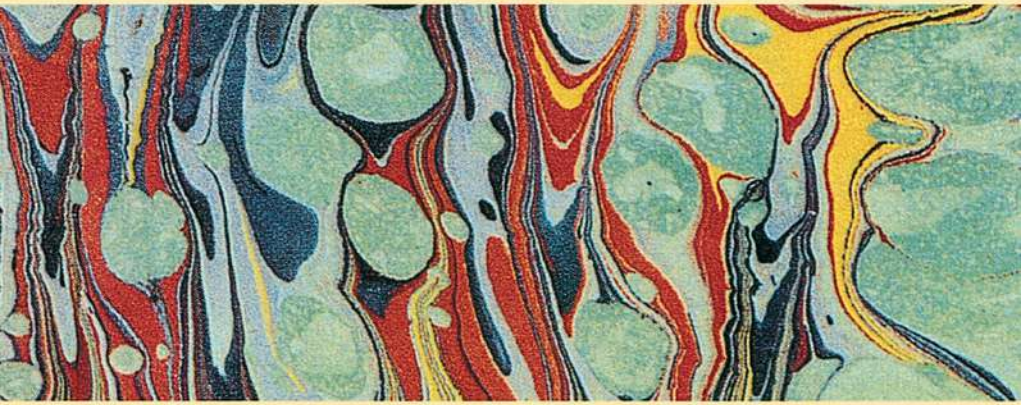
Benjamin

Crítica de la violencia

Edición de Eduardo Maura Zorita



CLASICOS DEL PENSAMIENTO • BIBLIOTECA NUEVA



This page intentionally left blank

CRÍTICA DE LA VIOLENCIA

CLÁSICOS DEL PENSAMIENTO
Colección dirigida por
Jacobo Muñoz

Walter Benjamin

CRÍTICA DE LA VIOLENCIA

Edición de Eduardo Maura Zorita

BIBLIOTECA NUEVA

Título original: «Zur Kritik der Gewalt», en Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften,* II/1, Fráncfort del Meno, 1989, págs. 179-203.

Traducción: Héctor A. Murena, revisada por Eduardo Maura Zorita

Electronic version
published by



© Editorial Biblioteca Nueva, S. L., Madrid, 2010
Almagro, 38
28010 Madrid
www.bibliotecanueva.es
editorial@bibliotecanueva.es

ISBN: 978-84-9742-969-6
Depósito Legal: M-25.675-2010

Impreso en Rógar, S. A.
Impreso en España - *Printed in Spain*

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y sigs., Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

ÍNDICE

This page intentionally left blank

Introducción 11

1. Prolegómenos a la crítica de la violencia 13
   1.1. El camino hacia la crítica de la violencia: Benjamin hacia 1919 13
   1.2. Sobre algunos motivos circulares en el origen y desarrollo de las instituciones jurídicas 20
2. Ensayo de lectura de «Hacia la crítica de la violencia»: Kafka, Schmitt, Agamben 42
   2.1. «Ante la ley»: las políticas de la violencia de Franz Kafka y Carl Schmitt 42
   2.2. La lectura de la conspiración de Giorgio Agamben .. 50

Bibliografía 63
   Obras de W. Benjamin 65
   Obras de W. Benjamin traducidas al español 66
   Bibliografía básica sobre el campo intelectual, vida y obra de W. Benjamin 66

Cronología 73

CRÍTICA DE LA VIOLENCIA 85

This page intentionally left blank

INTRODUCCIÓN

This page intentionally left blank

1. Prolegómenos a la crítica de la violencia

1.1. *El camino hacia la crítica de la violencia: Benjamin hacia 1919*

Benjamin redactó «Zur Kritik der Gewalt» en diciembre de 1920, con vistas a su publicación en la revista *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik,* de gran difusión en la época y que contaba, entre otros, con colaboradores de la talla de Carl Schmitt. A primera vista, se trata de un texto especial en la producción benjaminiana. Y es que no es habitual que Benjamin se aproxime a una materia tan importante para él como la ley, en todas sus dimensiones, sin recurrir de alguna manera a categorías estéticas o literarias (véanse, en este sentido, el *Trauerspielbuch* o los importantes ensayos sobre *Las afinidades electivas* de Goethe y Franz Kafka). Sin embargo, tanto en su configuración lingüística, amparada siempre en la escritura dialéctica como expresión bifronte, como en los pares derecho natural/derecho positivo, primero, y violencia impura/violencia pura, después, la escritura de Benjamin se presenta en su máximo esplendor. La confusión que la crítica de la violencia ha suscitado en sus lectores está, en este sentido, justificada: la acción colectiva que Benjamin había defendido con ahínco como discípulo de Gustav Wyneken

