

Instituto de Investigaciones Gino Germani

VI Jornadas de Jóvenes Investigadores

10, 11 y 12 de noviembre de 2011

Francisco Abril

Facultad de Filosofía y Letras - UNC

franciscoabril_2@hotmail.com

Eje 2: Poder. Dominación. Violencia

Título: "En torno al vínculo entre derecho y violencia. Tentativas de una discusión entre Walter Benjamin y Axel Honneth".

“Para una crítica de la violencia” ha suscitado, desde su publicación en adelante, mucha controversia y numerosas y disímiles interpretaciones. Es un ensayo en el que, posiblemente, encuentren expresión algunas de las ideas más radicales de la filosofía de Walter Benjamin. Este puede ser el motivo por el cual autores tan diversos como J. Derrida, G. Agamben y J. Habermas hayan prestado especial atención a este ensayo y lo hayan ubicado en un lugar destacado dentro de la producción intelectual benjaminiana. En parte, el contenido radical, intransigente, revolucionario del texto se debe al singular modo en que se vincula conceptualmente a la violencia con el derecho. Para Benjamin, la violencia está en los comienzos del derecho y es lo que garantiza su continuidad, de la misma forma que el derecho garantiza la continuidad de la estructura social de poder político y económico. La pregunta por aquello que podría desarticular esta relación es -según Benjamin- la pregunta por aquella instancia redentora que podría interrumpir el ciclo mítico de la historia.

Me propongo en lo que sigue explicar con mayor detenimiento esta relación entre violencia y derecho, así como también la remisión a una violencia completamente diferente, capaz de desactivar esa relación. Benjamin hace especial hincapié en las similitudes que los distintos tipos de violencia presentan en relación a la “huelga general política” y a la “huelga revolucionaria” tal y como caracteriza a estas últimas George Sorel. Asimismo, me referiré particularmente a una lectura de “Para una crítica de la violencia” realizada hace apenas unos años por Axel Honneth. Lo que intento es analizar cómo en la actualidad se interpreta este texto en el marco de una tradición que, al menos en principio, suele considerarse común, a saber: la de la Teoría Crítica. Honneth hace un trabajo historiográfico exhaustivo y concluye su escrito con un fuerte cuestionamiento de la concepción negativa y totalizadora del derecho que se desprende de la propuesta de Benjamin. Concepción, esta última, a partir de la cual resulta cuanto menos difícil tematizar la lucha social en torno a la ampliación de derechos en

el contexto de las sociedades contemporáneas. Finalmente, mi intención será explicitar otras vías interpretativas del ensayo de Benjamin que tienen en cuenta aspectos que Honneth no considera en su lectura. Lo cual no significará que dejemos de reconocer las dificultades que presenta “Para una crítica...” y su recepción actual.

1. Benjamin caracteriza tres formas de violencia y, en función de esta caracterización, define sus vínculos con el derecho. Las dos primeras están estrictamente ancladas en el plano jurídico. Se trata de una violencia fundadora de derecho -que también llama “mítica” y “dominante” (Benjamin, 1995, p.64 y 76 respectivamente)- y una violencia “administrada” (Benjamin, 1995, p.76) cuyo propósito central consiste en la conservación del derecho establecido. La tercera forma de violencia es la que da la pauta del porqué del título del ensayo benjaminiano: el autor habla de una “violencia divina” o “gobernante” (Benjamin, 1995, p.77) que excede y destruye los límites fijados normativamente y proporciona el criterio de una filosofía de la historia de raigambre crítica.

Benjamin da numerosos ejemplos de la violencia fundadora y de la conservadora. Como anticipé en la introducción, aquí me centraré en uno en particular: el de la “huelga general política” (Benjamin, 1995, p.56) cuya conceptualización remite a G. Sorel, a quien Benjamin cita en varias oportunidades a lo largo del texto y que tiene una importancia central en sus reflexiones¹. La huelga general política es una expresión de los trabajadores -sean obreros, “médicos” (Benjamin critica duramente a este sector, 1995, p. 59), entre otros- de carácter manifiestamente extorsivo. De lo que se trata es de emplear la violencia (el abandono del lugar de trabajo y la utilización de otras medidas de fuerza) para cambiar condiciones de trabajo específicas, pero no para modificar las estructuras subyacentes a sus relaciones sociales y laborales. Se producen cambios y, en un sentido acotado, ya que no se lo reemplaza en su totalidad, puede haber creación de derecho; como ejemplo, podría pensarse en las luchas y conquistas relativas a la duración de la jornada laboral. El problema radica en que estas modificaciones se suscitan en lo superficial, sin afectar los aspectos fundamentales del ordenamiento social.

Esta clase de huelgas no sólo son extorsivas, sino que además resulta problemático el hecho de que sean consideradas legales. Benjamin llega a afirmar que estas manifestaciones de violencia suscitan una “contradicción objetiva en el derecho” (Benjamin, 1995, p.35) en la medida en que legalizan un tipo de comportamiento que amenaza la existencia y

¹ Tanto Honneth (2009, p. 104 y 114) como Derrida (1997, p. 33) resaltan, a diferencia de Giorgio Agamben (2010, pp. 103-121), la influencia de este autor sobre Benjamin.

conservación misma del derecho como tal. Aquí puede verse el funcionamiento paradójico de éste último: permite una violencia allende el monopolio del Estado y, al mismo tiempo, tiene la virtud de domesticarla y hacerla operar dentro de ciertos límites preestablecidos. Pero al permitirle está claro que abre la puerta a una violencia mucho más radical, a una que amenaza con hacer saltar desde dentro el poder del Estado.

