



Violencia Mítica y Vida Desnuda en el Pensamiento de W. Benjamin¹.

Rodrigo Karmy Bolton.

Académico Universidad Arcis.

1.- Introducción

1.1.- Si la teoría política clásica consideraba con Aristóteles y su sistema mixto, a la *polis* como aquella formación humana que podía desafiar al tiempo constituyendo "(...) *el extremo de toda suficiencia* (...)" (Política, p.3) y abriendo un campo en que lo humano tiene la experiencia de ser "algo más" que un mero viviente, la época moderna, en cambio, a decir de Foucault en su "Historia de la Sexualidad", ha dado un giro radical al respecto: "*Durante milenios, el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente.*" (HI, 1986, p 173). Si el hombre moderno es una "animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente" es porque la representación aristotélica, es decir, "zoológica" del hombre como "animal político", ha llegado a su culminación, esto es, el momento en que sólo queda la vida desnuda que la fundamentaba de modo invisible. Así, la política moderna pone en cuestión al ciudadano, en la medida que el "animal viviente" ha ingresado al espacio político, otrora reservado al "algo más" del *zoon politikon* aristotélico.

1.2.- En este sentido quizá, sea el texto "*Para una crítica de la violencia*" de Walter Benjamin el que, problematizando la relación violencia-derecho, muestre cómo la *polis* moderna -lo que Benjamin denomina el "derecho moderno europeo"- se fundamenta negativamente a partir de la duplicidad estado de excepción-vida desnuda. Dos conceptos resultarán esenciales para iniciar la discusión, a saber, la noción benjaminiana de "violencia mítica" y la duplicidad conceptual que ésta supone, a saber, "estado de excepción-vida desnuda". Para Benjamin se trata ante todo, de distinguir la violencia mítica, esto es, aquella violencia que conserva y/o funda el derecho, de la violencia "pura" o "revolucionaria" que se despliega como "*medialidad*", y que permite abrir una nueva época histórica. Es preciso comprender la discusión benjaminiana en el contexto de su correspondencia con Schmitt, es decir, en estrecha relación al problema de la soberanía, del cual el *kronjurist* es uno de sus más importantes exponentes, y por ello mismo a la situación histórica en que ésta se articula: el progresivo asenso del nacionalsocialismo en la Alemania de principios del siglo XX, y la consecuente crisis del orden democrático-burgués: "***Zur Kritik der Gewalt*** no es sólo una crítica de la representación como perversión y caída del

¹ El presente texto constituye una aproximación a la tesis de maestría en Filosofía mención axiología y filosofía política en la Universidad de Chile. Se han hecho modificaciones para su publicación en esta revista: la presente introducción y el final ANEXO: "La Cuestión de los derechos humanos".

lenguaje sino de la representación como sistema político de la democracia formal y parlamentaria.” (Derrida, NPWB, 2002, p. 71). Por ello, uno de los problemas fundamentales lo constituye la “violencia mítica”. Este punto articulará la totalidad de la discusión, en la medida que, como veremos, el estado de excepción lleva consigo, una vida desnuda. Así, en la época en que el “gran delincuente” se multiplica por sobre toda jurisdicción internacional o en la masificación de los refugiados librados a la impotencia de organizaciones meramente asistenciales, la discusión en torno al nexo violencia-derecho abierta por Benjamin, permitiría quizá interrumpir su solución de continuidad y pensar una política que, en medio de la urgencia, vaya más allá de la biopolítica.

1.3.- En este sentido, el texto de Benjamin puede considerarse como el umbral para pensar el problema de la biopolítica y su indisoluble nexo con el estado de excepción –que hoy se extiende como *la política* a nivel planetario-. El presente texto propone dilucidar la relación entre la violencia y el derecho en el pensamiento de Walter Benjamin, sobre la base de su ensayo “*Para una crítica de la violencia*” (a partir de aquí, PCV). A partir de este texto se mostrará el deslinde que hace Benjamin entre la “violencia mítica” y la “violencia divina” y por qué esta distinción podría ser, para nuestra actualidad, *filosóficamente* relevante. La hipótesis es que el deslinde entre violencia mítica y violencia pura permite a Benjamin mostrar que el nexo que aparece como solución de continuidad entre violencia y derecho, no es otro que la duplicidad estado de excepción-vida desnuda, el cual permite a Agamben, a la luz de Foucault y Arendt, iniciar sus investigaciones en torno a lo que ha denominado “*homo sacer*”. En este sentido, quizá el texto de Benjamin pueda interrumpir y abrir una vía distinta para pensar la política de nuestro tiempo, que como instante de peligro, no logra dar respuesta a nosotros, sus *desaparecidos*².

2. La Violencia como problema.

2.1.- Violencia, Derecho y Justicia son tres conceptos que articulan el texto benjaminiano y que inician una crítica a la violencia. Sin embargo, como el mismo Benjamin advierte: “*El reino de los fines, y por lo tanto también el problema de un criterio de la justicia, queda por el momento excluido de esta investigación.*” (PCV, p 110). Así, objetivo de este ensayo de 1921 no es el problema de los fines, esto es, de la justicia, sino de los medios y de la posibilidad de pensar la violencia como puro medio. La premisa fundamental es que la discusión en torno a la violencia como problema debe darse en la esfera de los asuntos humanos, esto es “*(...) cuando incide sobre las relaciones morales.*” (PCV, p. 109). Si la violencia resulta un problema cuando “incide en las relaciones morales” es porque en el reino de la naturaleza ésta no existe y sólo por ello, la violencia se relaciona intrínsecamente con el problema del derecho y la justicia. Así, violencia y derecho, y justicia (considerada como fin, y por ello, según Benjamin, excluida de la presente investigación) se articulan, en la esfera de las relaciones morales, de modo indisoluble. La noción de “crítica” de la violencia, es preciso entenderla en el estricto sentido kantiano de la misma, a saber, la crítica muestra los límites del conocimiento y por ello juzga. Al respecto señala Derrida: “*En el título Zur Kritik der Gewalt, “crítica” no significa simplemente evaluación negativa, rechazo o condenas legítimas de la violencia, sino juicio, evaluación, examen que se da los medios para juzgar la violencia.*” (NPW, p. 82). La “crítica”, en definitiva cobra en Benjamin el carácter de una razón examinadora que en cuanto tal, ha de examinar

² Ver Karmy, Rodrigo “Ciudad e Inscripción” publicado en www.philosophia.cl, revista de filosofía Universidad Arcis, año 2004.

la violencia ya no respecto de los fines que persigue, sino en su propio carácter de medio, la violencia en sí misma. Es decir, Benjamin trata de buscar algún criterio para evaluar la violencia ya no desde los fines que las dos posiciones clásicas del derecho –el derecho natural y el derecho positivo– intentan proveer, sino desde los medios mismos: *“Pero para decidir respecto a este problema se necesita un criterio más pertinente, una distinción en la esfera misma de los medios, sin tener en cuenta los fines a los que éstos sirven.”* (PCV, p 109). Porque, señala Benjamin, si se insiste en la evaluación de la violencia a partir de los fines a los que ésta sirve, quedaría aún, la interrogante de si ella misma –sin referencia a los fines– puede o no considerarse legítima.