se aleja del ámbito de la comunidad y la praxis colectiva concertada, ensayando aquí una creciente atención a la necesidad metafísica de una transformación institucional. Sin embargo, al mismo tiempo, la atención a la política se diluye en una argumentación más bien propia de una crítica de la corrupción del derecho y su anclaje en la relación entre medios y fines. Esto es, deviene crítica del utilitarismo, inmanente primero y trascendental después. No puede extrañar a sus lectores, por tanto, que la recepción del texto haya resultado tan compleja como su trama. Inicialmente ignorado por los editores en favor de piezas más rutilantes, no contó siquiera con la aprobación de Peter Szondi, quien, al ser preguntado por la selección de textos que debía aparecer en la editorial Suhrkamp bajo el rótulo *Schriften,* lo descartó junto con el «Karl Kraus» en favor de otros como «Destino y carácter»[1]. Más adelante, sin embargo, la crítica de la violencia ha adquirido un rango distintivo entre los estudiosos de Benjamin, muy particularmente en lo que atañe a la cuestión del origen mítico de la ley y sus vínculos con la literatura de Kafka. Entre los lectores de la crítica más celebrados se encuentran, no por causalidad, Jacques Derrida y Giorgio Agamben. Particularmente relevante, a este respecto, es Agamben, ya que su interpretación del ensayo como primera toma de un diálogo secreto con Carl Schmitt se ha ido convirtiendo, inadvertidamente, en la interpretación estándar del texto. Precisamente, a esta lectura dedicaremos el último punto de esta introducción.

En mi opinión, sin embargo, una aproximación correcta a la crítica de la violencia pasa por una caracterización de Benjamin en los años 20, que se iniciaría con el final del proceso doctoral de Benjamin y el comienzo de su interés por la política. Se puede rastrear en su correspondencia el año 1924 y su estancia en Capri como las fechas clave

---

[1] Cfr. P. Szondi, *Briefe,* edición de Christoph König y Thomas Sparr, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1993, pág. 25.

de su supuesto giro materialista, pero esta reflexión quedaría en el aire si no se tiene en cuenta el año 1919, año en el que, finalizada su lectura de *El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán,* Benjamin lee *El espíritu de la utopía (Geist der Utopie*, 1918) de Ernst Bloch, tiempo antes del comienzo de su contacto personal a través de Hugo Ball. Aunque en la correspondencia de Benjamin las menciones a su lectura y reseña son habituales a principios de la década de los 20, no poseemos una versión completa de dicha reseña. Sí sabemos que Benjamin encontró «terribles deficiencias» en el libro que no evitaron, sin embargo, que lo considerara el único libro ante el que se posicionaría políticamente como contemporáneo[2]. Además, una mención específica en el «Fragmento teológico-político» muestra la alta consideración de Benjamin hacia Bloch: «En efecto, desde el punto de vista histórico, El Reino de Dios no es meta, sino que es final. Por eso mismo, el orden de lo profano no puede levantarse sobre la idea del Reino de Dios, y por eso también, la teocracia no posee un sentido político, sino solamente religioso. Haber negado con toda intensidad el significado político de la teocracia es el mayor mérito del libro de Bloch titulado *El espíritu de la utopía*»[3]. Si unimos esta declaración a la conocida lectura por Benjamin del panfleto de Hugo Ball *Hacia la crítica de la* intelligentsia *alemana,* de 1919, podemos reconstruir un panorama teológico-político muy relevante para trazar los límites de la constelación intelectual de Benjamin en ese momento oportuno. Ball, en particular, plantea que el Reino de Dios

---

[2] W. Benjamin, *Gesammelte Briefe,* 2, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2000, pág. 46; en adelante, *GB*, seguido de volumen.

[3] W. Benjamin, *Gesammelte Schriften, II/1*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1977, pág. 203; en adelante, *GS* seguido de libro y volumen. Para las citas tomadas de la edición española de *Obras,* Madrid, Abada, 2006, utilizo las siglas *OC.*

sobre la tierra ha de tomarse como un sacrilegio. El argumento principal, opuesto al alma, el Mesías y el Apocalipsis, la tríada de conceptos *a priori* de toda política y toda cultura en el sistema teórico del mesianismo de Bloch, es que debemos renunciar a toda metafísica del Estado para favorecer la solidaridad intelectual europea contra cualquier proclama teocrática. Bloch, enormemente crítico con Ball, ha respondido en otro lugar que éste, pese a llevar razón en su rechazo de cualquier modo fijo y objetivo de trascendencia, no ha vislumbrado las vías de acceso metafísico-trascendentales a un estado netamente espiritual y nunca más mundano. En este sentido, cabría hablar en la cita mencionada del «Fragmento» de un Benjamin ambiguo ya que, a la luz de este debate, parece que la significación política de la teocracia no es precisamente rechazada por Bloch o, al menos, no se trata del motivo fundamental del libro. Esta visión del interés de Benjamin por la política continental parece verse reforzada por la reseña que otro autor, Salomo Friedlaender, escribió sobre el libro de Bloch. Calificada por el propio Benjamin como la discusión más rigurosa sobre *El espíritu de la utopía,* en ella se utiliza a Nietzsche, citado por Bloch como inspiración para su obra, para censurar la visión cristiana del mundo y el intento de Bloch de encontrar una tercera vía de salvación, a saber, una vía intermedia entre Dioniso y el crucificado de Nietzsche. El *hic et nunc* es vilipendiado por Bloch, afirma el autor, por mor de una fe en la hora del Reino que, sin embargo, no puede vincular siquiera con su otra categoría privilegiada, la de *Revelación*. Friedlaender llama a la profanación intelectual de Bloch y a la sobriedad, y lo hace precisamente mentando el término *profano,* el cual, no casualmente, constituye el núcleo del «Fragmento teológico-político» de Benjamin: «El orden de lo profano tiene que enderezarse por su parte hacia la idea de felicidad, y la relación de este orden con lo mesiánico es uno de