En cierto sentido, en la huelga general política se hacen presentes las dos dimensiones de la violencia jurídica. Hay una violencia orientada a introducir cambios y a fundar nuevos derechos (ciertamente no puede hablarse aquí de una modificación íntegra del derecho, como se daría en la situación más extrema de la violencia mítica). Hay, asimismo, innumerables recursos destinados a normalizar o a contener esa violencia por parte del Estado -se suscita aquí una “decidida hostilidad” (Benjamin, 1995, p. 35), incluso llegando en algunos casos a reprimir por medio de la fuerza coactiva a los manifestantes². Todo esto se lleva a cabo con el propósito de conservar el derecho y de no permitir una radicalización tal de la protesta social que amenace el entramado de normas que están en la base del ordenamiento social y que lo legitiman.

Es menester preguntar aquí por qué el autor habla de violencia mítica, particularmente en el caso de la creación de derecho (aunque es difuso el límite que la separa de la conservadora). Una primera aclaración remite a la relación entre violencia jurídica y destino que se establece en “Para una crítica...”. Las transformaciones que se introducen en el derecho y en las sociedades capitalistas no representan una salida o una exterioridad respecto al ciclo histórico que perpetua lo existente como una repetición *ad eternum* de lo mismo, del *estatus quo*. Dentro de este ciclo, puede decirse que el derecho es un recurso más entre otros - “creación de derecho es creación de poder”, dirá el autor (Benjamin, 1995, p. 65)- para garantizar la posición de privilegio económico y político de determinados grupos sociales. El

² Quisiera hacer una digresión respecto al tema de las fuerzas coactivas del Estado y la policía. Jaques Derrida hace un interesante comentario sobre esta cuestión y resalta que en “Para una crítica...” la policía es la institución por antonomasia donde se ve reflejada la confusión entre violencia fundadora y violencia conservadora. Dirá: “Esa falta de límites le viene también por el hecho de que la policía es el Estado, el hecho de que es el espectro del Estado (...) 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 en día, casi todo el tiempo. Es la fuerza de ley, tiene fuerza de ley. La policía es innoble porque bajo su autoridad «se suspende la distinción entre violencia fundadora de derecho y la violencia conservadora de derecho»”. (Derrida, 1997, p. 44). En contraste con esto Axel Honneth se muestra crédulo cuando, cuestionando a Benjamin, se pregunta si las extralimitaciones de la policía “constituyen una característica esencial o sólo contingente de la actuación policial en el marco del estado de derecho; que tal vez podría ser totalmente distinto, que precisamente las sociedades democráticas podrían desarrollar con el tiempo recursos civiles para vincular a la policía y a los militares es algo que está fuera de su horizonte de representaciones [se refiere al de Benjamin, F.A.]”. Honneth no especifica en qué consiste ese vínculo; en Argentina tenemos la sombría experiencia de un vínculo similar entre civiles, militares y policía, no en democracia, sino durante el terrorismo de Estado en los setenta.

castigo cae, como en los relatos míticos, con todo el rigor sobre el que desafía al destino, tanto en la Grecia antigua como en las actuales sociedades. Por ello resulta sugerente la cita de Anatole France cuando dice satíricamente que las leyes “prohíben por igual a ricos y pobres pernoctar bajo los puentes” (Benjamin, 1995, p. 66). A lo que agrega Benjamin, refiriéndose ahora a otro autor:

Y al parecer Sorel roza una verdad no sólo histórico-cultural, sino metafísica, cuando plantea la hipótesis de que en los comienzos todo derecho ha sido privilegio del rey o de los grandes, en una palabra de los poderosos, y eso seguirá siendo, *mutatis mutandis*, mientras subsista. Pues desde el punto de vista de la violencia, que es la única que puede garantizar el derecho no existe igualdad, sino -en la mejor de las hipótesis- poderes igualmente grandes. (Benjamin, 1995, p. 66 y 67)

Dicho con otras palabras: la violencia fundadora y conservadora representan un *medio* puesto al servicio de la conservación de un orden social desigual. Constituyen un medio impuro. Su impureza viene dada por el carácter utilitario e instrumental del medio en cuanto tal, por ser tributario de un fin y no un fin en sí mismo. Se contrapone fuertemente a una idea de pureza asociada a la violencia divina, a una violencia que es finalidad y se sitúa allende el derecho. Por otra parte, Benjamin cuestiona la concepción positivista según la cual la violencia puede en algunos casos ser considerada un medio legítimo para fines justos. No puede afirmarse tal cosa porque, para él, no hay justicia en el derecho y, por ende, no hay medios legítimos para garantizarla: “justicia es el principio de toda finalidad divina, poder, el principio de todo derecho mítico” (Benjamin, 1995, p. 65).

