

VIOLENCIA MÍTICA Y VIDA DESNUDA EN EL PENSAMIENTO DE W. BENJAMIN<sup>1</sup>.

(Una introducción posible al pensamiento de Giorgio Agamben)

Rodrigo Karmy

## 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

---

<sup>1</sup> El presente texto constituye una aproximación a la tesis de maestría en Filosofía mención axiología y filosofía política en la Universidad de Chile y fue escrito en el curso "Traducción, Poesía e Historia, W Benjamin y otros" realizado en la Facultad de Artes de la Universidad de Chile y perteneciente al programa de Postgrado en Filosofía de la misma Universidad. Este texto, a su vez, constituye la matriz general del primer capítulo de la tesis de Magíster dirigida por el profesor Carlos Ruiz S. Se han hecho modificaciones para su publicación: la presente introducción y el final "La Cuestión de los derechos humanos".

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, 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 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 porqué 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*<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Ver Karmy, Rodrigo “Ciudad e Inscripción” publicado en [www.philosophia.cl](http://www.philosophia.cl), revista de filosofía Universidad Arcis, año 2004.

## 2. La Violencia como problema de medios y fines.

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 tal. 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 resulta indisoluble del problema del derecho y la Justicia. Así, violencia y derecho, y Justicia (esta última considerada como fin, y por ello, según Benjamin, excluida de la presente investigación) se articulan, en la esfera de las relaciones morales. En este sentido, la noción de *“crítica de la violencia”* que acompaña el título de la obra, 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 un examen que, en cuanto tal, ha de examinar la violencia ya no respecto de los fines que persigue, sino en su carácter de medio. Así, 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. Al respecto señala: *“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 halla justificada: los medios –violentos- 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, se supone 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 –por ello no acepta cualquier fin sino a partir de los medios que lo garantizan-, y la “ceguera” del derecho natural estaría justamente en no velar por los medios en la consecución de un fin<sup>3</sup>. En este contexto, ¿puede criticarse la violencia más allá de los fines a los que sirve? En definitiva, ¿puede haber una “crítica de la violencia”?

2.3.- Al respecto, Benjamin sigue la indicación del derecho positivo como punto de partida para una posible “crítica”: *“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”, constituye el 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

---

<sup>3</sup> Al respecto Benjamin hace la siguiente alusión no menor: *“Según la concepción jusnaturalista (que sirvió de base ideológica para el terrorismo de la Revolución Francesa) la violencia es un producto natural, por así decir, una materia prima, cuyo empleo no plantea problemas, con tal de que no se abuse poniendo la violencia al servicio de fines injustos.”* (PCV, p 108). Así, el derecho natural puede justificar el Terror en la medida que se cumplan con ello, fines justos.

aborda en su puro carácter medial. La teoría positiva provee el punta pie inicial, pero la crítica va más allá de ésta, porque prescindiendo de un criterio a partir de la relación medios-fines, muestra la posibilidad de pensar la violencia en una relación no sustancial respecto del derecho: entre violencia y derecho no habría necesariamente, una solución de continuidad, es decir, en la medida que la relación medios-fines sigue operando en el derecho positivo, éste resulta insuficiente para una crítica de la violencia. 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 solo es posible a partir de la medialidad, es decir, el lugar de la fractura misma de la tradición jurídica moderna.

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 determinados contenidos. Así, la "concepción burguesa de la lengua", en tanto considera a ésta un instrumento tiene, de modo análogo a la moderna 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". Al respecto Collinwood-Selby señala: *(...) la lengua sin embargo, no es un contenedor, el medio a través del cual algo se transporta; es por decirlo de alguna manera, un continente, el único, insituable, el lugar-tiempo del deseo. En tanto eso que se comunica en la lengua es la lengua misma (...) no hay contenido de la lengua, o dicho de otro modo, el contenido de la lengua es la lengua misma."* (1997, p. 28). Así, "nada se comunica a través de la lengua" porque ésta no es un instrumento, es decir un medio subrogado a un fin, sino sobre todo, en tanto "el contenido de la lengua es la lengua misma" ella se sitúa como una medialidad pura. Así, refiriéndose a la "concepción burguesa de la lengua", 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 si 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- .