los elementos esenciales de la filosofía de la historia»[4]. Esto es, la idea de felicidad excluye la estrategia mesiánica como *telos*. Enfáticamente, Benjamin insiste unas líneas más adelante en el *orden profano de lo profano* como instancia que puede ayudar a la llegada del Reino mediante la aplicación de sus fuerzas en sentido contrario al del viajero mesiánico. En resumidas cuentas, lo profano y el Reino están en el «Fragmento» indisolublemente unidos pese a su oposición teórica. La persecución política del Reino sobre la tierra abandona en Benjamin la vía trascendental para entregarse, por el contrario, a la consecución de un estado de felicidad. El precio que se ha de pagar por esta concepción mística de la historia es, precisamente, la destrucción «pues, en la felicidad, todo lo terreno se dirige hacia su propio ocaso»[5]. La felicidad como meta se asocia inexorablemente con la política mundial del nihilismo: felicidad y destrucción prestan sus fuerzas al Reino mesiánico dándose la espalda la una a la otra, como si al final del camino de lo profano las fuerzas rebotaran y la dirección del Reino avanzara con su segundo esfuerzo. Los caminos no se cruzan; sólo esperan a que sus caminantes los recorran oportunamente. Bloch, en su *Thomas Müntzer,* describe una alternativa similar cuando, a propósito de la visión del Reino de Müntzer, afirma que el teólogo de la revolución se alinea con los más humildes «hasta que un catolicismo apocalíptico despeje por fin el camino de salida de este viejo mundo [y] proporcione la energía y fundamento necesarios para correr hacia el mito último, hacia la transformación absoluta»[6]. Como la energía teológica en Bloch, la felicidad se transfigura en Benjamin en fuerza política, en categoría política que ahora se presen-

---

[4] W. Benjamin, *GS,* II/1, pág. 203.

[5] Ibíd.

[6] Bloch, E., *Thomas Müntzer, teólogo de la revolución,* Madrid, Antonio Machado, 2002, pág. 123.

ta, más específicamente, como fuerza común de la humanidad y no como lucha del individuo contra la sociedad[7] o, si acaso, como praxis colectiva.

De esta manera llegamos al invierno de 1920, fecha en la que Benjamin redacta su crítica de la violencia. En la correspondencia de este período se encuentran diferentes menciones a un ensayo largo sobre política en estos términos que, aparentemente, de acuerdo con las palabras que Benjamin dirige a Scholem en su carta del primero de diciembre de 1920, iba a estar dividido en tres partes: la primera de ellas titulada «Die wahre Politik» («La verdadera política»), y que constaría de otras dos partes: «El desmantelamiento de la violencia» y «La teología sin fines últimos». La parte final, por alusiones, parece iba a estar centrada en la crítica de la novela fantástica *Lesabéndio*, de Paul Scheerbart, e incluiría abundantes referencias a la reseña de Friedlaender de *El espíritu de la utopía*. De este planeado artículo apenas se han conservado el texto que ahora presentamos y algunos fragmentos. Sin embargo, parece probable que la primera parte del ensayo político fuera a coincidir, de una manera u otra, con el texto que hemos conservado de la crítica de la violencia. Hemos intentado, a través de la lectura de Bloch y del «Fragmento teológico-político», trazar una línea objetivamente ambigua, abrupta y discontinua que conduciría del Benjamin lector de Fichte y Novalis de su tesis doctoral al Benjamin entregado a la demolición de la maquinaria

---

[7] Para una discusión sobre diversos temas de esta introducción, así como una interpretación muy poderosa del «Fragmento teológico-político» construida sobre la distinción entre *Lieb* (cuerpo) y *Körper* (corpus), véase U. Steiner, «The true politician», en *New German Critique,* núm. 83 (primavera-verano de 2001), págs. 53 y sigs. Asimismo, sigo en las siguientes consideraciones algunas pautas de lectura que Axel Honneth propone en su «El rescate de lo sagrado desde la filosofía de la historia», en A. Honneth, *Patologías de la razón,* Madrid, Katz, 2009, págs. 101-138; en adelante, *PR.*