2.2.- La tradición jurídica moderna vincula la violencia con el derecho, pero de modo exterior, es decir, en relación con los fines, esto es, con la justicia a la cual esta violencia, eventualmente, estaría sirviendo. El derecho natural considera que la violencia tiene un carácter natural en el hombre, pero ésta puede “justificarse” si los fines que el hombre persigue y logra son justos. Por ejemplo, si la violencia da lugar a un mundo sustancialmente mejor, entonces ésta se justifica: los medios se justifican si los fines son justos. Por el contrario, el derecho positivo –que Benjamin rescata estratégicamente para ir más allá de él– considera que son los medios los que deben de garantizar la justicia de los fines. Así, a diferencia del derecho natural, sólo se podrán obtener fines justos si los medios son justos. Al respecto, Benjamin señala: *“Así como el derecho natural puede juzgar todo derecho existente sólo mediante la crítica de sus fines, de igual modo el derecho positivo puede juzgar todo derecho en transformación sólo mediante la crítica de sus medios.”* (PCV, p 110). La fractura de las dos tradiciones jurídicas, sin embargo, suponen un dogma fundamental: la relación medios-fines como criterio supremo para juzgar la violencia en el derecho. Es decir, existe un criterio exterior a la propia violencia que permite juzgarla y por ello, las dos “escuelas” confluyen en la medida que: *“El derecho natural tiende a “justificar” los medios legítimos, con la justicia de los fines, el derecho positivo a “garantizar” la justicia de los fines con la legitimidad de los medios.”* (PCV, p 110). “Justificar” y “garantizar” son las dos operaciones que realiza el derecho en relación con la violencia, pero en éstas persiste un punto ciego: *“Porque si el derecho positivo es ciego para la incondicionalidad de los fines, el derecho natural es ciego para el condicionamiento de los medios.”* (PCV, p 110). El derecho positivo sería “ciego” a la “incondicionalidad de los fines” por cuanto todo fin debe ser garantizado por los medios, y la ceguera del derecho natural estaría justamente para limitar a sus medios en la consecución de un fin –recuérdese la alusión que hace Benjamin respecto a cómo el derecho natural justifica al Terror de la Revolución Francesa-. En este contexto, ¿puede criticarse la violencia más allá de los fines, en su propia medialidad? ¿Desde qué lugar es posible proveer una crítica de la violencia?

2.3.- Al respecto, Benjamin sigue la indicación del derecho positivo como punto de partida: *“La teoría positiva del derecho puede tomarse como hipótesis de partida al comienzo de la investigación, porque establece una distinción de principio entre los diversos géneros de violencia, independientemente de los casos de su aplicación.”* (PCV, págs 110-111). En la medida que la “teoría positiva” “establece una distinción” con independencia de los casos de su aplicación, vale decir de sus “fines”, puede tomarse como punto de partida para deslindar la violencia como medio de los fines que persigue. Sin embargo, una auténtica “crítica” de la violencia, si bien puede tener en la teoría positiva un punto de partida, debe ir más allá de ésta: *“Se trata de ver qué consecuencias tiene, para la esencia de la violencia, el hecho mismo de que sea posible establecer respecto a ella tal criterio o diferencia.”* (PCV, p 111). Así, una “crítica de la violencia” sólo tiene sentido si deslindando a ésta de los fines, la aborda

como medio. La teoría positiva provee el punta pie inicial, pero la crítica va más allá de éste, porque prescindiendo de un criterio respecto de la relación medios-fines, muestra no sólo la violencia en el derecho mismo, sino sobre todo, la posibilidad de pensar la violencia en una relación no sustancial respecto del derecho: entre violencia y derecho no habría necesariamente, una solución de continuidad³. Por ello Benjamin no puede quedarse en la teoría positiva, sino ir más allá de ella, puesto que: “(...) se trata de hallar para esta crítica un criterio fuera de la filosofía positiva del derecho, pero también fuera del derecho natural. Veremos a continuación que este criterio puede ser proporcionado sólo si se considera el derecho desde el punto de vista de la filosofía de la historia.” (PCV, p 111). Para Benjamin, “el punto de vista de la “filosofía de la historia” podría proveer el criterio para criticar la violencia más allá del derecho positivo y del derecho natural. Respecto de qué es esta “filosofía de la historia” lo veremos más adelante, bástenos por ahora, señalar que el lugar de una crítica de la violencia se sostiene a partir de los medios, cuestión que critica de suyo, a la fractura misma de la tradición jurídica.

2.4.- En “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres” Benjamin critica la “concepción burguesa de la lengua” que se caracterizaría por representar al lenguaje como un instrumento cuyo fin sería la comunicación de contenidos. Sin embargo, la “concepción burguesa de la lengua”, en tanto considera a ésta un instrumento tiene, de modo análogo a la tradición jurídica, un criterio externo para su evaluación: “Justamente debido a que nada se comunica a través de la lengua, lo que se comunica en la lengua no puede ser delimitado o medido desde el exterior, y por ello es característica de cada lengua una inconmensurabilidad y específica infinidad.” (SLG, p 91). La diferencia fundamental aquí es que “nada se comunica a través de la lengua” sino “en la lengua”. Así, la “concepción burguesa de la lengua”, según Benjamin señala: “Tal teoría dice que el medio de la comunicación es la palabra, que su objeto es la cosa y que su destinatario es un hombre.” (SLG, p 92). Por ello, la concepción burguesa inscribe su teoría del lenguaje como “representación”, esto es, como un medio que “vuelve a presentar” la cosa a un destinatario. Así, el lenguaje como representación, de modo análogo a la tradición jurídica, supone la relación medios-fines, donde la lengua sería un transporte de contenidos para comunicar a otro hombre. En este sentido, la diferencia con el planteamiento benjaminiano estriba en que: “La lengua comunica el ser lingüístico de las cosas. Pero su manifestación más clara es la lengua misma. La respuesta a la pregunta: ¿Qué comunica la lengua? Es, por lo tanto: cada lengua se comunica a sí misma.” (SGL, p 90). Así, la lengua no comunica contenidos exteriores, sino en el fondo, a sí misma, por cuanto comunica el “ser lingüístico de las cosas”. Esto significa que cada lengua es “puro medio” de comunicación, pero “medio” aquí designa medialidad pura y no una medialidad en relación a un fin determinado –de ahí el carácter “puro” de la lengua- .

2.5.- Ahora bien, ¿en qué se muestra la lengua como pura comunicabilidad? En que la lengua, en el hombre, se habla en palabras, y las palabras no son otra cosa que “(...) el nombre de las cosas.” (SLG, p 97). Y por ello: “El nombre es aquello a través de lo cual no se comunica ya nada y en lo cual la lengua misma se comunica absolutamente. En el nombre la esencia espiritual que se comunica es la lengua.” (SLG, p 92). Por ello, la lengua no comunica otra cosa que su propia comunicabilidad,

³ Eso quiere decir que en Benjamin es posible pensar un derecho que no contenga la coacción de su aplicación, esto es, un derecho que no aplique sino que, como la Torah, sólo se estudie. Esta es la pregunta que el autor deja planteada y que se vincula estrechamente con la pregunta por la política que viene como interrupción de la solución de continuidad violencia-derecho.

cuestión que, según Benjamin, se advierte en el problema del nombre. De este modo, nada se comunica “a través” de la lengua, sino “en” la lengua como pura comunicabilidad: *“No hay un contenido de la lengua; como comunicación la lengua comunica un ser espiritual, es decir, una comunicabilidad pura y simple.”* (SLG, p 93), y por ello, sólo se podrá hacer justicia al problema del lenguaje si éste se deslinda de su relación de medios-fines, es decir, si pensamos que lo que se comunica en la lengua, no puede ser “medido desde el exterior” y por ello, no es otra cosa que la pura comunicabilidad, esto es, la exhibición de ésta como puros medios. En Benjamin, la búsqueda de un criterio que permita juzgar la violencia en su pura dimensión medial, es análoga a la indagación respecto de la lengua que habría que desligarla de sus fines, esto es, de la “concepción burguesa”. Al respecto señala Agamben: *“Así como en el ensayo acerca de la lengua, pura es la lengua que no es instrumento para el fin de la comunicación sino que ella misma comunica inmediatamente, es decir, una comunicabilidad pura y simple, así también es pura la violencia que no se encuentra en relación de medio respecto a un fin sino que se afirma en relación con su propia medialidad.”* (EE, p 118). Así, tanto la lengua como la violencia –en definitiva, la política- tendrán que ser juzgadas desde un criterio medial, esto es, que los sitúe más allá de los fines de la “concepción burguesa de la lengua”. El nexo que une la reflexión lingüística con la jurídico-política estriba en el criterio medial propuesto por Benjamin para abordar los diferentes campos: si en el ámbito de la política las dicotomías de la “concepción burguesa” se plantean en la diferencia violencia-derecho, en el ámbito del lenguaje lo hace entre *phoné- lógos*. Para Benjamin, sin embargo, se trata de ingresar a pensar el nexo que los unifica como un mismo problema –el dogma fundamental en la tradición jurídica, o bien las diferencias entre la “concepción burguesa de la lengua” y la “teoría mística”-.

