantes populares han sido autorizados por el pueblo para actuar en su nombre y no es posible pensar que el pueblo actuaría injustamente contra sí mismo. Así, se confirma que el Estado surge eliminando toda posible capacidad de ejercicio de la violencia por parte del individuo. A éste no sólo se le priva del poder político sino que también se le torna un ente políticamente insignificante. Benjamin afirma que todos los individuos son iguales ante el Estado sólo en la medida en que todos son igualmente insignificantes y a ninguno le es lícito perseguir sus fines por la vía de la violencia.

Esta racionalización sistemática de la *Gewalt* coincide con su reducción al terreno de *medio*: sólo en tanto medios pueden justificarse ya sea la violencia del Estado, que busca preservar la ley y defenderla de posibles violaciones, o

la violencia del revolucionario, que termina creando nueva ley. Al neutralizar cualquier posible recurso a fines trascendentales o divinos, tales como los establecidos en el discurso premoderno, sólo prevalece una mecánica de fuerza en la cual el más fuerte tiene siempre la razón.

Por ello la naturaleza del Estado moderno emerge claramente en la praxis policiaca, en donde la frontera entre la violencia/poder que impone la ley y la que la defiende se rompe claramente: la policía impone la ley en el acto mismo en que la preserva, interviniendo justo en aquellos casos en donde no existe una clara situación legal. La policía ilustra paradigmáticamente una clara confusión entre violencia y ley: la suspensión y la violación de la ley es una práctica normal en la acción policiaca; sólo violando la ley puede ésta mantenerse. Ejemplo claro de esto puede ser cuando la policía excede el límite de velocidad para detener a un automovilista que ha sido detectado excediendo por su parte el límite de velocidad, o cuando interviene para disolver violentamente una manifestación.

Benjamin comprende que la crítica a la praxis policiaca que no se vea acompañada por una crítica a la forma política que hace posible esta práctica espectral dejaría el trabajo a la mitad. La forma política en donde es posible la mayor degeneración de la violencia es la democracia. Benjamin comenta:

Su poder es informe así como su presencia es espectral, inaferrable y difusa por doquier, en la vida de los estados civilizados. Y si bien la policía se parece en todos lados en los detalles, no se puede sin embargo dejar de reconocer que su espíritu es menos destructivo allí donde encarna (en la monarquía absoluta) el poder del soberano, en el cual se reúne la plenitud del poder legislativo y ejecutivo, que en las democracias, donde su presencia, no enaltecida por una relación de esta índole, testimonia la máxima degeneración posible de la violencia [Benjamin, 1991: 243].

Para Benjamin es la democracia la que hace posible la mayor degeneración

de la violencia. En tanto la policía en las democracias es legitimada por la soberanía popular en nombre de la cual actúa, no encuentra obstáculo alguno, sólo una masa de individuos privados de cualquier violencia. Sólo la policía democrática retiene el poder en sus manos: actúa en nombre de la gente y, por tanto, todo lo que hace es expresión de la voluntad popular en nombre de la cual actúa. Nada de lo que hace puede entonces ser considerado injusto. Podría objetarse que la policía tiene ciertos límites que le establece la misma ley, es decir, que la policía no puede actuar ilegalmente, pero es ahí en donde surge la interesante teoría del estado de excepción: la seguridad pública o una amenaza terrorista, por ejemplo, serían excepciones que autorizarían a la violación de la ley por parte de la policía, la autorizarían, por ejemplo, a violar la secrecía de la vida privada o los derechos civiles básicos en nombre de una emergencia excepcional. El nacionalsocialismo no debe verse, bajo este contexto, como un paréntesis o un quiebre en el curso normal de la democracia liberal, sino como un momento interno al continuo de la ley y de la democracia representativa. La categoría de ‘totalitarismo’ encubre el hecho de que las formas políticas que bajo esa denominación suceden son parte de la conceptualidad política de la democracia representativa. Este punto nos lo aclara Slavoj Žižek al reconocer que no fue accidental que el momento más terrible del estalinismo viniera justo después de que se aprobara la Constitución de 1936, que se suponía cerraría oficialmente el estado de emergencia y el retorno a la normalidad, y en el cual el sujeto político dejaría de llamarse ‘trabajador’ para empezar a llamarse ‘pueblo’. Desde ese momento los enemigos no son más atribuibles a una clase específica sino a los oponentes, reales o imaginarios, que buscan fragmentar o dividir el tejido social; es a ellos a los que hay que extirpar (Žižek, 2002, capítulo 6).