jurídico-policial del Estado. La impresión que la carga escatológica del marxismo que *El espíritu de la utopía* articula tuvo que ser enorme para Benjamin, pero no justifica por sí misma la genealogía interna de la violencia pura que cierra el texto. La otra poderosa influencia en el texto de Benjamin tiene que ver con tres autores que Benjamin menciona en sus cartas: Georges Sorel, Erich Unger y Charles Péguy. Si bien existen enormes diferencias entre ellos, es cierto que todos plantean la necesidad de mantener el concepto de política alejado de la prosecución de intereses. Esta idea de situar en lo metafísico el potencial no instrumental de la política y el derecho se convierte, desde el primer momento, en cifra explícita del texto de Benjamin. Igual que en el caso de Bloch, el interés de Benjamin por estos autores se justifica textualmente, tal y como Honneth ha argumentado convincentemente: «Es casi impensable que Benjamin no haya percibido este concepto político como una oportunidad de indagar ahora también en el campo de lo político en busca de los rasgos generales de una finalidad en sí de carácter religioso; la idea de quebrar toda finalidad, la religadura con una experiencia que permita acceder al mundo [...], todo esto se reunía tan directamente en este concepto metafísico de lo político que tenía que parecerle a Benjamin una base adecuada para expandir objetivamente su interés»[8]. Honneth se refiere con la expresión «expandir objetivamente su interés» a la escritura de Benjamin de los años inmediatamente anteriores, en los que la crítica literaria y el lenguaje se presentan de forma autorreferencial, por ejemplo, en el ensayo sobre «Dos poemas de Friedrich Hölderlin» (1916) u otro, que comentaremos más adelante, sobre el lenguaje como tal y el lenguaje del hombre. A partir de este momento nos centraremos en el desarrollo del ensayo y sus líneas

[8] A. Honneth, *PR,* pág. 105.

de argumentación, cultivadas precisamente sobre la base del mismo carácter autorreferencial que la violencia divina, que Benjamin propone en el último párrafo del ensayo, también posee.

1.2. *Sobre algunos motivos circulares en el origen y desarrollo de las instituciones jurídicas*

Diversos textos de Benjamin han tratado de iluminar aspectos relacionados con la ley, pero, sin embargo sólo la crítica de la violencia nos ofrece un tratamiento relativamente sistemático del tema. Benjamin, desde el comienzo, exige cautela: el propio título obliga a una doble lectura. *Gewalt,* en alemán, significa tanto «violencia», en sentido enfático, como «poder», en el sentido de poder establecido. Así, el propósito del ensayo es doble: primero, establecer los fundamentos para una distinción entre violencia mítica y violencia divina; segundo, elevar desde dicha dicotomía una crítica de largo alcance de las estructuras del poder establecido. En palabras de Derrida: «Me refiero aquí a una palabra alemana que nos ocupará dentro de un rato, a saber, la palabra *Gewalt*. Tanto en francés como en inglés, se traduce a menudo como "violencia". El texto de Benjamin del que hablaremos a continuación y que se titula "Zur Kritik der Gewalt", se traduce en francés como "Critique de la violence" y en inglés como "Critique of violence". Pero estas traducciones, sin ser completamente injustas, esto es, completamente violentas, son interpretaciones muy activas que no hacen justicia al hecho de que *Gewalt* también significa para los alemanes poder legítimo, autoridad, fuerza pública; *gesetzgebende Gewalt*, es el poder legislativo, *geistliche Gewalt*, es el poder espiritual de la iglesia, *Staatsgewalt*, es la autoridad o el poder del Estado. *Gewalt* es, por tanto, a la vez, la violencia y el poder legítimo, la autoridad justificada. ¿Cómo distinguir entre la fuerza de

ley de un poder legítimo y la violencia pretendidamente originaria que ha debido instaurar esta autoridad y que no pudo, ella misma, haber sido autorizada por una legitimidad anterior, si bien dicha violencia no es en ese momento inicial, ni legal ni ilegal o, como otros se apresurarían a decir, ni justa ni injusta?»[9] Siguiendo a Honneth en su atenta lectura del ensayo, la mejor forma de acceder a él es empezar por el final. Por nuestra parte, consideramos que esta tarea exige algo más: religar el último párrafo del ensayo con el primero. Al principio del último párrafo, Benjamin afirma que la crítica de la violencia «es ya la filosofía de su historia»[10]. Benjamin plantea la idea de una crítica que ha de juzgar necesariamente el valor de sus distinciones y pautas desde una posición exterior. Una crítica que sólo dé cuenta de las manifestaciones y datos temporales de su objeto no puede autodenominarse «crítica», sino que requiere de una esfera exterior que permita alumbrar toda su esfera, que ofrezca a la crítica una posición firme ante los vaivenes de sus manifestaciones, esto es, una «ley de su oscilación»[11]. Honneth sugiere que la estructura histórico-filosófica de este párrafo proviene de la *Teoría de la novela* de Lukács pero es más probable, a tenor de los intereses de Benjamin en el escrito doctoral sobre el concepto de crítica de arte, que lo haga de Fichte y Schelling[12], inspiradores a su vez de la investigación

---

[9] J. Derrida, «Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad», en *Doxa. Cuadernos de filosofía del derecho* (vol. 11), Madrid, 1992, pág. 132.