3.- El Estado de Excepción convertido en regla.

3.1.-El texto de 1921 prosigue instalando una distinción fundamental, a saber, la violencia fundadora y la violencia conservadora de derecho; mostrando, a su vez, tres ejemplos en que la violencia aparece como un *excedente* del derecho: el gran “delincuente”, la “pena de muerte” y la “huelga general”. El rendimiento filosófico en este punto es el de ilustrar la violencia presente en el derecho *mismo*, pero como tal, operando *fuera* de éste: el derecho –como el lenguaje- requiere su propio “afuera” para confirmarse. Benjamin señala: *“(…) todos los fines naturales de personas singulares chocan necesariamente con los fines jurídicos no bien son perseguidos con mayor o menor violencia (...).”* (PCV, p. 112). Para el derecho, los “fines naturales” constituyen –como en Hobbes- una violencia exterior al derecho, y por ende una amenaza fundamental. Por ello, éste ha de monopolizar la violencia no para salvaguardar sus “fines jurídicos” (la Justicia), sino sobre todo para salvaguardar el “derecho mismo”. Así, la violencia, cuando no se halla *“(…) en posesión del derecho a la sazón existente, represente para éste una amenaza, no a causa de los fines que la violencia persigue, sino por su simple existencia fuera del derecho.”* (PCV, p 112). Así, la violencia “fuera” del derecho constituye en sí misma, una amenaza para éste, pero sin embargo, su más elevada confirmación. Así, la figura del “gran delincuente” *“(…) por bajos que hayan podido ser sus fines, ha conquistado la secreta admiración popular. Ello no puede deberse a sus acciones, sino a la violencia de la cual son testimonio.”* (PCV, p 112). Es decir, el “gran delincuente” ha conquistado a las masas porque ha situado una violencia por fuera del derecho, cuestión que constituye sin embargo, la esencia de todo derecho “europeo”. Al respecto Derrida señala: *“La fascinación admirativa que ejerce en el pueblo la “figura del “gran” delincuente” se*

explica así: no es alguien que ha cometido tal o cual crimen por quien se experimentaría una secreta admiración; es alguien que, al desafiar la ley, pone al desnudo la violencia del orden jurídico mismo.” (NPWB, 2002, p 87). Si el “gran delincuente” pone al “desnudo la violencia del orden jurídico mismo” es porque se erige de tal modo que al desafiar la ley, la suspende. En efecto, cuando en 1933 Hitler –como “figura” del “gran delincuente”- asume el poder en Alemania declaró el estado de excepción por 12 años hasta el fin de la guerra, mostrando así la violencia que sostiene al “orden jurídico mismo”: la “fascinación admirativa” es testimonio de ese desnudamiento, esto es, del estado de excepción como fundamento del derecho.

3.2.- Asimismo, es la huelga general la que muestra la presencia de la violencia en el seno del derecho: *“La clase obrera organizada es hoy, junto con los estados, el único sujeto jurídico que tiene derecho a la violencia.”* (PCV, p 113). Si la clase obrera constituye el “único sujeto jurídico que tiene derecho a la violencia” es porque la huelga general es, de suyo, violencia que puede modificar las relaciones morales y: *“(…) existe por lo tanto implícito en toda violencia un carácter de creación jurídica.”* (PCV, p 114). Y sólo por este carácter “fundador” y por ende “fuera” del derecho es que el derecho ha de salvaguardarse desde su propia violencia que lo conserva. En este sentido, Benjamin indica un “malentendido” que surge cuando la clase obrera declara la huelga general “revolucionaria”: *“En ella la clase obrera apelará siempre a su derecho a huelga, pero el estado dirá que esa apelación es un abuso, porque –dirá- el derecho de huelga no había sido entendido en ese sentido, y tomará sus medidas extraordinarias.”* (PCV, p 113). Y más adelante continúa: *“En esta diferencia de interpretación –entre los obreros que señalan su “derecho a huelga” y el Estado que dirá que es un “abuso”- se expresa la contradicción objetiva de una situación jurídica a la que el estado reconoce un poder cuyos fines, en cuanto fines naturales, pueden resultarle a veces indiferentes,-en el caso de la huelga sin carácter general y revolucionaria- pero que en los casos graves (en el caso justamente, de la huelga general revolucionaria) suscitan decidida hostilidad.”* (PCV, p 113). Así, cual *lapsus linguae* en Freud, el “malentendido” expresa la contradicción jurídica de cómo la violencia de la huelga general revolucionaria opera por *fuera* del derecho y por ello, lo amenaza en su propia consistencia. Esta situación, según Benjamin, confirma el hecho que el derecho requiere de la violencia como su forma inherente, y justamente por eso es que su conservación pasa necesariamente por su violencia: ante esta diferencia de “interpretación” el Estado “tomará sus medidas extraordinarias”, esto es, la declaración misma del estado de excepción. Así, la supervivencia del Estado y particularmente del derecho, pasa por la posibilidad que éste contiene en sí mismo de suspenderse, esto es, de declarar el estado de excepción, justamente para salvaguardar(se). Por ello, el derecho lleva como su fundamento más propio, la violencia fundadora/conservadora de derecho como estado de excepción. El tercer ejemplo, lo constituye el problema de la “pena de muerte”: *“Pues en el ejercicio del poder de vida y muerte el derecho se confirma más que en cualquier otro acto jurídico.”* (PCV, p 117). ¿En qué sentido, la pena de muerte vendría a confirmar al derecho “más que en cualquier otro acto jurídico”? En el sentido que el derecho ha de referirse una y otra vez a su propio exterior: como mostrará Foucault años después, la teoría clásica de la soberanía supone el derecho del soberano a dar muerte al condenado. En este acto, el derecho –en su versión mítica- se confirma puesto que muestra y conserva la violencia para sí mismo. Sin embargo, aquí Benjamin muestra del modo más evidente, que el nexo violencia-derecho, no solamente supone la excepcionalidad como suspensión de la Ley, sino también el nexo con la vida desnuda, esto es, una vida que puede ser sacrificada por la violencia fundadora –es decir, el estado de excepción- de derecho. Este problema se tocará, sin embargo, más adelante.

3.3.- Así, para Benjamin en el derecho persisten, en principio, dos violencias: la violencia conservadora y la fundadora de derecho, las cuales, a su vez, evidencian el fundamento negativo del derecho, en los tres ejemplos señalados por Benjamin: el “gran delincuente”, la huelga general revolucionaria y la pena de muerte. Como señala Derrida: *“La violencia no es exterior al orden del derecho. Amenaza al derecho en el interior del derecho.”* (NPWB, p 89). Sin la violencia, el paso de la formalidad del derecho a su aplicación no podría resolverse: en ese paso subsiste una suspensión del derecho, una situación de excepción que, por ello, puede gestar su aplicación: el derecho no sobrevive sin la violencia que le fundamenta y le permite coaccionar, y por ende, la relación violencia y derecho que Benjamin constata en el “derecho europeo” tiene un carácter *interno*, es decir, el “derecho europeo” *supone* la violencia en su propia consistencia.