También Agamben se pregunta en qué condiciones la ley puede regular su propia suspensión, y no porque ello constituya un interesante o abstracto

problema legal, sino porque el estado de excepción se ha ido convirtiendo en un ‘paradigma de gobierno’:

[...] la ley puede... obliterarse y contradecirse con impunidad por una violencia gubernamental que -mientras ignora externamente la ley internacional y produce internamente un permanente estado de excepción- no obstante afirma estar aplicando la ley [Agamben, 2005: 87].

El estado de excepción no está ni fuera ni dentro de la ley, es un elemento indeterminado que puede ser reclamado tanto por la autoridad estatal como por una organización revolucionaria. Si quisiéramos ir más allá del estado de excepción tendríamos que hacer algo más radical que modificar la ley, dado que la excepción ha revelado que el funcionamiento normal de la ley depende de la fuerza violenta. La única acción política que podríamos tomar sería el ‘juego’: jugar con la ley como los niños juegan con los objetos inútiles. El juego sería un modo de contraataque a la aplicación violenta de la ley en la vida porque suspendería tanto la instrumentalidad como la normatividad del estado de excepción. Tras esta afirmación podemos ver la cercanía con la propuesta benjaminiana de una ‘política de puros medios’. Benjamin se pregunta si será posible una forma diferente de violencia, una que no tenga que ver con medios justificados o injustificados para conseguir fines sino que se relacione con los medios de una manera original y nos remite a la violencia ‘mítica’ y a la violencia ‘divina’. La primera, en la cual se basa todo el sistema legal moderno, no es, como bien observa René Girard, más que la racionalización de la *vendetta*, una técnica eficiente para prevenir la violencia. En este sentido, la racionalización del sacrificio es la fuerza capaz de romper la espiral de la violencia y enfocarse en la víctima para evitar que ésta última ‘tome la ley en sus manos’ y disemine la contraviolencia hostil por su cuenta.

Estas manifestaciones de violencia parecen operar independientemente de sus fines sólo momentáneamente pues, en último término, remiten a un tipo de

violencia que busca producir una nueva ley. Las manifestaciones de los dioses, por ejemplo, producen una nueva ley. Se trata de una violencia que preserva lo legal, pues aunque haga decaer el sistema legal vigente postula otro sistema legal destinado en su momento a la misma decadencia que la que originalmente acusó. Una revolución concebida exclusivamente en estos términos, si consigue sus fines, habría suprimido el poder precedente para dar paso a un nuevo orden legal en donde la violencia encontraría nuevamente una justificación pues sería el medio para mantener el nuevo orden establecido. De lo que se trata es, precisamente, de poner un alto a la violencia mítica. La revolución, si se toma en serio, debería asumirse como una *ruptura con la continuidad de la violencia legal*.

El problema planteado por Benjamin no se resuelve con una simple ruptura con la ley o con su no cumplimiento, como suele pasar en una revolución, una guerra o incluso con los ‘grandes’ criminales, aunque estos últimos en ocasiones obtengan la admiración de las masas por su afrenta al Estado. Esta violencia aunque constituye una ruptura con la ley, todavía se encuentra dentro del marco legal. La violencia a la que se opone es la violencia del Estado y lo hace postulando su propia capacidad para ejercer violencia con el fin de imponer sus fines. Ambos modos de ejercicio de la violencia comparten la misma esencia. Las prácticas violentas o la desobediencia a la ley pueden producir nuevas leyes o democratizar las ya existentes, pero lo hacen sólo por la vía de la reactivación de la violencia fundadora de ley. No constituyen ninguna ruptura con la continuidad de la ley, y, de hecho, suelen sólo reforzar la ya existente. Se trata, entonces, de preguntarnos con Benjamin si es posible pensar en otro tipo de violencia capaz de ir más allá de una ley constitucional o represiva, una violencia cuyos fines expiatorios se encuentren más allá de la vista o de la comprensión humana; una violencia con fines invisibles que la hicieran aparecer, como consecuencia, como puro medio: una violencia *divina*.