[10] W. Benjamin, *OC,* II/1, pág. 205.

[11] W. Benjamin, *OC,* II/1, pág. 205.

[12] Cfr. J. Habermas, «Idealismo dialéctico en tránsito al materialismo. Consecuencias histórico-filosóficas de las ideas de Schelling de una contracción de Dios», en *Teoría y praxis,* Madrid, Tecnos, 2002, pág. 206. Pienso en el desarrollo que Habermas hace de las diferentes tentativas de deducción del Estado por parte de Schelling. Concretamente en su *Weltalter,* esta tarea se sostendría en la superación del Estado bajo un Dios «que ha suspendido su riesgo histórico-mundial» y que permitiría pensar una

del joven Lukács. La filosofía de la historia sirve a ambos para realizar un diagnóstico general presente sin caer en una incómoda red de juicios de valor. Es a través de una filosofía de la historia natural de la violencia como Benjamin se lanza a un juicio objetivo sobre la totalidad del presente.

A este respecto, la estructura del ensayo es clara, dado que Benjamin especifica su tarea desde el pimer párrafo: su tarea es la crítica de la violencia, y ésta sólo «puede ser definida como la exposición de la relación de la violencia con el derecho y con la justicia»[13]. En su intento de proveer un análisis histórico-filosófico general de la violencia, derecho y justicia son escogidos por Benjamin como las cifras de su comprensión, comenzando, en el ámbito del derecho, por sancionar la *violencia* como fenómeno sólo presente en la esfera de los medios. Esta toma de postura en favor de la distinción kantiana entre fines y medios sitúa el ensayo, ya desde el principio, en la constelación conceptual de Kant (y de su crítica). Benjamin analiza el concepto de derecho natural en estos términos, concluyendo que el paradigma iusnaturalista ve la violencia como un *producto natural* sujeto a los fines, justos o injustos, que persigue. Benjamin, a este respecto, trata de romper con la circularidad argumental de Kant en su tratamiento de ambas esferas, y observa en Kant un vínculo con el orden impuesto por el destino que el imperativo categórico, en su segunda formulación, no acertaría a romper. De acuerdo con el derecho natural y su énfasis en los fines, Kant no consigue con su formulación evitar la posibilidad de usar al otro como medio para un fin. Si el derecho natural puede recluir su propia crítica de la violencia en la esfera de los fines, entonces los fines justos adquieren plenos poderes sin que

---

libertad por encima del Estado «que no retroactúa sobre el Estado o en el Estado». Cfr. F. Schelling, *Werke*, *IV,* edición de M. Schröter y C. H. Beck, Múnich, 1965, pág. 733; también, A. Honneth, ob. cit.

[13] W. Benjamin, *OC,* II/1, pág. 183.

ningún imperativo tenga validez. El imperativo categórico kantiano es despachado desde arriba por funcionarios que no hablan su idioma. Aquí Benjamin se muestra particularmente ajeno a las diversas tradiciones del derecho natural. En clave esquemática, la estructura de la teoría del derecho natural muestra claramente cómo ésta no posee ningún criterio ajeno a la adecuación de medios y fines, léase, la generación de la no violencia. No posee esta tradición criterio moral alguno para juzgar la relación entre medios y fines, parece concluir Benjamin sin prestar atención a la posibilidad de una teoría de la racionalidad de los medios jurídicos que, de hecho, existe en la escuela del derecho natural. A Benjamin le interesa más iluminar la progresiva naturalización de la violencia que el derecho natural propugna implícitamente.

De la misma manera, el derecho positivo, que sólo juzga los medios por los cuales se desarrolla el derecho e interpreta la violencia como un producto histórico, seguiría anclado en una concepción mítica de la violencia que la pena capital deja al descubierto: «La ley se nos revela amenazante, al igual que el destino, del que depende que el criminal sea atrapado. Pero el sentido más profundo de la indeterminación de la amenaza jurídica nos lo aclara el análisis de la esfera propia del destino, de la cual procede [...]. Los críticos de la pena de muerte sentían, aunque tal vez sin poder dar razón, probablemente sin querer sentirlo, que el ataque que se le hace a la pena de muerte no ataca a un castigo, no ataca a una ley, sino al mismo derecho en sus orígenes. Porque si el origen del derecho está en la violencia, y en una coronada por el destino, no es muy difícil suponer que cuando la violencia suprema, la violencia ejercida sobre la vida o la muerte, se presenta en el centro del ordenamiento jurídico, sus orígenes llegan representativamente hasta lo existente, y se manifiestan ahí terriblemente»[14]. De alguna

[14] W. Benjamin, *OC,* II/1, pág. 191.