1.5.- 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, cuestión que, según Benjamin, se advierte en el problema del nombre. Al respecto Collingwood-Selby señala: *“(…) en el nombre, lenguaje y ser se identifican. Este centro sin embargo –es fundamental entenderlo- no es tiempo y lugar donde la identidad diga la plenitud de una pura presencia, sino más bien el lugar de una interrupción; no es tiempo y lugar donde el significado sea algo apresable, identificable plenamente, separable del decir mismo.”* (1997, p 47). Así, en el “nombre” lenguaje y ser espiritual se “identifican”, pero no como “pura presencia”, sino como sustracción de toda sustancialidad posible. Por ello, el “nombre” no es separable del decir mismo, puesto que en éste lo que se “comunica es la lengua”. 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. 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.”* (2004, 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”<sup>4</sup>. El nexo que liga 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 –del “derecho moderno europeo” o la “concepción burguesa de la lengua”- se plantean en la diferencia violencia (en la nomenclatura de Schmitt “poder constituyente”)-derecho (“poder constituido”), en el ámbito del lenguaje lo hace entre lengua (como medio) y significado (fin). Para Benjamin, sin embargo, se trata de pensar el dogma que los vuelve parte de 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 instala una distinción fundamental, a saber, violencia fundadora y la violencia conservadora de derecho; mostrando, a su vez, tres ejemplos en que la violencia aparece como un *excedente* de éste: 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*, como fundamento negativo del mismo, esto es 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 *su* amenaza fundamental. Por ello, éste ha de

---

<sup>4</sup> Aristóteles en su *Metafísica* Libro V indica el problema de la potencia (*dinamys*): “Se llama potencia al principio del movimiento o del cambio que está en otro, o en el mismo en cuanto otro.” (p 258, 1019 a). Y continúa: “Y, todavía, todas estas cosas se dicen potentes o bien simplemente, porque pueden llegar o no llegar a ser, o porque llegan o no llegan a ser bien.” (p 261, 1019 a). Analicemos lo señalado por Aristóteles: si la potencia es el principio del movimiento, es porque en sí misma, la potencia es y no es al mismo tiempo. La potencia es un “llegar a ser”, mas “no es aún”, por ende es en cuanto no es. La potencia es en cuanto potencia de ser, y por ende, para Aristóteles, la potencia en tanto principio del movimiento, está siempre subrogada al *telos* que le es inmanente. Por ello, la discusión benjaminiana tiene como centro la metafísica aristotélica, porque la “concepción burguesa de la lengua” o bien la tradición jurídica del derecho natural o positivo, es heredera directa de ella: el problema está en la fractura que los constituye, es decir, en el momento en que la potencia se convierte en acto, cuestión que en el ámbito del derecho –es decir, entre la norma vigente y su aplicación- se abre una excepción, lo mismo que, como veremos más adelante, entre la *phóné* de los animales y el *lógos* del hombre subyace un fundamento negativo. Si a la potencia –el derecho sin aplicación- le es inmanente su *telos*, significa que éste sólo puede confirmarse en su aplicabilidad. Benjamin está, en el fondo, discutiendo directamente esta fractura que transcurre en el pensamiento occidental y cuyo problema resulta, para Agamben, fundamental.

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, Benjamin constata el hecho de que la violencia “fuera” del derecho –como los fines naturales- constituye en sí misma, una amenaza para éste. 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, sin embargo, constituye 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 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 negativo 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 “exterior” al derecho instituido es que el derecho ha de salvaguardarse desde su propia violencia que lo conserva. En este sentido, Benjamin advierte de 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 no

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 como aplicabilidad de la Ley: 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 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 dialéctica de la violencia fundadora y la 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, un viviente que puede ser sacrificada por la violencia fundadora –es decir, el estado de excepción- de derecho. Ante la paradoja a que nos llevan estos tres ejemplos enunciados por Benjamin, Agamben<sup>5</sup> señala: “La paradoja de la soberanía no se muestra quizás en ninguna parte con tanta claridad como en el problema del poder constituyente y de su relación con el poder constituido.” (HS, p 56). Porque si el poder constituyente, esto es, la violencia fundadora de derecho que, por serlo, se halla fuera de éste, se “relaciona” de algún modo con el poder constituido –violencia conservadora de derecho- habrá que ver cuál es el estatuto de esa misma relación porque, según Agamben: “(...) el poder constituyente, como violencia que establece el derecho, es ciertamente más noble que la violencia que lo conserva, no posee, sin embargo, en sí mismo título alguno que pueda legitimar su alteridad y mantiene pues, con el poder constituido una relación tan ambigua como insustituible.” (HS, p 58). Así, la violencia fundadora carece de “título” y por ende, su legitimidad ha de proveerse en su relación con el poder constituido. Pero

---

<sup>5</sup> Es importante señalar que Agamben en este apartado discute a partir de la duplicidad jurídico-política propuesta por Carl Schmitt, a saber la dialéctica poder constituyente y poder constituido.

si esto es así, significa que el poder constituido, que rechaza la violencia, ha de contenerla en su propio seno. Por ello, en principio, para Benjamin, coexistirían en el derecho 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, permite su aplicación: el derecho –ante los fines naturales– 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) sin embargo, se desvanece en la figura de la policía. En ella las dos violencias se indistinguen 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, pero *siendo* el derecho mismo. 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 "ley" y la "fuerza" -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 estando vigente, carece de contenido<sup>6</sup>. 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. 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, y por ende, encierra una solución de continuidad con el poder constituido- 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: en rigor es indecible distinguir