Este concepto de ‘violencia pura’ parece ligarse en Benjamin con su reflexión sobre el ‘lenguaje puro’, que había trabajado en ‘Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos’ (1992), y también en ‘La tarea del traductor’ (trabajado por Benjamin al mismo tiempo que el ensayo sobre la violencia). En este último texto Benjamin sostiene preocupaciones similares acerca de la relación entre medios y fines, pero refiriéndose a lo poético más que a la calidad epistemológica del lenguaje. Esto último parece confirmar que *Crítica de la violencia* refiere a una estética de la violencia.

En ‘La tarea del traductor’ Benjamin sostiene que hay algo incomunicable en el lenguaje poético, y que una traducción adecuada no consigue traducir el aspecto incomunicable del lenguaje. Comienza el ensayo dirigiendo nuestra atención al hecho de que en la obra literaria podemos reconocer algo que está “más allá de la comunicación... lo misterioso, lo poético” (Benjamin, 2007: 70).

El lenguaje puro se resiste a la transmisión: la traducción puede atestiguar su existencia, pero no puede reconstruirla. Benjamin escribe que “el lenguaje puro... no significa o expresa algo sino que es, en tanto carente de expresividad y de palabra creadora, aquello que se significa en todos los lenguajes” (Benjamin, 2007: 76).

En ambos ensayos Benjamin realiza el mismo desplazamiento, resituando los fines de los medios (la violencia, el lenguaje) en una esfera ‘más elevada’, indicando con ello que los medios pueden aparecer de forma pura, sin relacionarse con un fin. Pero mientras que el ensayo sobre la violencia depende de un terreno mesiánico de justicia para efectuar esta dislocación, el ensayo sobre la traducción depende del “terreno del arte”, en donde podemos encontrar significado en un poema más allá del contenido que comunica.

‘Representación’ y ‘expresión’ sirven a la misma función estructural en el

ensayo sobre la traducción que a los que sirve la ‘divinidad’ en *Crítica de la violencia*, refiriéndose a un plano capaz de separar un fin de sus medios. Hacer esto implica que es la estética y no la religión, como podría suponerse, el modelo para comprender a los ‘medios sin fin’.

Se trata, pues, de plantear la posibilidad de otro tipo de praxis violenta, capaz de trascender la antinomia entre violencia y no violencia, una revolución que se da en cada momento como la expresión de relaciones cualitativas alternas y no como un medio para cumplir con un fin. La revolución no consigue nada sino perpetuar la alternancia dialéctica entre una violencia que impone la ley y una que la preserva, a menos que sea capaz de romper con el continuo violento de la ley misma. Sólo es posible llamar justo a un quiebre así. Sólo éste podría devenir en un criterio intrínseco para la praxis de la justicia que no se basara en los fines que ha de conseguir.

La justicia, como sostiene Rancière, tiene aquí que ver con el desorden de un orden que asigna a alguien la posición del proletariado; no, como se dice en ocasiones, con la inclusión de aquellos que no han tenido participación en el sistema, sino con la ruptura de la ley que asigna roles, misma ley que estructura el orden (Rancière, 1999: 15).

Benjamin analiza este fenómeno recurriendo al ejemplo del derecho de huelga que se concede a los trabajadores; un derecho que el Estado ha de conceder pues de no hacerlo los conflictos se tornarían peligrosos para el orden legal mismo. En la lucha de clases, la clase trabajadora organizada es, aparte del Estado, el único sujeto legal al que se le permite el ejercicio de la violencia. Incluso si, como en el caso de las huelgas, el Estado no reconoce explícitamente ese derecho como ‘derecho a la violencia’ sino más bien como un derecho a la inacción y al repliegue de las formas violentas por parte del empleador. Pero este es sólo el punto de vista del Estado. Desde el punto de vista de la