Para comprender por qué el autor habla de violencia mítica es preciso remitirse, también, a la leyenda de Níobe que se menciona en el ensayo (Benjamin, 1995, p. 63). En esta leyenda se prefigura ejemplarmente lo que implica la violencia mítica. Su medida más paradigmática es el castigo que los dioses imponen a Níobe al asesinar de forma sangrienta a todos sus hijos e hijas por haber desobedecido a los hados. La violencia jurídica opera de forma sangrienta sobre la desnuda vida³ de las personas que, irónicamente, se pretende preservar en las

³ La lectura que hace Agamben del texto de Benjamin presta especial atención a ésta temática. Agamben, G. (2003) *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Ed. Pre-Textos. Véase también su artículo “Gigantomaquia en torno a un vacío” (Agamben, 2010, pp. 103-121). Honneth, por su parte, no le presta demasiada atención.

relaciones contractuales. Esto comporta una conclusión drástica: lo que se resguarda no tiene que ver con lo cualitativo de la vida o con las condiciones sustantivas de la existencia humana, sino con la vida como sustrato biológico, con la lisa y llana autoconservación. En la medida en que la violencia opere sobre el cuerpo biológico, tarde o temprano termina por mostrarse sanguinaria.

A la violencia mítica, Benjamin contrapone la violencia divina. Para tematizarla se cambian completamente las coordenadas conceptuales fijadas hasta pasada la mitad del escrito. Esta violencia difícilmente pueda ser entendida dentro del esquema medios-fines en el que se mueven según el autor las concepciones positivistas. La violencia divina es un medio sin fin, un medio puro que no crea derecho y que incluso amenaza con su desactivación.

Habría en “Para una crítica...” un marcado hilo de continuidad entre la violencia divina y lo que Sorel denomina “huelga general revolucionaria” (Benjamin, 1995, p. 55 y 56). Podría afirmarse que la huelga revolucionaria es una de las formas en que se patentiza históricamente la violencia divina. En esta clase de huelga no hay extorsión posible y no se apunta a un cambio o reforma en las condiciones laborales. De lo que se trata es del surgimiento de un trabajo “enteramente renovado” (Benjamin, 1995, p. 57), de un trabajo libre de la imposición del poder estatal, de unas condiciones completamente distintas que la huelga “realiza” (Benjamin, 1995, p. 57) en acto, por el hecho de producirse. Hay algo espontáneo y anárquico en ella. Es decir: no se busca la creación de derecho y la acción misma de los huelguistas no puede ser aprehendida en términos de cálculos de acción racional o estrategias con objetivos a alcanzar a través de la lucha o la resistencia.

De la misma manera que a la violencia mítica le corresponde el ejemplo de la leyenda de Níobe, aquí Benjamin recurre a una historia del viejo testamento: la del juicio de Yahvé contra la tribu de Koráh (Benjamin, 1995, p. 69). Ante el reclamo de esta tribu a Moisés por atribuirse el liderazgo y la conducción espiritual del pueblo judío, se desata la ira divina de una forma manifiesta y terminante. Se produce así la eliminación de esa tribu (la tierra abrió sus fauces y descendieron al *sheol* -sepultura común de la humanidad en la religión judaica- y de las familias que apoyaron su rebelión contra Moisés (devorados por el fuego de Yahvé y por diversas plagas).

En el ejemplo se ve claramente que se trata de una violencia inmediata, que no arremete contra el cuerpo o la vida desnuda de los hombres. Es una violencia que, como dice Benjamin, no derrama sangre, no exige sacrificios, no se esgrime contra la mera existencia

biológica del hombre. Dicho con otras palabras: no descansa sobre “el dogma de la sacralidad de la vida” (Benjamin, 1995, p. 74), sino que señala en dirección a las condiciones cualitativas de existencia humana. En contra de ese dogma, parece estar dirigido un aforismo de Theodor W. Adorno titulado “Propiedad reservada” en el cual sostiene, respecto a la “muerte libre”, que

la libertad se ha reducido a pura negatividad, y lo que en los tiempos del *Jugendstil* se llamaba morir en la belleza se ha quedado en el deseo de disminuir la degradación sin límites de la existencia y el tormento sin límites del morir en un mundo donde hace mucho que hay cosas peores que temer la muerte. (2001, p. 35).

Esta violencia divina, que no derrama sangre, que se patentiza históricamente en la huelga revolucionaria, tiene en “Para una crítica...” una función que podría denominarse “metodológica” -Honneth dedica un apartado de su escrito a este tema (2009, p. 109 a 113)- y también un significado en términos de escatología histórica. La violencia divina representa el criterio, de ahí su función metodológica, a partir del cual es factible una crítica a la violencia mítico-jurídica y una filosofía de su historia (1995, p. 74). Dicho con otras palabras: la violencia divina suministra el criterio “pertinente” -justamente lo que Benjamin buscaba al comienzo de su ensayo (1995, p. 24)- para problematizar la violencia en el derecho. Representa el parámetro normativo al cual puede contraponerse como su reverso negativo el vínculo histórico entre violencia, derecho y poder y poner en evidencia el círculo mítico que este vínculo constituye. Por otra parte, y esto es de particular importancia en el contexto del presente trabajo, la violencia divina tiene una connotación escatológica. Esto significa que lejos de fundar o conservar el derecho lo desactiva, lo interrumpe. Representa un punto de quiebre respecto al ciclo mítico de creación y conservación del derecho. Sobre el final del texto, Benjamin explicitará esta idea y la esperanza depositada en una violencia divina en tanto violencia que gobierna y que augura una nueva época histórica:

Una mirada vuelta sólo hacia lo más cercano puede permitir a lo sumo un hamacarse dialéctico entre las formas de la violencia que fundan y las que conservan el derecho. La ley de estas oscilaciones se funda en el hecho de que toda violencia conservadora debilita a la larga indirectamente, mediante la represión de las fuerzas hostiles, la violencia

creadora que se halla representada en ella (...) Ello dura hasta el momento en el cual nuevas fuerzas, o aquellas antes oprimidas, predomina sobre la violencia que hasta entonces había fundado el derecho y fundan así un nuevo derecho destinado a una nueva decadencia. Sobre la *interrupción de este ciclo* que se desarrolla en el ámbito de las formas míticas del derecho, sobre la destitución del derecho junto con las fuerzas en las cuales se apoya, al igual que ellas en él, es decir, en definitiva, del estado, se basa una nueva época histórica (Benjamin, 1995, p. 74 y 75, las cursivas son mías).

2. La apelación a una violencia divina y el tono radical del cuestionamiento al derecho han hecho del ensayo de Benjamin objeto de polémica y de distintas y contrapuestas lecturas. Haciéndose eco de esta polémica, Axel Honneth realizó una exhaustiva interpretación de “Para una crítica...” en un trabajo suyo titulado “El rescate de lo sagrado desde la filosofía de la historia”. Me interesa aquí comentar la clave interpretativa general a partir de la cual Honneth descifra la reflexión de Benjamin sobre el derecho y la violencia. A mi entender, es a partir de esta clave que puede comprenderse la crítica lapidaria de Honneth -afirma que hay una concepción “terrorista” del derecho (Honneth, 2009, p. 138) en el ensayo de Benjamin- sobre el final de su texto.

Lo que para este autor se pone en tela de juicio en “Para una crítica...” es el carácter instrumental que comporta el derecho, ya sea que se lo considere en el plano de su definición conceptual o en términos de institución social. Para Honneth, Benjamin esboza un diagnóstico que décadas después compartirían Th. W. Adorno y Max Horkheimer: existe un “contexto de ofuscación” (Honneth, 2009, p. 111) en el que prima sobre todos los ámbitos de la vida social el esquema de adecuación de medios y fines. Y el derecho dista de ser aquí una excepción. Constituye la instancia por antonomasia a partir del cual este cálculo interesado se introduce en la esfera de la moral y la justicia.

En un momento en el que Benjamin estaba interesado en la definición de un “concepto metafísico de lo político” (Honneth, 2009, p. 105), en la clarificación de acciones que fueran fines en sí mismas y no medios para otra cosa (por ejemplo, el lenguaje), en la reconsideración de las relaciones suspendidas entre teología y filosofía de la historia, en una representación de Dios como manifestación en acto de justicia y de finalidad y en la

dimensión escatológica de la revolución, no podía si no tener un juicio crítico respecto al derecho y a su propensión a instrumentalizar las situaciones morales.

Honneth subraya la importancia gravitacional de la figura de Sorel en el escrito benjaminiano (Honneth, 2009, p. 104 y 114). Con lo cual se torna clara la filiación marxista del escrito y los ecos de la tesis de una religadura indisociable entre derecho y poder económico y político: “una condición de la efectividad de la violencia legal es la religadura oculta con el monopolio físico de la violencia de aquellos que tienen el más vivo interés en conservar el poder” (Honneth, 2009, p. 133). Es decir, el derecho, su definición y aplicación están puestos al servicio de los sectores sociales que concentran los mayores privilegios. Esto le permite a Honneth afirmar que en “Para una crítica...” hay una visión del derecho como “institución patológica”⁴ que “remodela” la vida social según un esquema medios y fines y que “sirve a los intereses egoístas del individuo” (Honneth, 2009, p.117).

La violencia en el derecho (la administrada y la dominante) cumplirá, también, un rol marcadamente instrumental. La validez o legitimidad de su uso tiene que ver con su ponderación como medio legítimo para obtener con éxito determinados fines que se consideran justos. Es a partir de esta ponderación que puede justificarse el uso de medidas coactivas por parte del Estado. Incluso, ante situaciones en que la contradicción objetiva que se suscita en el derecho⁵ cobra mayor visibilidad, se puede incluso justificar el empleo de una violencia ilegal a los fines de perpetuar el monopolio de las fuerzas coactivas por parte del Estado (Honneth, 2009, p.122). Por otra parte, la violencia adquiere una connotación utilitaria en la medida en que se utiliza respaldada por disposiciones jurídicas para dirimir situaciones morales conflictivas en la vida social. En tanto que instrumento válido o legítimo para la resolución de estos problemas, Honneth dirá que el autor de “Para una crítica...” advierte con preocupación una “naturalización” (Honneth, 2009, p. 119) social de la violencia.