3.4.- La aparentemente sólida distinción que Benjamin nos ha presentado hasta el momento (violencia fundadora y violencia conservadora de derecho) se desvanece en la figura de la policía. En ella las dos violencias se indistinguían porque el paso al acto, la aplicación de la Ley, bajo la égida de salvaguardar “el orden público” constituye por sí misma una *decisión* que, como tal, se ejerce *fuera* del derecho, y por ende, supone un momento de indecidibilidad y por ello, una situación de excepción. En este sentido, no es posible distinguir si la policía conserva o, en el acto de la aplicación, “crea” el derecho: *“Su poder es informe así como su presencia es espectral, inaferrable y difusa por doquier, en la vida de los estados civilizados.”* (PCV, p 118). La ontología de la presencia es, en la figura de la policía, cuestionada. Y lo es porque su lugar es al tiempo un no-lugar, esto es una zona de indeterminación e indecidibilidad radical en que, por ello, se indetermina la conservación de la fundación. Benjamin ahonda el punto: *“El aspecto ignominioso de esta autoridad (...) consiste en que en ella se ha suprimido la división entre violencia que funda y violencia que conserva la ley. Si se exige a la primera que muestre sus títulos de victoria, la segunda está sometida a la limitación de no deber proponerse nuevos fines. La policía se halla emancipada de ambas condiciones.”* (PCV, p 117). En este sentido, Benjamin continúa la explicación, argumentando que la policía emite decretos con “fuerza de ley” y al mismo tiempo conserva el derecho, en la medida *“(...) que se pone a disposición de aquellos fines”* (PCV, p 117), esto es, los fines “jurídicos”. Si la policía emite decretos con “fuerza de ley”, es porque en ella, se escinde la norma de su aplicación. En la suspensión de la Ley queda la fuerza de ley, pero si esto es así, es porque la situación que se abre, es de suyo una situación de excepción. Al respecto Agamben explica: *“El concepto “fuerza-de-ley”, como término técnico del derecho, define, por lo tanto, una separación de la vis obligandi o de la aplicabilidad de la norma de su esencia formal, por la cual decretos, disposiciones y medidas que no son formalmente leyes adquieren no obstante la “fuerza.”* (EE, p 80). Así, la “fuerza-de-ley” supone una suerte de concepto límite entre la “fuerza” y la “ley” (es decir entre potencia y acto), por ende una indeterminación entre el poder legislativo y el poder ejecutivo. La policía, podríamos decir se sitúa en ese espacio de “fuerza de ley”, en que se escinde la norma de su aplicabilidad, es decir, se abre una zona de anomia en que opera la pura fuerza de ley, sin ley, pero con una norma que, sin embargo, no está vigente. Según Agamben, como veremos, la idea de una Ley vigente, pero sin significado es propia del estado de excepción, y por lo tanto, el derecho en la figura de la policía encuentra otra vez, su propio límite, a saber, el momento en que no es ni pura fuerza, ni pura Ley. En este sentido, Derrida llama la atención sobre la condición actual de la realidad de la policía descrita por Benjamin: *“Pues la policía no se contenta ya hoy en día con aplicar la ley por la fuerza (enforce), y así, conservarla, sino que la inventa, publica ordenanzas, interviene cada vez que la situación jurídica no es clara para garantizar la seguridad. Es decir, hoy día, casi todo el tiempo. Es la fuerza de ley, tiene fuerza de ley.”* (NPWB,

p 107). Si la policía tiene “fuerza de ley” es porque la Ley se ha retirado dejando la pura “fuerza de ley” en su lugar. Así, la policía, en la medida que no se sitúa ni en la pura formulación de la Ley ni en su pura aplicación, sino entre ambas, responde, como bien ha señalado Benjamin a una figura de carácter fantasmal. Ella misma es fantasma, y lo es porque en ella hecho y derecho se confunden radicalmente. La ontología de la presencia - y más aún hoy día, cuando la figura de la policía se ha extendido como paradigma- se lleva a su límite con la figura fantasmática de la policía. Al respecto, recordemos que muchos de los mandatarios de las potencias mundiales post-guerra fría han sido en su pasado, policías. Benjamin da una pista al respecto: en su discusión con Schmitt –respecto de si el estado de excepción y por ende el poder constituyente que se forma allí tiene o no un carácter jurídico- escribe la tesis octava de sus “Tesis sobre el concepto de Historia”: *“La tradición de los oprimidos nos enseña que el “estado de excepción” en que vivimos es la regla.”* (TH, p. 53). En efecto, es en la tradición que no deja testamentos, la tradición de los desaparecidos de la Historia, los que con su catástrofe “enseñan” que el “estado de excepción”, se ha convertido en regla: la violencia fundadora y conservadora de derecho son, en rigor, la misma, por cuanto la violencia constituye al derecho en su propia consistencia. Así como no hay posibilidad de distinguir ambas violencias, tampoco es posible distinguir el estado de excepción de la regla, puesto que al “derecho moderno europeo” que es el que explícitamente piensa Benjamin, la violencia como estado de excepción, le constituye. Ni fuera ni dentro de la Ley, la propia Ley es su propio fantasma.

3.5.- Benjamin se pregunta si puede haber una *“(...) regulación no violenta de los conflictos?”* (PCV, p 119). Y responde: *“Sin duda. Las relaciones entre personas privadas nos ofrecen ejemplos en cantidad. El acuerdo no violento surge donde quiera que la cultura de los sentimientos pone a disposición de los hombres medios puros de entendimiento. A los medios legales e ilegales de toda índole, que son siempre todos violentos –porque, como hemos visto el contrato social supone la violencia- es lícito oponer, como puros, los medios no violentos.”* (PCV, p 119). Así, y a propósito de la mentira, habría un punto en que el derecho no ha logrado invadir la totalidad de las relaciones sociales: *“(...) hay una esfera hasta tal punto no violenta de entendimiento humano y que es por completo inaccesible a la violencia: la verdadera y propia esfera del “entenderse”, la lengua.”* (PCV, p 120). Allí, en la esfera de la lengua, la violencia se torna “inaccesible”, y sólo por un proceso de “decadencia” –dirá Benjamin- la violencia jurídica penetró en ésta: *“(...) declarando punible el engaño.”* (PCV, p 120). La esfera de la “lengua” como esfera de los medios puros, sirve a Benjamin de modo explícito, para mostrar que, en efecto, puede haber *praxis* más acá de la esfera del derecho: *“Por consiguiente, basta con mencionar los medios puros de la política como análogos a aquellos que gobiernan las relaciones pacíficas entre las personas privadas.”* (PCV, p 121). Así, para Benjamin se abre una esfera del todo diferente de la esfera del derecho, donde no sólo las relaciones privadas pueden adquirir un sentido pacífico, sino que también, las políticas. Esto no significa, empero, que Benjamin suscriba una “robinsonada” liberal en la cual el hombre podría vivir pacíficamente prescindiendo de la violencia: al contrario, para el autor la pregunta no es si se puede o no prescindir de la violencia, sino de qué tipo de violencia: *“(...) se plantea el problema de la existencia de otras formas de violencia que no sean la que toma en consideración toda teoría jurídica.”* (PCV, p 123). Ya que ésta sería una “crítica” de la violencia, ¿cuál sería entonces el criterio para pensar otras formas de violencia? Aquella violencia que abra otra época histórica y no sea mera repetición de los vencedores. Así, Benjamin encuentra en su “crítica” de la violencia, una violencia que, sin embargo, puede ir más allá de la esfera del derecho y que ha denominado “revolucionaria” o bien, “divina”. Esta violencia divina, propia de los medios puros, se opondría a la violencia de carácter *mítico* que es la fundadora/conservadora de derecho.