clase trabajadora, uno ha de comenzar a reconocer que, en tanto clase, es el único sujeto legal, aparte del Estado, al que se le permite ejercer violencia. El caso del derecho de huelga es emblemático: es una concesión del Estado para que se pueda ejercer violencia fuera de su monopolio. Tal concesión, que es en realidad conciliable con el deseo de neutralizar cualquier forma de violencia extra-estatal, constituye, de hecho, un momento de debilidad en la esfera legal. El derecho de huelga contradice los intereses del Estado; si lo concede es sólo para apaciguar las acciones violentas a las que el Estado teme tener que enfrentarse abiertamente. ¿Acaso los trabajadores no sabotearon e incendiaban las fábricas anteriormente?

Es esta violencia la que el Estado busca exorcizar para evitar tener que enfrentarse a ella. La particular violencia que ejerce la clase trabajadora organizada, sin embargo, es similar a la violencia que surge de una guerra. En la lucha, como en la guerra, surgen nuevas relaciones que han de ser reconocidas por una nueva ley, pero no se rompe con la estructura legal misma. La revuelta no es, por lo mismo, análoga a la revolución, en tanto la primera se establece en el presente y no en una promesa de reivindicación futura.

Lo que primariamente caracteriza a la revuelta de la revolución es un sentido diferente de tiempo... uno podría decir que la revuelta suspende el tiempo histórico y lo reemplaza inesperadamente con un tiempo en donde todo sea evaluable por sí mismo, independientemente de sus consecuencias y de la complejidad de la transitoriedad y de lo perenne de la consistencia histórica. La revolución en cambio falla completa y deliberadamente en el tiempo histórico.

Precisamente porque en la revuelta se actúa de una vez por todas, el fruto de la acción está contenido en la acción misma, y no en un futuro que haya de ser alcanzado. La revuelta es el corazón de la revolución sólo en la medida en que comprendamos a la última no en términos historicistas –que no es una

praxis que se cumpla con un fin superior— sino como la acción que rompe una temporalidad histórica determinada; como la acción que no promete alcanzar un mundo nuevo, sino que ya está de hecho articulando nuevas formas de relaciones sociales.

Por tanto, no se trata de buscar un fin revolucionario para justificar los medios revolucionarios de la violencia; en cambio, debemos ver cómo romper la relación entre medios y fines, para concebir la lucha de clases como un quiebre con las relaciones de dominación entre el capitalista, en tanto la personificación del capital, y la clase trabajadora. Es por ello que Benjamin subraya, a propósito de la reflexión de Sorel, que es preciso aclarar cómo los problemas que implica la huelga política, que Sorel defendía a partir de una distinción entre huelga política y huelga proletaria, se deben a que si la meta de la acción política es tomar el poder del Estado, será de hecho el nuevo poder conquistador el que legitime la violencia revolucionaria que lo llevó a la conquista del poder. Los medios quedarán, en este sentido, legitimados por la justicia de los fines, en una repetición perfecta de la fundación del Estado. En cambio, la huelga proletaria general es el evento que consigue establecer de otra manera la cuestión de la violencia. La destrucción del poder estatal llevada a cabo por este evento no es un fin, sino la praxis del proletariado. La destrucción del poder estatal no es un fin a ser cumplido, sino más bien el fin de la temporalidad violenta de la ley. La praxis política del proletariado se muestra indiferente a cualquier ganancia material a conquistar, así como a cualquier tipo de reforma. La huelga proletaria general, en tanto puramente medio, no es violenta. Esto abre la posibilidad a lo imposible: otro tipo de violencia más allá de la antinomia entre violencia y no-violencia. El trabajo, como consecuencia de ella, ya no puede asumirse en tanto parcialmente modificado o más justamente distribuido, sino como plenamente transformado.

Queda sin embargo por responder la pregunta sobre quién será el tipo de político capaz de realizar esta posibilidad de lo imposible, esta dislocación radical que nos saque del campo tradicional de elecciones impuestas a una situación dada. El verdadero político ha de saber tomar el pulso a una situación. No se trata sólo de abrir las posibilidades que contiene una situación, sino de descubrir la infinidad de posibilidades que van más allá del horizonte de opciones que se muestran como posibles.