Es, entonces, desde este diagnóstico de un “contexto de ofuscación” en el que se instala una primacía de las consideraciones utilitaristas en el derecho y en lo moral, que Honneth descifra el texto de Benjamin y su distinción entre una violencia mítica y una violencia divina. Para explicar el significado de ésta última Honneth dirá que corresponde a un concepto o “modelo expresivista” (Honneth, 2009, p. 132). En este concepto de violencia divina -muy emparentada a la huelga proletaria que tematiza Sorel- está prefigurada la posibilidad de una

⁴ Respecto al uso del término “patológico”, lo menos que puede decirse es que resulta *muy* ajeno a la filosofía de Benjamin.

⁵ Como ya mencioné, esta contradicción consiste en: permitir, legalizar e intentar domesticar a una violencia (la que se produce durante las huelgas) que llevada al extremo amenaza la existencia del Estado y del derecho.

“revolución en cierto modo cultural” (Honneth, 2009, p. 137) cuya plataforma sea una justicia en acto y una moral de los fines.

La razón por la que Benjamin define a la violencia divina como “medio puro” ha sido objeto de diversas interpretaciones⁶. Honneth, como era de esperar, remite la idea de medio puro al carácter desinteresado o no susceptible de ser mediado por intereses egoístas que tendría esta violencia (Honneth, 2009, p. 112). Asimismo, el modelo no teleológico de la violencia constituye el criterio o “punto de vista” (Honneth, 2009, p. 132) a partir del cual se elabora una crítica a la violencia mítica y a su indisoluble lazo con el derecho. Honneth pone en tela de juicio este criterio ya que, según él, permitiría que la reflexión benjaminiana se sitúe en una “atalaya trascendente” (Honneth, 2009, p. 111 y 132), una suerte de lugar privilegiado desde el cual observar críticamente la historia y la mácula distintiva que la caracteriza: la violencia. Es decir, se trata de una perspectiva que descansa en la posibilidad de una “trascendibilidad de lo dado” (Honneth, 2009, p. 110). Más aún, esta “atalaya trascendente” libraría a Benjamin de la obligación de precisar sus propios presupuestos normativos. En palabras de Honneth:

Desde el punto de vista metodológico, lo significativo en este tipo de filosofía de la historia es que parece permitir realizar una evaluación negativa del presente sin apoyarse expresamente en un juicio de valor; la remisión a pautas normativas es sustituida aquí por la construcción de un pasado o un futuro que es caracterizado como tan logrado o exento de males que ofrece una perspectiva privilegiada, desde la que se pueden reconocer los rasgos “verdaderos”, negativos, de la propia época. (Honneth, 2009, p. 110).

El texto de Benjamin articula, este es uno de los principales, sino el principal motivo recurrente de la lectura de Honneth, una “concepción totalmente negativa del derecho” (Honneth, 2009, p. 117). Es decir, una crítica radical, una condena sin concesiones ni ambages en la que la institución “derecho” se ve problematizada como un todo -o para usar la expresión del autor “en su conjunto” (Honneth, 2009, p. 138)-, en donde su vinculación con la violencia y el poder son aspectos definitorios y en donde habría un llamado a salirse revolucionariamente del ciclo mítico de la historia. Esta radicalidad de la crítica es para

⁶ Véase la de Agamben (2010, p. 116 a 119) o la de Derrida (1997, p. 50).

Honneth la principal debilidad del texto y es lo que lo llevará a afirmar una conclusión drástica sobre el mismo: en él se explicita una concepción terrorista del derecho⁷. Las últimas líneas del artículo de Honneth dicen lo siguiente:

No sorprende que un escrito con semejante contenido, cuyo concepto del derecho es *terrorista*, cuyo ideal de violencia es teocrático y cuya idea de revolución es escatológica, hasta hoy sólo haya concitado esencialmente interpretaciones minimizadoras, acaparadoras o parcializadoras [se refiere respectivamente a la de Marcuse, a la de Derrida y a la de Agamben, F.A.]. El impulso que traiciona el estudio de Benjamin es *una crítica del derecho en su conjunto*; porque está convencido de que toda institución de la sociedad que sigue el esquema de medios y fines tiene que reducir todos los asuntos humanos al único criterio de la compensación de los intereses individuales. Y el único poder moral del que el autor, que aún no había llegado a los treinta años, creía que por su pureza, por el hecho de ser una absoluta finalidad en sí, podía liberarnos de la fatalidad del derecho, era la violencia sagrada de Dios. (Honneth, 2009, p. 138, las cursivas son mías).