3.6.- En su conocido texto “Tótem y Tabú” de 1912, preguntándose por el posible nexo entre incesto y exogamia, Freud elabora una “hipótesis conjetural” respecto de la fundación de la cultura. Después de un profuso recorrido entre diversas tesis sobre la formación de la cultura, -entre las cuales las de Robertson Smith y Darwin son las más importantes- Freud concluye: *“Hay aquí –en la hipótesis darwiniana- un padre violento, celoso, que se reserva todas las hembras para sí y expulsa a sus hijos varones cuando crecen y nada más. (...) Un día los hermanos expulsados se aliaron, mataron y devoraron al padre y así pusieron fin a la horda paterna. Unidos osaron hacer y llevaron a cabo lo que individualmente les habría sido imposible. (...) El violento padre primordial era por cierto el arquetipo envidiado y temido de cada uno de los miembros de la banda de hermanos. Y ahora en el acto de la devoración, consumaban la identificación con él, cada uno se apropiaba de una parte de su fuerza.”* (TT, págs 143-144). La rebelión de los hijos contra el padre primitivo tiene como consecuencia la identificación, y sólo por ésta, la cultura puede ser posible. ¿Qué lugar ocupa el padre de la horda primitiva? El padre primordial tiene un carácter pre-jurídico, pero sin embargo, su asesinato posibilita al derecho. El padre originario estaría fuera de la ley, pero al mismo tiempo adentro, y por ello la fundamenta con su sacrificio. Sin embargo, la rebelión de los hijos ha fracasado porque en la identificación de éstos con el padre, ha sobrevenido la culpa como pilar del nuevo derecho. Así, si el padre tenía, en principio, un carácter “exterior”, ahora éste se vuelve inmanente al contrato social fundado por los hermanos. Para decirlo con Benjamin: los hermanos han ejercido la violencia fundadora de derecho, pero en ello, han repetido el orden pre-jurídico del padre primordial. Así, el derecho, fundado a partir del parricidio, se liga en Freud, de modo indisoluble a la violencia originaria. La condena al padre ha sido su asesinato, la condena que los hijos heredan del padre, la culpa. En efecto, en el mismo año de 1921 en que Benjamin escribía *“Zur Kritik der Gewalt”*, Freud publicaba su *“Massenpsychologie und Ich-Analyse”*. Allí Freud retoma las tesis planteadas en “Tótem y tabú” y señala cómo la organización actual de la cultura se fundamenta en este mito originario: *“(…) la masa se nos aparece como un renacimiento de la horda primordial. Así como el hombre primordial se conserva virtualmente en cada individuo, de igual modo la horda primordial se restablece a partir de una multitud cualquiera de seres humanos; en la medida que éstos se encuentran de manera habitual gobernados por la formación de masa, reconocemos la persistencia de la horda primordial en ella.”* (PM, p 117). Así, las masas actuales – sean éstas artificiales o esporádicas- responderían a un “modelo” que imitaría –en orden al proceso de la identificación que se transmite históricamente- al mito de la horda primitiva. Si esto es así, entonces la historia en Freud no ha sido sino la repetición del mito: como indicará en una de sus últimas obras –“Moisés y la religión monoteísta”- la Historia respondería a la iteración de la secuencia “trauma-latencia y retorno de lo reprimido”. Se repite el mito en diferentes estadios civilizatorios: los rebeldes se identifican con una parte del padre derrocado y lo repiten de modo inmanente en el “nuevo” orden social. Es por este motivo que en su carta de 1932 a Einstein, Freud -quien no obstante sus enormes esfuerzos por distinguir “poder” de “violencia” así como “Tanatos” de “Eros” y de colocar a este último como fundamento de una esperanza que vaya más allá de la fatal dialéctica civilizatoria- tiene tantas dificultades para pensar no sólo “métodos educativos” para prevenir la violencia, -que es la pregunta formulada por el físico alemán- sino sobre todo un orden social más allá de ésta. Así, desde un punto de vista benjaminiano, la noción de violencia con la cual Freud piensa la Historia es, de suyo, la *violencia mítica*: por cada nuevo orden social se repetirá inevitablemente, identificación mediante, el “arquetipo paterno” del mito fundador. Así, la Historia en Freud, en rigor, no ha comenzado nunca, pues toda rebelión que ha posibilitado progreso civilizatorio no hace sino repetir la forma fundamental de este “arquetipo paterno”. Quizá sea este problema el que de pie para

que, desde la segunda mitad del siglo XX diversos pensadores provenientes del marxismo hayan intentado, desde el mismo psicoanálisis, pensar un más allá de la violencia mítica⁴, es decir, pensar la política más allá de la dialéctica civilizatoria (Eros-Tanatos, rebelión-culpa, fundación-conservación, etc.).

4.- La Violencia mítica v/s violencia pura.

4.1.- En su “Estado de Excepción” Giorgio Agamben da una pista para leer el debate Benjamin-Schmitt, estrictamente referido al problema del estado de excepción y la teoría de la soberanía, y deslindar de modo más claro la “violencia mítica” de la “violencia pura”: *“El interés de Benjamin por la doctrina schmittiana de la soberanía ha sido siempre juzgado escandaloso (...) invirtiendo los términos del escándalo, intentaremos leer la teoría schmittiana de la soberanía como una respuesta a la crítica benjaminiana de la violencia.”* (EE, p 104). El punto esencial en la discusión con Schmitt, es la orientación que éste último instala para reconducir la violencia pura al orden jurídico. Así, Schmitt se orienta a neutralizar la “violencia pura” benjaminiana, reconduciéndola al orden jurídico. Así, la teoría schmittiana de la soberanía tiene el objetivo de reconducir esa violencia, en tanto se halla más allá del derecho: la diferencia Schmitt-Benjamin es que el primero quiere conservar el nexo entre la zona de anomia propia del estado de excepción, en relación con el derecho, mientras que el segundo quiere liberarla. Lo decisivo del debate consiste, en definitiva, en la posibilidad de pensar la política como una esfera autónoma del derecho y por ende, de la violencia mítica. Al respecto señala Agamben: *“No puede haber, según Schmitt, una violencia pura, esto es, absolutamente fuera del derecho, porque en el estado de excepción ella está incluida en el derecho a través de su misma exclusión.”* (EE, p 106). Es decir, para Schmitt, la violencia situada fuera del derecho tendría aún, un estatuto jurídico y sólo por ello el derecho resulta, para Schmitt, posible. De ahí que Schmitt recurra al concepto “poder constituyente” y “poder constituido”, deslindando así el concepto de la política en la forma de la guerra: *“La distinción propiamente política es la distinción entre el amigo y el enemigo. Ella da a los actos y a los motivos humanos sentido político.”* (CP, p 33). Si el poder soberano puede suspender la Ley y decidir sobre el estado de excepción es sobre todo, porque en ese acto, decide sobre su enemigo. Sin embargo, desde Benjamin la violencia pura al tener un carácter medial, no tiene como fin la fundación del derecho, sino su *destrucción*. Agamben indica que la ruptura decisiva del debate de Benjamin con Schmitt, lo constituye la ya citada octava Tesis sobre el concepto de Historia: si, como señala Benjamin, el estado de excepción se ha convertido en regla, entonces no hay posibilidad alguna de distinguir entre el estado de excepción y el orden legal, o bien, como ya hubo indicado respecto de la figura del policía, que la Ley es su propio fantasma, pues desde los “oprimidos” se torna indecible cuál es la Ley y cuál es la excepción: *“La tradición de los oprimidos nos enseña que el “estado de excepción” en que vivimos es la regla. Tenemos que llegar a un concepto de historia que le corresponda. Entonces estará ante nuestros ojos, como tarea nuestra, la producción del verdadero estado de excepción; y con ello mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo.”* (TH, p 53). El “estado de excepción verdadero” (wirklich) se opone, en Benjamin, al “estado de excepción ficticio” defendido por Schmitt. Agamben: *“(...) es ahora efectivo (wirklich) el estado de excepción “en el que vivimos”, y éste es absolutamente indecible respecto de la regla.”* (EE, p 113). Para Schmitt, el poder soberano puede decidir el estado de excepción respecto de la regla y por ello Schmitt neutraliza la

⁴ Este es el caso de: Castoriadis, Marcuse, Adorno, Deleuze-Guattari, Althusser, Siqueiros, entre otros.