---

<sup>6</sup> La problematización que hace Agamben respecto del estado de excepción en su libro con el mismo nombre, y explícitamente refiriéndose a la discusión Benjamin-Schmitt, resulta decisiva en su discusión con Derrida. Esta discusión, en torno al problema de la fuerza-de-ley, se encuentra en "El lenguaje y la muerte" de 1979 cuyo subtítulo plantea ya la naturaleza del problema: "Un seminario sobre el lugar de la negatividad". La discusión con Derrida por parte de Agamben resulta decisiva en la medida que deslinda a la negatividad como problema, tanto en el plano de la metafísica como en el de la teoría jurídica. En efecto, este fundamento negativo no será otro que el estado de excepción. Más adelante ahondaremos en este punto, puesto que da luz sobre la vía filosófica que sigue Agamben. Como veremos más adelante (capítulo siguiente) la discusión Agamben-Derrida, teniendo a Benjamin como articulación, se dirime en la cuestión de la negatividad.

la violencia fundadora y conservadora de derecho, puesto que, en rigor, son la misma catástrofe. 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 públicas. 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 la Historia 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.

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

4.1.- En su "Estado de Excepción" (2004) 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). Metodológicamente, Agamben invierte, de modo estratégico, la discusión. El rendimiento de esta inversión estriba en que si se lee "la teoría schmittiana de la soberanía como una respuesta a la crítica" de Benjamin, pueda deslindarse cuál es el punto del escándalo, a saber, la posibilidad de una violencia pura. Así, como se sabe, el punto esencial en la discusión con Schmitt, es la orientación que éste último instala para reconducir la violencia pura al orden jurídico. Schmitt se orienta a neutralizar la "violencia pura" benjaminiana, reconduciéndola al orden jurídico, y transformándola en violencia mítica. 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 y como poder constituyente, mientras que el segundo quiere liberarla. En definitiva, lo decisivo se halla en el "dogma" medios-fines: Schmitt reconstituye para la violencia ese dogma, Benjamin lo desmonta y muestra que la medialidad de la violencia. 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). Esta exclusión sería para Schmitt, el poder constituyente, es decir, la violencia que, situada fuera del derecho tendría un estatuto jurídico y sólo por ello el derecho resulta, para Schmitt, posible. De ahí que Schmitt, a partir de los conceptos de "poder constituyente" y "poder constituido", deslinde 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 a su enemigo. Sin embargo, desde Benjamin la violencia pura al tener un carácter medial, no tiene como fin la fundación del derecho, sino sobre todo, 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<sup>7</sup>. 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 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 sobre él. 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 del soberano, sino sobre todo, porque el estado de excepción es, de suyo, una situación indecible: *“Pues si, 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 paradójico, con la máxima impotencia. 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 divina se hace poder constituyente reconduciéndose 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 la pregunta por 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

---

<sup>7</sup> El carácter “ficticio” del estado de excepción propuesto por Schmitt refiere justamente a que el poder constituyente tiene un estatuto jurídico que hace posible el derecho, y por ende el estado de excepción, es de suyo ficticio a diferencia de Benjamin, en que el estado de excepción refiere a aquél “en que vivimos”.

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 determinado *telos*. 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 el totalitarismo, 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 interrumpiendo como excepcionalidad, deja al derecho sin violencia de aplicación, y a la violencia sin fines que cumplir. 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 reprimición 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 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”, ante 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*) 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 (2004), 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, 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 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 como violencia mítica.

## 5.- La Cuestión de los Derechos Humanos<sup>8</sup>.

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

---

<sup>8</sup> 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.

medios-fines<sup>9</sup> como criterio para dirimir la cuestión de la violencia en la *polis*. Más aún, 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 *citoyen* en *bourgeois*.” (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 *bourgeois*, 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 biopoder<sup>10</sup>. 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 *homme* o los del *citoyen*, y podamos más bien abrirnos a pensar la fractura que los funda.

---

<sup>9</sup> 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.

<sup>10</sup> 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.

5.2.- Testimonio de la insuficiencia de los derechos del *homme*, 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 *citoyen* (vida política, el “algo más” indicado por Foucault) se transforman de un momento a otro en *homme* (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 *homme* no pueden legitimarse en sí mismos, sino es en virtud de la *polis*. En efecto, en la situación de excepción, se suspende al *citoyen* y se deja entrever la vacía vida desnuda del *homo sacer*<sup>11</sup> para después, en orden a tratados internacionales de toda índole y/u organizaciones humanitarias, se propone reivindicar los derechos del *homme*: 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.

Rodrigo Karmy Bolton  
Febrero de 2005.

---

<sup>11</sup> Término técnico utilizado por Agamben y que designa la vida que puede darse muerte de modo impune y a su vez insacristable. Al respecto ver su “Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida.” Editorial Pre-textos, Valencia, 2003.

**FIN**

## **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.

-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.