3. Quisiera proponer tentativamente -y a título de preguntas abiertas- otras lecturas del texto benjaminiano que quedan soslayadas en la interpretación de Honneth y en sus conclusiones. Estas tentativas de lectura buscan tender puentes entre “Para una crítica...” con otro texto de Benjamin: *El origen del drama Barroco alemán* (1925). Esta relación no es fortuita, ya que como bien señala Francisco Naishtat ambos textos pertenecen a un mismo momento de la producción intelectual de Benjamin (Naishtat, 2008, p. 1). Encuentro que pueden ensayarse dos caminos para relacionar estos textos entre sí partiendo de la problemática de la violencia divina y normativa. El primero remite a la noción de “extremo” en la introducción del libro sobre el *Trauerspiel*; el segundo, a su capítulo sobre la teoría de la soberanía. Transitar cualquiera de estos dos caminos supone clarificar una influencia sobre la obra de Benjamin que “difícilmente se ajuste a la imagen que sus editores y amigos, Gershom Scholem y Theodor Adorno, quisieron hacer conocer” (Weber, 1992, p. 5): la de Carl Schmitt. El mismo Honneth lo menciona al pasar en su artículo -habla de una “asombrosa proximidad” (Honneth,

⁷ A lo que uno puede preguntar: ¿crítica totalmente negativa comporta necesariamente un concepto terrorista del derecho?

2009, p. 128) entre uno y el otro- vinculando sus nombres a la crítica del parlamentarismo y la democracia. Para muchos otros pensadores contemporáneos (Agamben, Derrida, Samuel Weber, entre otros) la influencia es, en cambio, decisiva.

La importancia metodológica del “extremo” en el libro sobre el *Trauerspiel* da cuenta de esta deuda con Schmitt. Los dos autores defienden una suerte de “extremismo metodológico” (Cf. Weber, 1992, p. 7). Lo que les preocupa no son los fenómenos de mayor regularidad o familiaridad, ni alcanzar la formulación de una legalidad intrínseca a estos fenómenos que explique su comportamiento o sus características distintivas. Lo importante, por el contrario, es fijarse en la singularidad o en el caso particular extremo. En la excepción, no en la norma. La manifestación de esta singularidad resulta ser, en sus propuestas epistemológicas, mucho más significativa y productiva teóricamente que la presunta garantía de cualquier repetición y normalidad científicamente observable y registrable. De aquí que una de las nociones centrales de la filosofía del derecho de C. Schmitt sea la del “estado de excepción” y lo que éste implica para al soberano y para a la conservación del estado.

Para Benjamin, una filosofía de la historia del Barroco alemán no podía sino concentrarse en los casos y obras más extremas y singulares. Estas singularidades extremas eran “nociones límites” (Weber, 1992, p. 7)- que exigían ser descifradas en tanto que “ideas” o “mónadas” (Benjamin, 1990, p. 31) y ser ordenadas en la exposición en forma de “constelaciones” (Benjamin, 1990, p. 17). Lo que es significativo enfatizar aquí es que el contacto con estos casos excepcionales era, para Benjamin, lo característico de la filosofía de la historia respecto a otras disciplinas históricas. Samuel Weber es claro cuando afirma que el encuentro con lo singular:

Se produce en y como “extremo” y es la predisposición para conectarse con este encuentro, según Benjamin, lo que distingue la “filosofía de la historia” de la historia del arte, de la historia de la literatura u otras formas de historia que presuponen un concepto general bajo el cual los fenómenos se subsumen (Weber, 1992, p. 7)⁸.

Ante esto me pregunto: ¿podría la noción de violencia divina introducirse en este contexto de extremismo metodológico que compartían Benjamin y Schmitt? A partir de la idea de

⁸ La cita en inglés es la siguiente: “This encounter takes place in and as the «extreme» and it is the readiness to engage in this encounter, according to Benjamin, that distinguishes «philosophical history» from art history, literary history, or any other form of history that presupposes the givenness of a general concept under which the phenomena it addresses are to be subsumed”.

extremo como protocolo epistémico-metodológico, ¿cómo explicar el hecho de que Benjamin hable de la violencia divina como “criterio” que permite cuestionar la violencia y desarrollar una “filosofía de su historia” (Benjamin, 1995, p. 74)? De lo que se trata es de preguntar si puede leerse “Para una crítica...”, no tanto como una apología de la violencia teocrática, sino como una apelación a ella en tanto “extremo” que resulta fructífero para poder analizar críticamente la violencia presente en el derecho. Ciertas afirmaciones de Jürgen Habermas podrían abonar esta vía interpretativa. Por ejemplo, cuando vincula la idea de violencia pura a la empresa de crítica salvadora de Benjamin (aquella preocupada en salvar el momento de verdad del mito, de la tradición y de la cultura ante el riesgo que significan la racionalización y el progreso⁹) y, en general, a su teoría del arte y de la experiencia. En palabras de Habermas:

Es aquí donde entra en liza la figura de la crítica salvadora; y de acuerdo con esa figura construye Benjamin en ese momento el concepto de poder revolucionario: Benjamin inviste, por así decirlo, con las insignias de la praxis al acto de interpretación que extrae de la obra de arte la ruptura puntual del continuo de la historia natural que esa obra significa, y que actualiza esa ruptura para el presente. Y en eso consiste entonces el poder «puro» o el poder «divino», que tiene por objeto «la ruptura de la carrera en círculo bajo la magia de las formas míticas de derecho». Benjamin conceptualiza el poder «puro» en el marco de su teoría de la experiencia. (Habermas, 2000, p. 326)

Pasemos ahora al segundo camino que, como anticipé al comienzo de este apartado, quisiera proponer. Está vinculado al capítulo sobre la teoría de la soberanía del libro sobre el *Trauerspiel*. Aquí Benjamin no solamente cita la *Teología Política* de C. Schmitt, sino que realiza una apropiación de la misma y una inversión de una de las tesis centrales de ese libro¹⁰. Si para Schmitt el soberano -el equivalente de Dios en la tierra- es quien decide sobre el estado de excepción -el equivalente al milagro en la teología; es decir: la exterioridad, la

⁹ Sobre la crítica salvadora dirá Habermas: “sin su permanente esfuerzo, se nos dice, los testimonios que nos han sido transmitidos de liberaciones puntuales del mito y los contenidos semánticos que se le han arrancado caerían ineludiblemente en el vacío; los contenidos de la tradición sucumbirían a un olvido que no dejaría rastros” (Habermas, 2000, p. 317).