violencia revolucionaria en el marco del derecho; en cambio para Benjamin, para el “materialista histórico”, la excepción no es posible distinguirla de la regla, el poder soberano no puede decidir. Será esta tesis la que desarrollará Benjamin en “El Origen del Drama Barroco Alemán” (ODBA): *“Se trata de la incapacidad para decidir que aqueja al tirano. El príncipe, que tiene la responsabilidad de tomar una decisión durante el estado de excepción, en la primera ocasión que se le presenta se revela prácticamente incapaz de hacerlo.”* (ODBA, p. 56). El soberano, en la plenitud del estado de excepción no decide no por incapacidad “psicológica”, sino sobre todo, porque el estado de excepción es, de suyo, una situación indecible: *“Pues sí, en el momento en que el soberano despliega el poder con la máxima embriaguez –el estado de excepción- (...) cae en el estado correspondiente a su pobre esencia humana.”* (ODBA, p 56). Así, el máximo despliegue del poder coincide, de modo aparentemente paradójico, con la máxima impotencia humana. El máximo poder, es al tiempo su nulidad. En este sentido, si en el estado de excepción el soberano no logra decidir, es porque la violencia pura abre un momento histórico radicalmente nuevo y depone la solución de continuidad violencia-derecho; y no como en Schmitt, que la violencia mítica se reconduce a fundar el derecho. Así, la pregunta que plantea Benjamin es la posibilidad de una violencia que, en cuanto medialidad, sea el momento en que la solución de continuidad violencia-derecho se *interrumpa*: el estado de excepción “efectivo” (wirklich) consiste precisamente en separar radicalmente la violencia del derecho, y dejar así una violencia que no responda a fines, y un derecho que carezca de aplicabilidad.

4.2.- La violencia mítica que para desplegarse “exige sacrificios” se apresta a constituirse fuera de la Historia, fundando sin embargo, su posibilidad. Así, el momento fundacional pretende instalarse en el umbral de la Historia, es decir, estando al mismo tiempo fuera y dentro de ella. Por este motivo quizá, Benjamin en *“El origen del drama barroco alemán”* ha deslindado la noción tradicional de origen: *“El origen, aun siendo una categoría plenamente histórica, no tiene nada que ver con la génesis. Por “origen” no se entiende el llegar a ser de lo que ha surgido, sino lo que está surgiendo del llegar a ser y del pasar.”* (ODBA, p 28). Es decir, el origen no constituye un punto estático en el principio de la Historia inscrito como la génesis de lo que “ha surgido”, sino como “lo que está surgiendo del llegar a ser y del pasar”, esto es, un movimiento plenamente histórico en que “lo que está surgiendo del llegar a ser (...)” se coloca como una medialidad por cuanto no se subroga a un fin preestablecido teleológicamente. Así, el origen, antes que un punto de excepción carente de historicidad, es la historicidad misma, como pura medialidad. Por ello, Benjamin, vuelve a señalar: *“Lo originario no se da nunca a conocer en el modo de existencia bruto y manifiesto de lo fáctico, y su ritmo se revela solamente en un enfoque doble que lo reconoce como restauración, como rehabilitación, por un lado y justamente debido a ello, como algo imperfecto y sin terminar, por otro.”* (ODBA, págs 28-29). Es decir, lo originario, constituye de suyo una tensión: por un lado una “rehabilitación”, esto es una “postvida”, y al mismo tiempo, “algo imperfecto y sin terminar”: el origen es, en efecto, la *medialidad pura* que por ello es, de suyo, sin fin. Así, la génesis es a la violencia mítica, como el origen a la violencia divina: será la violencia mítica la que abordará el origen como una cuestión fáctica: el carácter fundacional de ésta imprime un principio y un final de la Historia, y restituyendo la violencia pura a la esfera del derecho se convierte en una violencia fundadora permanente: el estado de excepción convertido en regla. Así, el hecho se hace derecho identificándose a un tótem ancestral que despierta de modo espectral: en las experiencias totalitarias, los muertos despiertan en la pesadilla de los vivos.

4.3.- Benjamin ha planteado una dialéctica inicial, a saber, la violencia mítica en tanto violencia fundadora y la conservadora de derecho. Sin embargo, esta dialéctica se deconstruye en sí misma con la figura fantasmal de la policía. Por ello, Benjamin no se queda en la dialéctica fundación-conservación, sino que va más allá de ésta, mostrando que ambas violencias no sino dos momentos de una misma, a saber, la violencia mítica. Así, a la violencia mítica habrá que oponer otra violencia, que apareciendo en las relaciones “privadas” y en la huelga general revolucionaria, Benjamin denomina violencia pura: *“Y esta tarea – la de destruir la violencia mítica-plantea en última instancia una vez más el problema de una violencia pura inmediata que pueda detener el curso de la violencia mítica.”* (PCV, p 126). Así, si la violencia mítica funda y conserva el derecho, es decir, convierte el estado de excepción en regla, la violencia pura vendría a interrumpir ese mismo proceso: *“Así como en todos los campos Dios se opone al mito, de igual modo a la violencia mítica se opone la divina. La violencia divina constituye en todos los puntos la antítesis de la violencia mítica. Si la violencia mítica funda el derecho, la divina lo destruye; si aquella establece límites y confines, ésta destruye sin límites; si la violencia mítica culpa y castiga, la divina exculpa; si aquella es tonante, ésta es fulmínea; si aquella es sangrienta, ésta es letal sin derramar sangre.”* (PCV, p 126). La comparación que hace Benjamin entre ambas violencias es fundamental justamente en el momento que la violencia mítica deja a la luz la vida desnuda que le es más propia: *“Pero el juicio de Dios es también justamente en la destrucción –esto es en la violencia divina-, purificante, y no se puede dejar de percibir un nexo profundo entre el carácter no sangriento y el purificante de esta violencia. Porque la sangre es el símbolo de la vida desnuda. La disolución de la violencia jurídica se remonta por lo tanto a la culpabilidad de la desnuda vida natural, que confía al viviente, inocente e infeliz, al castigo que expía su culpa y expurga también al culpable, pero no de una culpa, sino del derecho. Pues con la vida desnuda cesa el dominio del derecho sobre el viviente. La violencia mítica es violencia sangrienta sobre la desnuda vida en nombre de la violencia; la pura violencia divina es violencia sobre toda vida en nombre del viviente. La primera exige sacrificios, la segunda los acepta.”* (PCV, p 126.) Detengámonos, pues, en esta extensa cita de Benjamin. La “sangre” como símbolo, mostraría el límite del derecho, y por ende, la apertura de la excepción, que lleva en sí misma una vida desnuda. Por ello Benjamin señala que “con la vida desnuda cesa el dominio del derecho”: la vida desnuda señala el momento en que la excepción se ha hecho indistinguible del derecho. Allí, la vida desnuda ha de sacrificarse y expiar así la culpa a la cual el derecho la ha condenado. Por ello, la vida desnuda, es la vida humana excluida de todo estatuto jurídico, y por ende, presta para ser sacrificada. La violencia mítica, ha de reeditar, como en Freud, la devoración fundamental que, en cuanto sacrificio, funda la posibilidad del pacto social. Por ello, la violencia divina es “violencia sobre toda vida en nombre del viviente”, puesto que interrumpe la excepcionalidad, dejando al derecho sin violencia de aplicación, y a la violencia sin fines. En este contexto, “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres” plantea tres “efectos” del abandono del hombre de “la pura lengua del nombre”, mencionando el surgimiento de la “palabra juzgadora”: *“El segundo efecto consiste en que del pecado original –como repriminación de la inmediatez en él violada del nombre- surge una nueva magia, la del juicio, que ya no reposa bienaventuradamente en sí misma. (...) El árbol del conocimiento no estaba en el jardín de Dios para las informaciones que hubiera podido dar sobre el bien y sobre el mal, sino como emblema del juicio sobre la interrogación. Esta grandiosa ironía es la marca del origen mítico del derecho.”* (SLG, p 100). De esta forma, el juicio “ya no reposa bienaventuradamente en sí mismo” puesto que, teniendo el problema del bien y el mal como problema fundamental, se instala en la relación de medios y fines constituyendo un “castigo” y por ende, la culpabilidad de la vida desnuda. Esta sería la “marca del origen mítico del derecho”: el juicio y

consecuentemente, el derecho, no se sostiene a partir de la medialidad pura, sino de la palabra mediatizada, de la “palabra vana”, la “charla”, que en cuanto tal, castiga. Por ello, el derecho, y la palabra juzgadora a la que le debe existencia, se inscriben en lo que, como hemos señalado, Benjamin denomina violencia mítica. La referencia de este texto –“Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres”- a la violencia jurídica quizá lo liga de modo indisoluble con “Para una crítica de la violencia”, por cuanto en este último, Benjamin refiere a la progresiva penetración del derecho en la regulación de la “mentira”, contra lo cual la lengua, esto es, el “entendimiento puro”, sería un freno: así como la “palabra juzgadora” convierte al lenguaje en derecho, la lengua, como testimonia la “mentira” antes de ser regulada jurídicamente, constituye el freno de la violencia mítica.