El verdadero político no es la persona que reactiva el conflicto en una situación –conflicto siempre latente en la base de la política– sino el que, en cambio, muestra la posible ruta de salida de la situación.

Bajo esta óptica, al afirmar el carácter parcial de la verdad, superamos los límites del rango de opciones en el que de otro modo habríamos estado obligados a mantenernos, conseguimos ir más allá de la violencia y la no-violencia.

Otra lectura posible a la superación entre medios y fines a la que parece estar sujeta la violencia parece sugerirla Giorgio Agamben. Esta figura de medios sin fin es central en su teorización sobre la soberanía y sobre lo político pues permite un tipo de pensamiento acerca de la acción política que no la evalúa sólo en términos de aquello que puede conseguir. Agamben sostiene, en un texto titulado *Medios sin fin*, que aquellos terrenos que tradicionalmente se han comprendido como políticos han perdido su significación política; es necesario, entonces, reencontrar a la política en “experiencias y fenómenos que usualmente no han sido considerados políticos (o lo han sido sólo de forma marginal)” (Agamben, 1996: 9): la vida natural, el estado de excepción, el campo de concentración, el refugiado, el lenguaje mismo y la esfera de puros medios o ‘gestos’. Todo ello tiene una significación política sumamente importante. Así, en donde Benjamin emplea una teoría de puros medios en la *Crítica de la violencia* para definir el tipo de violencia que destruiría lo normativo como tal, Agamben lo utiliza para reclamar la auténtica experiencia política. En

‘Notas sobre el gesto’ Agamben se pregunta qué tipo de fenómeno nos permite experimentar la pura medialidad. El gesto –del tipo del que vemos en la mímica, el cine o la pornografía– es capaz de romper esta alternativa entre medios y fines porque nos permite ver “la esfera... de una medialidad que es pura y sin fin” (Agamben, 1996: 52).

Agamben nos pide pensar en un mimo cuyos movimientos no cumplen con el propósito de realizar las tareas que plantea, sino que más bien exhibe el mero *performance* de ellas. Cuando observamos a un mimo no interpretamos su acción para observar qué es lo que consigue con ella, vemos sólo la acción misma. Una política así sería muy diferente a la política que se basa en el cálculo económico de posibilidades. Así también, “la política es la esfera de los puros medios, es decir, de la gestualidad completa y absoluta de la humanidad” (Agamben, 1996: 53).

Agamben también recurre a la danza como un modelo de situación en la que la acción parece no tener fin. Pero no se trata de entender a la danza como un movimiento estetizado sino como una serie de gestos. Sólo en tanto nuestra experiencia de la danza, como movimiento, se mantenga visible por sí misma, puede la danza funcionar como un ejemplo de medio puro. Y esto no porque de otro modo la danza sea un medio para producir placer estético en la audiencia sino, más bien, porque la danza es una realización artística que se tiene a sí misma como fin. La danza muestra una finalidad sin fin, “una esfera en donde el gesto es un movimiento que tiene en sí mismo su propio fin” (Agamben, 1996: 51).

Hay por tanto cierta diferencia entre Agamben y Benjamin respecto a cómo conciben a la estética. Para Agamben la estetización de un fenómeno acabaría eventualmente con la posibilidad efectiva de mantenerla como un puro medio, pero para Benjamin los fines de lo incommunicable en la obra de

arte, en tanto están colocados en un plano más elevado de representación, admiten ser considerados medios sin fin. Mientras que Agamben excluye a la finalidad estética de la auténtica política de los puros medios, Benjamin conecta estos últimos con lo incommunicable en la obra de arte.