¹⁰ Agamben propone leer la *Teología política* de C. Schmitt como respuesta a “Para una crítica...” y el libro sobre el *Trauerspiel* como una respuesta a la respuesta. Lo importante aquí es que pone el acento en la recíproca influencia entre Benjamin y Schmitt. Pero, por razones que deberían tematizarse, termina soslayando la presencia expresa del pensamiento de otro autor en el ensayo sobre la violencia: la de G. Sorel.

trascendencia respecto a la inmanencia determinada por la norma- y sobre la suspensión en la aplicación de la ley, para Benjamin la cuestión es distinta: en el *Trauerspiel* la excepción es la norma, y el soberano, dominado por sus pasiones, por su desesperanza, por su estar arrojado en el más acá sin perspectiva de trascendencia, no puede ni está capacitado para decidir sobre las situaciones existencialmente más extremas.

En el *Trauerspiel* no hay escatología¹¹. El límite entre la trascendencia y la inmanencia está desdibujado. Dicho de otra forma: la trascendencia se introduce como “catástrofe” o como una “catarata” (Benjamin, 1990, p. 51) en la que irremediablemente desemboca la existencia de las cosas y de las personas. Una suerte de destello máximo antes del final. Esta situación histórica de falta de perspectivas escatológicas de cambio, configura un contexto de encierro, una “ontología negativa” (Naishtat, 2008, p.8) y todos los personajes del *Trauerspiel* -el príncipe, el mártir, el tirano y el conspirador (¿de rasgos bufonescos?)- no encuentran salida de este ciclo condenado a repetirse de conjuración maquiavélica contra el soberano a partir del cual se lo reemplaza por otro y así sucesivamente.

La pregunta que se impone aquí es: ¿cómo interpretar en este marco de ausencia de escatología, de introducción de lo catastrófico en la vida de los personajes del barroco alemán y de incapacidad del soberano de tomar cualquier tipo de decisión que pueda normalizar el estado de excepción, el tema de la violencia normativa y la divina?, ¿por qué Honneth no menciona esta línea de continuidad que podría señalarse entre “Para una crítica...” y el libro sobre el *Trauerspiel*? Incluso más: ¿por qué no lo relaciona tampoco con *Las Tesis sobre el concepto de historia*? La octava tesis, de hecho, entra en consonancia con los otros dos textos cuando se habla de un estado de excepción que es, para la filosofía de la historia, la regla y no la excepción. Un estado en el que, como sostiene Naishtat (2008, p.10), “la regla ontológica” es “la dominación (...) inherente a la reificación de la ley y a la conservación de la soberanía mediante la violencia”. Se trata de un falso estado de excepción del que sólo puede sustraernos el cometido de “provocar el verdadero estado de excepción” (Benjamin, 1989, p. 182). ¿Por qué Honneth no relaciona entre sí estos textos, siendo tan notoria su afinidad conceptual? Las preguntas que aquí formulo posiblemente no modifiquen el diagnóstico de Honneth según el cual habría una concepción negativa del derecho en “Para una crítica...”, pero problematizan y complejizan los supuestos de su la lectura.

¹¹ Me pregunto si esto no puede pensarse también en el ciclo mítico de la violencia fundadora y conservadora de poder.

4. Quizá resulte una obviedad explicitar, volviendo al cuestionamiento que Honneth le hace a Benjamin, que la palabra “terrorismo” no es políticamente ingenua. En este punto pareciera volverse en contra de Honneth un comentario que Albrecht Wellmer realizó (1996, p. 312) en un artículo suyo titulado “Terrorismo y crítica de la sociedad”. En este artículo cuestionaba a aquellos políticos y periodistas que, durante la década del '70, querían atacar a la teoría crítica asociándola con el terrorismo y la guerrilla urbana en la República Federal Alemana. Una de las respuestas de Wellmer a este ataque consistió en señalar el uso discrecional de la palabra terrorismo. Uso que, para el autor, marcaba junto con otros factores una línea de continuidad entre la Alemania del nacionalsocialismo y la correspondiente al momento histórico en que escribió su artículo:

Es parte de esa continuidad el que en la conciencia de la opinión pública alemana la palabra «terrorismo» permanezca reservada para los movimientos de guerrilla y para los movimientos de liberación de *todo* tipo (...), mientras que el terror estatalmente organizado, aun cuando en sus consecuencias para la población de los países afectados resulte mucho más terrible que las acciones violentas de esa izquierda delirante, puede contar con palabras de comprensión en la boca de los políticos alemanes y de la prensa alemana, con tal de que no se trate de un terror ejercido por un régimen comunista (Wellmer, 1996, p. 312).