4.5.- La pregunta por las posibilidades de la violencia divina, liga de modo directo a Benjamin con Aristóteles: el hombre no puede definirse como vida desnuda (la zoé griega): *“Falsa y miserable es la tesis de que la existencia sería superior a la existencia justa, si existencia no quiere decir más que vida desnuda, que es el sentido en que se la usa en la reflexión.”* –Benjamin se refiere a la cita de Kurt Hüler- (PCV, p 127). Por este motivo, dice Benjamin: *“(…) el hombre no coincide de ningún modo con la desnuda vida del hombre; ni con la desnuda vida en él ni con ninguno de sus restantes estados o propiedades ni tampoco con la unicidad de su persona física. Tan sagrado es el hombre (…) como poco sagrados son sus estados, como poco lo es su vida física, vulnerable por los otros.”* (PCV, p 127-128). Así, el hombre, como señalaba Foucault refiriéndose a la tradición de pensamiento político, sería “algo más” que la vida desnuda, cuestión que Benjamin suscribe, justamente para una crítica de la violencia. Sin embargo, acto seguido se pregunta: *“En efecto, ¿Qué la distingue –a la vida desnuda- de la de los animales y plantas? E incluso si éstos (animales y plantas) fueran sagrados, no podrían serlo por su vida desnuda, no podrían serlo en ella. Valdría la pena investigar el origen del dogma de la sacralidad de la vida.”* (PCV, p 128). La inscripción del viviente como “hombre” y no mera vida desnuda, instala el mismo problema que Aristóteles hubo señalado en su “Política” cuando, en sus primeras páginas, distingue la voz (*phoné*) común a todos los animales de la palabra (*lógos*)⁵ propia de los hombres en tanto ciudadanos. En efecto, el paso de la *phoné* al *lógos* -en Benjamin del lenguaje de las cosas –“inferior”- al lenguaje humano –“superior”-, supone una traducción, la cual *“(…) conquista su pleno significado cuando se comprende que toda lengua superior (con excepción de la palabra de Dios) puede ser considerada como traducción de todas las otras (…) no es sólo traducción de lo mudo a lo sonoro, es la traducción de lo que tiene nombre al nombre.”* (PCV, p 97-98). Así, la consonancia de Aristóteles con Benjamin, en este punto se relaciona estrictamente con el paso de la voz a la palabra, esta última, y en un sentido clásico, condición de la ciudadanía. La vida desnuda, según Benjamin, no caracteriza a la “existencia justa”, pero advierte más adelante: *“En fin, da que pensar el hecho de que lo que aquí es declarado sacro sea, según el antiguo pensamiento mítico, el portador destinado de la culpa: la vida desnuda.”* (PCV, p 128). Para Agamben, el que Benjamin, un poco súbitamente, en este texto que tenía por objetivo distinguir la violencia mítica de la divina, se vuelque a tratar el tema de la vida desnuda y su estrecha relación con el problema de la sacralidad y el estado de excepción, permite abrir el programa de investigación que él mismo se propone a desarrollar: *“Es ese origen lo que precisamente vamos a empezar a indagar. El principio del carácter*

⁵ Esta cita tendrá una importancia fundamental en las investigaciones de Agamben por cuanto muestran la diferencia del hombre con el animal, en la cuestión de la inscripción de éste en la polis. Bástenos por ahora con esta referencia, más adelante se trabajará in extenso el problema.

sagrado de la vida se nos ha hecho tan familiar que parecemos olvidar que la Grecia clásica, a la que debemos la mayor parte de nuestros conceptos ético-políticos, no sólo ignoraba este principio, sino que no poseía un término para expresar en toda su complejidad la esfera semántica que nosotros indicamos con un único término: vida." (HS, p 88). Porque si lo sacro –la vida desnuda– es portador “destinado de la culpa”, significa que ésta lleva una complicidad con el derecho: si éste último implica la excepción, entonces porta en sí mismo la vida desnuda.

4.6.- Las siguientes constituyen las tesis que Benjamin deja planteadas y que constituirán las líneas fundamentales de las posteriores investigaciones de Agamben:

- a) El derecho contiene a la violencia como su esencia más propia;
- b) El nexos que une a la violencia y al derecho no es otro que el estado de excepción que lleva consigo una vida desnuda;
- c) Una indagación radical sobre la política occidental, como señala Benjamin, ha de abordar el porqué, en el marco que el estado de excepción constituye el invisible fundamento de todo orden jurídico, la vida desnuda adquiere un carácter sagrado;
- d) Benjamin, al plantear la noción de violencia pura *depone la solución de continuidad violencia-derecho*. Así, si la violencia pura no es otra cosa que la suspensión de esta continuidad –el estado de excepción “efectivo”–, entonces constituye la aparición de la política *par excellence*, librada de la invasión del derecho, y no obstante la violencia pura, como el origen, no se muestra en “bruto”, queda abierta una puerta para pensar la política que abra una nueva época histórica.

5.- La Cuestión de los Derechos Humanos⁶.

5.1.- Fue la Revolución Francesa la que, con toda su innovación en el plano de las estructuras y concepciones políticas redactó, a fines del siglo XVIII, la Carta de los Derechos del Hombre. Sin embargo, si bien plantea a éstos como derechos “inalienables” e “imprescriptibles”, como ha señalado Agamben, instala una fractura fundamental, entre los derechos del Hombre (*homme*) por un lado y los derechos del Ciudadano (*citoyen*) por otro. Testimonio de esta fractura y su tensión es el texto de Marx “Die Judenfrage” de 1843, el cual, a partir de esta distinción, discute la *emancipación política* del judío, en los marcos establecidos por el Estado burgués. Así, en consonancia con “los franceses modernos”, Marx señala: “Finalmente, el hombre, en tanto miembro de la sociedad burguesa, es considerado como el **verdadero hombre**, como el **homme**, a diferencia del **citoyen** (...) el hombre real sólo es reconocido, aquí, bajo la forma del individuo **egoísta**; el **verdadero hombre** es reconocido solamente bajo la forma del **citoyen abstracto**.” (DJ, p 483). La fractura discutida por Marx, a saber, la diferencia entre el *homme* y el *citoyen*, es la misma que en plena crisis del Estado-Nación, advierte Benjamin en su “crítica de la violencia”: el derecho natural (que ve al *homme*) y el derecho positivo (que ve al *citoyen*), no obstante sus diferencias, comparten un dogma fundamental, a saber, la relación medios-fines⁷ como criterio para dirimir la cuestión de la violencia en la *polis*. Más aún,

⁶ Este apartado pertenece con exclusividad al presente artículo y no al capítulo de la Tesis. Por ello es preciso considerarlo como un **Anexo**, que como tal, es absolutamente provisorio y sólo tiene como objeto desprender de la discusión benjaminiana una vía posible para pensar el problema de los “derechos humanos” en la actualidad.