manera, para Benjamin, en su crítica de la violencia, se trata de liberar al hombre de la culpa, de su inclusión en el ámbito del derecho y el destino. La violencia, en todas sus manifestaciones jurídicas, inicia el sitio al hombre en su refugio más íntimo: su condición de criatura. Que el derecho se siente más fuerte en cuanto ejerce su poder sobre la vida y la muerte lo patentiza que en numerosas situaciones jurídicas primitivas la pena de muerte se aplicara a los delitos contra la propiedad con los que, según Benjamin, no guardaría, en principio, ninguna proporción. El edificio del derecho se eleva cuanto más abajo deja su propia majestad, cuanto más se percibe esa putrefacción inherente a sus prácticas. En este caso, Benjamin no es menos esquemático en su presentación del derecho positivo, aunque sí reconoce sus ventajas. A saber, el derecho positivo, contrariamente al derecho natural, sí permite la regulación de la relación entre medios y fines ya que ofrece dos criterios ajenos de valoración: *a)* la aceptación fáctica de determinados medios para la prosecución de fines concretos y *b)* su aplicabilidad. Dado que es la legalidad de los medios la que legitima el orden jurídico, al menos el derecho positivo sigue una pauta no estrictamente instrumental: la sanción histórica de medios asociados a fines. En cualquier caso, Benjamin sigue percibiendo la pertenencia al ámbito de la razón instrumental, si cabe utilizar tal terminología, y desecha esta posibilidad. Su sanción negativa de la violencia histórico-natural le impide aceptar una doctrina histórica que, de forma sostenida en el tiempo, sigue sin concebir las leyes más allá de sus objetivos concretos.

Resulta particularmente relevante, llegados a este punto, aclarar el marco general de estas anotaciones de Benjamin sobre la naturaleza del derecho. Por una parte, el derecho se presenta en este ensayo como mero sistema de cálculo formal que violenta los fenómenos sociales ajustándolos a los parámetros de la dialéctica entre medios y fines. Aquí Benjamin se muestra no ya como protoseguidor del Lukács de *Historia y conciencia de clase* (1923), sino del propio Sorel, quien ya

había insistido en que el derecho está íntimamente vinculado con la conservación del poder y que, por lo tanto, queda exento de todo condicionamiento moral. Es un medio formal de legitimación articulado mediante diversas fórmulas jurídicas aparentemente neutrales. La propia servidumbre a unos fines sugiere ya, tanto para Benjamin como para Sorel, la inferioridad del derecho como institución, a saber, lo excluye de la posibilidad de expresar cualesquiera contenidos morales o, por supuesto, de constituir una moralidad en sí mismo. Por la otra, esta oposición entre moral y derecho no ha de extrañar a aquellos interesados en la literatura jurídica de la época o del propio Carl Schmitt. Es obvio que la relación entre derecho y orden moral tenía que interesar a cualquier jurista atento al declive y extinción de la rama vienesa de la Casa de Austria y, fundamentalmente, a la Revolución rusa. Benjamin, en este sentido, se suma a Sorel en su cruzada contra lo patológico del derecho en tanto que corruptor de la vida social y, no precisamente en poca medida, como represor de toda disposición moral en el ser humano. Dicha problemática se inserta, además, en un período en el que la violencia revolucionaria extraestatal, al menos en su fase inicial, es realmente efectiva en Rusia.

Una vez aclarado el rol analítico del derecho, podemos atacar el núcleo duro del ensayo, esto es, la determinación del papel de la violencia en el ámbito del derecho europeo y su marco de referencia intelectual. La crítica de la violencia ha de distinguir, en este sentido, entre violencia que instaura el derecho y violencia que lo mantiene *(rechtsetzende und rechtserhaltende Gewalt),* ya que, «en tanto que medio, toda violencia es instauradora de derecho o mantenedora de derecho»[15]. El corolario de este campo de fuerzas sería que sin violencia, efectivamente, no se puede alcanzar nun-

[15] W. Benjamin, *OC,* II/1, pág. 193.

ca un contrato jurídico. No sólo sus fines sino el origen del contrato remiten a la violencia. De nuevo, buena parte de la categorización de Benjamin se presenta comprimida al final del ensayo. A la violencia que instaura derecho se la bautiza como *a)* obrante *(schaltend);* a la violencia *b)* que lo conserva se le adjudica una vis administrativa *(verwaltend)* y, por último, *c)* a la violencia pura se la denomina reinante o imperante *(waltend)*[16]. ¿Cómo opera la violencia dentro del par medios/fines? Ésta es la tarea más importante, al menos en número de páginas y esfuerzo analítico, del ensayo de Benjamin. Todo ello, insistentemente, en el marco de la sanción negativa de toda forma de derecho, bien natural, bien positiva.