Honneth, aún cuando puedan hacerse salvedades, queda expuesto en su lectura del texto de Benjamin a este último comentario.

No obstante, quisiera aventurar la afirmación de que la incomodidad de Honneth respecto a “Para una crítica...”, tiene afinidad con la que muestra Wellmer -en el texto recién mencionado- ante las limitaciones que patentaban las tradiciones de marxismo-leninismo a la hora de analizar la democracia real y el derecho formal. Sólo que en la interpretación de aquél no llegan a desarrollarse los argumentos que suscitan esa incomodidad teórico-política, mientras que en el texto de éste último sí lo hacen. Entiendo que estos argumentos -que tienen el sello distintivo de la segunda generación de teoría crítica y que Honneth comparte en gran medida- permiten precisar ciertos aspectos de la reflexión de Benjamin sobre el derecho y sobre la violencia susceptibles de ser problematizados. Dirá Wellmer en su artículo:

(...) el problema que se plantea ahora en el sentido de que la teoría tiene que tener un concepto adecuado de las formas de libertad históricamente *existentes* si es que quiere anticipar la emancipación no como una pura negación, sino como superación de esas formas de libertad. El puro fantasear hacia delante sobre formas venideras de libertad sin una clara conciencia de las formas de libertad históricamente ya existentes, por limitadas que éstas puedan ser, no puede conducir a otra cosa que a una abstracta negación de lo existente (Wellmer, 1996, p.316).

A lo que luego agrega:

Según esa comprensión [se refiere a la marxista-leninista, F.A.], las garantías jurídicas de tipo formal y general, características de la democracia burguesa, y en particular las garantías que representan los derechos fundamentales, son en conjunto una mera expresión de la dominación burguesa de clases y, por tanto, resultan prescindibles en la situación de una democracia socialista. Pero mientras tanto hemos podido recoger suficientes experiencias históricas como para saber que en tal concepción se esconde *un error fatal*, un error que tiene por consecuencia que la sustitución de la democracia formal por la democracia material en este segundo sentido venga a resultar en una supresión de la democracia y con ello también en la imposibilidad del socialismo. En cambio, se ha convertido mientras tanto en una cuestión vital para la izquierda el cobrar una clara conciencia, no sólo de los contenidos ideológicos y represivos, sino también de los contenidos progresistas y emancipatorios de la democracia burguesa. (Wellmer, 1996, p. 317, las cursivas son mías).

Ante esto: ¿puede comprenderse la apelación a la violencia divina como una forma de negación abstracta de lo existente?, ¿las reflexiones del texto de Benjamin pueden incluirse en esa “parte de la izquierda marxista” que interpela Wellmer?, ¿es “Para una crítica...” una expresión de este “error fatal” que llevó a subestimar por igual la consideración de las limitadas libertades existentes y las garantías jurídicas de tipo formal y general asociadas a

las democracias burguesas? Aquí pueden introducirse un sin número de objeciones dirigidas a la formulación de estas preguntas. Una de ellas debería indicar que ese “error fatal” refiere a una experiencia histórica, a saber: la del deterioro de la URSS, de la que Benjamin no pudo dar testimonio. Otra es que el artículo de Wellmer está situado históricamente, tiene un propósito político puntual y por lo tanto no puede extrapolarse a las reflexiones contenidas en “Para una crítica...” -y lo mismo puede decirse de este ensayo. Y aún así es legítimo plantear si estos problemas no constituyen un mojón en el camino que transitan las tentativas actuales de visitar el pensamiento benjaminiano.

Autor: Francisco M. Abril.

Bibliografía.

Adorno, T.W. (2001). *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Madrid, España: Taurus ediciones.

Agamben, G. (2010). *Estado de excepción*. Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo editora.

----- (2003) *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Ed. Pre-Textos.

Benjamin, W. (1995). *Para una crítica de la violencia*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Leviatán.

----- (1990). *El origen del drama barroco alemán*. Madrid, España: Taurus Humanidades.

----- (1989). *Discursos interrumpidos I*. Buenos Aires, Argentina: Taurus.

Derrida, J. (1997). *Fuerza de Ley*. Madrid, España: Tecnos [edición digital Derrida en castellano]. Obtenida el 1 de agosto de 2011, de cablemodem.fibertel.com.ar/seminario/derrida.doc

Habermas, J. (2000). *Perfiles filosófico-políticos*, Buenos Aires, Argentina: Taurus.

Honneth, A. (2009). *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*, Buenos Aires, Argentina: Katz editores.

Wellmer, A. (1996). *Finales de Partida: la modernidad irreconciliable*. Madrid, España: Ediciones Cátedra.

Weber, S. (1992). Taking Exception to Decision: Walter Benjamin and Carl Schmitt. *Diacritics*. Vol. 22, Nro. ¾, pp. 5-18.

Naisthat, F. (2008). Walter Benjamin: teología y teología política. Una dialéctica herética [en línea], VII Jornadas de Investigación en Filosofía, 10-12 de noviembre de 2008, La Plata.
Disponible en: www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.486/ev.486.pdf