⁷ Esta relación responde a la distinción propia de la metafísica aristotélica entre potencia y acto, donde la primera queda subrogada a la segunda por el *telos* que supone.

como ha mostrado Arendt y Foucault, por vías diferentes más no por ello contradictorias, es que si la política moderna se caracteriza por algo es, en el caso de Arendt, por el progresivo ingreso del “proceso vital” al espacio político, y en el caso de Foucault por lo que éste ha denominado certeramente, *biopoder*: la vida biológica ingresa al centro del espacio político de occidente. En este sentido, señala Arendt: “Pleno de promesas, el siglo XIX había empezado con la Revolución Francesa, y durante más de cien años fue testigo de una vana lucha contra la degeneración del **ciudadano** en **burgués**.” (I, Arendt, p. 122). Así, desde la segunda mitad del siglo XIX y sobre todo, a partir de la experiencia histórica del Imperialismo, los derechos civiles habrían sido progresivamente sustituidos por los derechos humanos que, como bien indica Marx, parecieran obedecer al individuo “abstracto”, es decir, al *burgués*, lo cual, para Arendt, supone la emancipación de la esfera privada sobre la esfera pública y para Foucault el que la vida biológica sea hoy, una cuestión esencialmente política en las diversas maneras del biopoder⁸. En este sentido, la duplicidad “estado de excepción-vida desnuda” pensada por Benjamin pueden verse a la luz de la segunda mitad del siglo XX. En efecto, los actuales derechos humanos, declarados en 1948 por las Naciones Unidas y su recurrente demanda en “defenderlos” y “promoverlos” van en paralelo con un mundo en que no sólo el estado de excepción se ha hecho indecible respecto de la regla, sino que además, la vida desnuda ha ingresado radicalmente al espacio político. Como bien señala Agamben, quizá la afirmación benjaminiana que “el estado de excepción se ha convertido en regla” cobra una actualidad insospechada: la progresiva sustitución de los derechos cívicos por los derechos humanos, indica –más allá de las buenas conciencias- el ingreso progresivo de la vida desnuda concebida como vida sagrada en el espacio político de occidente en paralelo con que el estado de excepción se ha convertido en regla. Y quizá por ello, el actual auge de los “derechos humanos” no haga sino trabajar a favor de aquello que intenta rebatir. Por ello, quizá las investigaciones de Benjamin a la luz de Agamben puedan interrumpirnos de elegir apresuradamente entre los derechos del *hombre* o los del *ciudadano*, y podamos más bien abrirnos a pensar la fractura que los funda.

5.2.- Testimonio de la insuficiencia de los derechos del *hombre*, son las experiencias de exterminio masivo que, durante el siglo XX, los Estados han perpetrado contra sus propios “ciudadanos”: al suspenderse la legalidad en el estado de excepción, los *ciudadanos* (vida política, el “algo más” indicado por Foucault) se transforman de un momento a otro en *hombre* (vida desnuda, “animal viviente”). Y cuando ello ocurre, no existen las instituciones políticas que garanticen el cumplimiento de esos mismos derechos. Esta es la penetrante sugerencia de Arendt cuando en el capítulo 9 de su “Imperialismo” señala: “Los Derechos del hombre, después de todo, habían sido definidos como “inalienables” porque se suponía que eran independientes de todos los Gobiernos; pero resultó que, en el momento en que los seres humanos carecían de su propio Gobierno y tenían que recurrir a sus mínimos derechos, no quedaba ninguna autoridad para protegerles ni ninguna institución que deseara garantizarlos.” (I, p 424). Así, la crisis del Estado-Nación ha mostrado que los derechos del *hombre* no pueden legitimarse en sí mismos, sino es en virtud de la *polis*. En efecto, en la situación de excepción, se suspende al *ciudadano* y se deja entrever la

⁸ Al respecto recordamos las fórmulas señaladas por Foucault: la teoría clásica de la soberanía supone “Hacer morir, dejar vivir”, el nuevo biopoder, en cambio, supone “Hacer vivir, dejar morir”. Al respecto véase Historia de la Sexualidad vol I, pero también las clases dictadas por Foucault en el College de France cuya compilación se llama “Defender la sociedad”, Editorial Fondo de Cultura Económica.

vacía vida desnuda del *homo sacer*⁹ para después, en orden a tratados internacionales de toda índole y/u organizaciones humanitarias, se propone reivindicar los derechos del *homo*: escindidos de su politicidad, en medio de los campos de refugiados y bajo el mismo supuesto de la sacralidad de la vida.

5.3.- Por ello, la fractura entre los derechos humanos y los cívicos, que surge durante el siglo XVIII con la Carta de los Derechos del Hombre, ha de pensarse del mismo modo que Benjamin piensa al “derecho moderno europeo”, a saber como la fractura entre el derecho natural y el derecho positivo, y por ello, como dos actitudes igualmente dogmáticas que no permitirían necesariamente una crítica de la violencia y por ende, una problematización de la *polis* occidental: las posibilidades de una política posible, en la actualidad, ha de interrogarse por el fundamento *biopolítico* que lleve consigo. Porque sólo si vamos más allá de la *biopolítica*, podremos estar a la altura de la propuesta benjaminiana, y con ello, a la altura de los tiempos que, hace mucho ha abandonado toda ilusión en el Estado de derecho que dice defender. ¿Qué significa una política más allá de la biopolítica? Como la “violencia pura” en Benjamin, esta es la pregunta que, quizá, el siglo XXI tendrá de dirimir.

Febrero de 2005.

6.- Bibliografía

- AGAMBEN, GIORGIO “*Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida*” (HS), Editorial Pre-textos, Valencia 2003.
- AGAMBEN, GIORGIO “*Medios sin Fin*” (MSF) Editorial Pre-textos, Valencia, 2001.
- AGAMBEN, GIORGIO “*Estado de Excepción*” (EE), Editorial Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2003.
- ARENDT, HANNAH “*La condición Humana*”, Editorial Paidós, Barcelona, 1993.
- ARENDT, HANNAH “*Imperialismo*”, Alianza Editorial, Madrid, 2002.
- ARISTÓTELES “*La Política*”, Editorial Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, traducción de Julián Marías y María Araujo, Madrid, 1997.
- BENJAMIN, WALTER “Sobre el concepto de Historia”, Editorial Arcis-Lom, traducción, introducción y notas de Pablo Oyarzún, 1999.
- BENJAMIN, WALTER “*Para una crítica de la violencia*”, en “Ensayos escogidos”, Editorial SUR, Buenos Aires, 1967.
- BENJAMIN, WALTER “*El Origen del Drama Barroco Alemán*” Editorial Taurus, 1990.
- BENJAMIN, WALTER “*Sobre el Lenguaje en General y sobre el lenguaje de los hombres*” en “Ensayos escogidos”, Editorial SUR, Buenos Aires, 1967.
- DERRIDA, JAQUES “*Fuerza de Ley. El fundamento místico de la autoridad.*”, Editorial Tecnos, Madrid, 2002.
- DERRIDA, JAQUES “*El Nombre de Pila de Walter Benjamin*” Editorial Tecnos, Madrid, 2002.
- FOUCAULT, MICHEL “*Defender la Sociedad. Curso en el College de France (1975-1976)*”, Editorial Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2000.

⁹ Término técnico utilizado por Agamben y que designa la vida que puede darse muerte de modo impune y a su vez insacrificable. Al respecto ver su “Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida.” Editorial Pre-textos, Valencia, 2003.

- FOUCAULT, MICHEL *"Historia de la Sexualidad" Tomo 1*, Editorial Siglo XXI, México D.F.
- SCHMITT, CARL *"El Concepto de la Política"*, Editorial Struhart y Cia, Buenos Aires, SA.
- MARX, KARL *"Crítica a la Filosofía del Derecho de Hegel"*, Editorial Fondo de Cultura Económica, México D.F. 1999.