Empezamos con la violencia que instaura derecho u obrante. Para Benjamin, ésta se muestra incapaz moralmente ya que existen demasiados casos en los que la violencia contraria al orden, esto es, subversiva, habría de ser igualmente sancionada por la ley como suprimida violentamente. Cada vez que este peligro asoma, dice Benjamin, el Estado se ve obligado a censurar arbitrariamente sus manifestaciones y, de forma singular, monopolizar la violencia. El ejemplo más evidente de esto sería, en el ensayo político, el derecho de huelga. El Estado, cuando este derecho potencialmente violento es ejercido desde abajo, siente tanta presión institucional que se ve obligado a crear derecho o, si acaso, como Benjamin parece querer decir, contraderecho. En este sentido, Honneth concreta que Benjamin busca mostrar cómo la sanción positiva de leyes es circular. La violencia legal es ilegalmente respondida desde arriba. Dos problemas se le presentan a Benjamin en este momento: *a)* podría concebirse la huelga general como mera omisión general o cese de actividad laboral, esto es, cabría pensar una huelga general no violenta; además,

---

[16] Cfr. A. Honneth, *PR,* pág. 113.

b) la distancia entre la huelga general y el intento de derribar el Estado de derecho ha de ser reducida a una delgada línea para que el argumento de Benjamin funcione[17]. La salida que permite a Benjamin escapar de esta contradicción es sencilla pero audaz. Consiste en vincular la huelga general con la huelga general revolucionaria como hermanas de sangre que, en última instancia, contienen un potencial violento inherente a su condición de cese de actividad laboral. El proletariado, en este sentido, siempre obliga al Estado al ejercicio ilegal de la violencia. Cabría cuestionar el contenido de este argumento, aunque no su forma. En mi opinión, Benjamin no cierra su crítica de forma satisfactoria porque, por primera vez en su producción intelectual, se ve obligado a hipostatizar una figura colectiva y su praxis más allá del movimiento estudiantil. Haría falta una huelga total, una parálisis integral del Estado para que éste, al menos en consonancia con el espíritu de Weimar, hubiera de recurrir efectivamente a la violencia ilegal total que Benjamin necesita argumentalmente. Ni la represión de disturbios callejeros ni la presión institucional del colectivo empresarial funcionarían aquí para Benjamin como medios esencialmente violentos. La consecuencia más grave de la argumentación de Benjamin termina por ser su propio anclaje a una violencia que, en la mayoría de las ocasiones por decoro o imagen institucional, los Estados se resisten a ejercer. La crítica inmanente del derecho de Benjamin adolece siempre del ejemplo de un Estado represor en tal medida que siempre, esto es, automática y sistemáticamente, ejerza violencia ilegal sobre las manifestaciones de sus propias leyes. Este Estado, sencillamente, no existe en el marco europeo al que Benjamin voluntariamente se atiene. No existe en las más de 20 páginas del artículo de Benjamin un solo ejemplo a este respecto. La contradicción entre violencia legal e ilegal

[17] Cfr. A. Honneth, *PR,* pág. 123.

no le sirve a Benjamin. Él sólo puede sostener su circularidad negativa si el Estado en cuestión se autoanulase jurídicamente con cada episodio de huelga. Es por ello, quizá, que el segundo ejemplo que Benjamin pone sobre la mesa sea el de la violencia bélica, una clase de violencia que obliga al derecho, esta vez sí, a mutilarse en un doble sentido: *a)* accediendo a ceder su soberanía al portador de otro orden constitucional o *b)* enfrentándose a él sin legitimidad constitucional, en su más elevado sentido. En el ánimo de Benjamin sólo puede estar aquí el intento de mostrar la existencia paralela de una violencia que transgrede el mismo sistema que le ha dado cobijo.

En segundo lugar analizaremos la violencia que conserva derecho. La imposibilidad de fijar fines y medios, en este caso concreto, la muestra Benjamin con una crítica de la violencia policial. Sólo ella tiene por tarea obtener fines jurídicos empleando únicamente medios violentos. Tanto que en la policía lo tétrico y antinatural llegan incluso a difuminar los límites de la violencia que instaura derecho y la violencia que lo mantiene. La policía resulta particularmente arbitraria e instrumental, y por lo tanto extramoral, en las democracias parlamentarias, una vez liberada, quién sabe si *contra natura,* de la legitimación que el déspota ilustrado o el monarca absoluto le conferían. De nuevo Benjamin se enfrenta a una objeción fundamental: ¿cómo ha de conjugarse una postura, según la cual una crítica de la violencia es ya una filosofía de su historia, con una denuncia fáctica de los abusos policiales de su época que, siendo especialmente violentos en la Alemania de Weimar, y no menos en las actuales democracias liberales, no dejan de ser «hechos de actualidad»? Benjamin pone en duda la capacidad del Estado de vincular moralmente a sus empleados y servidores, pero esta crítica, sin duda pertinente, sigue colisionando frontalmente con la crítica de la violencia que su ensayo anuncia. De alguna manera, el ejemplo de la violencia bélica, quizá

el menos importante para Benjamin, se alza sobre los demás como el único realmente histórico-natural en el ámbito europeo.