Este esfuerzo filosófico por describir medios no instrumentales es la base para la respuesta política de Agamben a nuestro ‘estado de excepción global’. Una teoría de los puros medios podría atacar un problema central del estado de excepción: la exacerbación del nexo entre violencia y ley. Benjamin, como hemos visto, ve a la ley como inherentemente violenta tanto en su creación como en su preservación, debido a que la concibe instrumentalmente. Agamben sostiene que el estado de excepción extiende esta violencia legal más allá de sus fronteras haciendo posible que acciones extralegales adquieran status legal. Lo que es peculiar –y peligroso– del estado de excepción es que la suspensión de las normas legales permite que *cualquier* acción adquiera potencialmente fuerza legal. Como tal, al suspender la ley, el estado de excepción no suspende la violencia que crea y mantiene la ley, sino que más bien la pone a la disposición de grupos revolucionarios, dictadores, la policía y otros interesados en apropiársela (cfr. Agamben, 1998: 51). Dado que la suspensión de la ley sólo consigue incrementar la actividad violenta, Agamben propone la desactivación de la ley. Borrarla es el único modo de eliminar su fuerza perniciosa. El modo adecuado de hacerlo, afirma, es por la vía del ‘juego’, a la que ya hemos hecho referencia en este trabajo. Al tomar esta apuesta, Agamben se opone a Benjamin, pues efectúa el desplazamiento que Benjamin evitó realizar: describir explícitamente lo que quedaría después de la destrucción de la normatividad misma. ‘Juego’ es el nombre del fin incognoscible de la ‘violencia divina’. Y es que el juego viene de los rituales sagrados: “todo lo que pertenece al juego perteneció alguna vez al reino de lo sagrado” (Agamben, 1993: 71). El juego convierte los objetos sagrados en meros juguetes. Esto es lo que le confiere su

fuerza revolucionaria. Esta mediación entre lo sagrado y lo secular es la función que quisiera Agamben que desempeñara el juego sobre la ley: invertirla sin destruirla del todo. Se juega con la ley porque su valor de uso ha perdido sentido.

Agamben concluye *Estado de excepción* sugiriendo que nuestra experiencia de la ley en tanto puros medios es capaz de reclamar el espacio político que supone eclipsado; que en donde se encontraba lo que una vez reclamó para sí el nombre de ‘política’ se dé un espacio para la acción humana entre la vida y la ley, donde se ubique una nueva palabra que no ate, obligue o prohíba nada, sino que se diga a sí misma, correspondiéndose con una acción de puros medios, que se muestre sólo a sí misma sin relación alguna con un fin.

¿Qué significa pues actuar políticamente? Enlistar la figura de los puros medios en una llamada para el retorno de una política auténtica; fundar parcialmente lo político en el momento del juicio estético en donde no apreciamos algo porque sea útil o porque encaja en nuestra comprensión conceptual del mundo, sino simplemente porque tenemos una relación con ello, independientemente de su propósito.

Referencias

- Agamben, G. (2005), *State of Exception*. Chicago, the University of Chicago Press.
- (1996), *Mezzi senza fine: Nota sulle politica*. Roma, Bollati Boringhieri.
- (1998), *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford, Stanford Uni-

versity Press.

----- (1993), "In Playland: Reflections on History and Play" en *Infancy and History: Essays on the Destruction of Experience*. Londres, Verso.

Benjamin, W. (1991), "Zur Kritik der Gewalt" en *Gesammelte Schriften*. Bd. II/1, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

----- (1992), "Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos" en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Madrid, Taurus.

----- (2007), "The Task of the Translator" en *Illuminations*. Nueva York, Schocken Books.

Bürger, P. (1986), "Carl Schmitt oder die Fundierung der Politik auf Ästhetik" en Bürger, C. (ed.), *Zerstörung, Rettung des Mythos durch Licht*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.

Habermas, J. (1989), "The Horrors of Autonomy" en Nichol森, S. W. (ed.), *The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historians' Debate*. Cambridge, MIT Press.

Hanssen, B. (1997), "On the Politics of Pure Means: Benjamin, Arendt, Foucault" en de Vries, H. y S. Weber (eds.), *Violence, Identity, and Self-Determination*. California, Stanford University Press.

Rancière, J. (1999), *Disagreement: Politics and Philosophy*. Minneapolis, University of Minnesota Press.

Žižek, S. (2002), *Die Revolution steht bevor. Dreizehn Versuche nach Lenin*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.