Dejaremos para el final la caracterización de la violencia reinante. Los motivos son diversos; entre ellos, cierto respeto por la genealogía del argumento de Benjamin pero también por la lógica de la cesura propia del mismo. Me interesa ahora mostrar una alternativa no violenta que, en otro ensayo, Benjamin ha propuesto como parte de una metafísica del acuerdo *inter pares*. Resumidamente, todos los medios históricamente dados, esto es, jurídicos, remiten a la amenaza o el ejercicio de la violencia y la coerción. Parece razonable preguntarse ahora: ¿se puede resolver un conflicto sin violencia? La respuesta de Benjamin traza el camino de la violencia divina o pura cuando remite al lenguaje como única alternativa no violenta: si no hay legislación, el mundo que castigue la mentira (y no la hay *de facto),* entonces sólo el ámbito de la conversación en cuanto técnica para alcanzar acuerdos abre el camino de los medios puros (no violentos): «Hay una esfera del acuerdo humano a tal punto carente de violencia que ésta le es por completo inaccesible: la esfera auténtica del *entendimiento,* a saber, la esfera del lenguaje»[18]. El carácter privilegiado del lenguaje en Benjamin puede servir para aclarar la argumentación específica de este pasaje. En «Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje de los hombres», artículo de 1916 que Benjamin nunca publicó, se dice que «el lenguaje, y en él un ser espiritual, solamente se expresa puramente donde habla en el nombre, en la denominación universal. De este modo culminan en el nombre la totalidad intensiva del lenguaje, en calidad de ser espiritual absolutamente comunicable, y la totalidad extensiva del lenguaje, en calidad de ser comunicante universalmente (denominador)»[19]. Esta

[18] W. Benjamin, *OC,* II/1, pág. 195.
[19] W. Benjamin, *OC,* II/1, pág. 149.

concepción metafísica del lenguaje se articula en la producción benjaminiana de forma particularmente relevante para nuestro propósito en su prólogo a la traducción de los *Tableaux parisiens* de Charles Baudelaire, titulado «La tarea del traductor», en el que Benjamin asigna a la traducción el rol de señalar el crecimiento del lenguaje, llegando al punto de convertirse en su *medium*. Las lenguas están emparentadas entre sí no por criterios histórico-filológicos, sino por su intencionalidad hacia el lenguaje puro, una suerte de *«a priori* ajeno a toda relación histórica»[20]. Por mucho que una traducción permanezca siempre, en su singularidad temporal, en una esfera secundaria respecto del original, recibe de éste una chispa vital «ardiendo en la vida eterna de las obras y la perpetua renovación del lenguaje»[21]. En este sentido, se entiende que, volviendo de nuevo al ensayo sobre el lenguaje de los hombres, Benjamin asocie la expulsión del Paraíso y la caída del hombre en el mundo de las cosas con la separación del nombre divino, esto es, con la disociación profunda de la función nominativa del lenguaje de su función cognitiva. Beatrice Hanssen, a este respecto, ha propuesto una arriesgada y violenta interpretación de Benjamin por la cual «en Benjamin el término alemán para traducción *(übersetzen)* ya no denotaría sólo *transferencia* o *transposición,* como hace etimológicamente, sino que apuntaría a la trascendencia, a la ley *(das Gesetz)* que trasciende, que está por encima *(über).* En tanto que esta trascendencia se manifiesta a sí misma en la traducción, fue también, en algún momento, inmanente»[22]. De esta manera, hemos conseguido vincular las categorías *lenguaje* y *ley* en una dialéctica cuyos polos son la trascendencia y la inmanencia y que será, más adelante, necesaria para

---

[20] W. Benjamin, *GS,* IV, pág. 12.

[21] W. Benjamin, *GS,* IV, pág. 14.

[22] B. Hanssen, *Walter Benjamin's other history*, Los Ángeles, California University Press, 2000, pág. 35.

explicar con fundamento la noción de violencia divina en la crítica de la violencia.

Volviendo al ensayo político, hemos visto cómo Benjamin ha efectuado una crítica inmanente del derecho y la violencia. Hay, sin embargo, un anhelo de trascendencia al final del ensayo que no sólo afecta a la violencia divina sino, en general, a toda manifestación violenta que no sea expresión (huelga general revolucionaria) sino cálculo instrumental. Benjamin, quien ha insistido hasta la saciedad en esta idea, se pregunta ahora si no fuera «pensable una violencia de otro tipo, que para dichos fines no podría ser medio, ni legítimo ni ilegítimo, no pudiendo ser medio para ellos»[23]. Existe, presumiblemente, una forma de violencia inmediata que aparece como tal en la vida cotidiana, por ejemplo, en la ira sin finalidad, en el acceso *puro* de violencia, que es manifestación y no medio. Benjamin no dirige su crítica exclusivamente a la ley primitiva de la restitución sino, en general, a todas sus manifestaciones profanas. La violencia no es ya medio sino manifestación *objetiva,* insisto, como la ira cuando se plasma como violencia absurda y carente de fines, como estallido-en-sí. Para ejemplificar esta dependencia originaria de la ley (efectiva) y sus implicaciones coercitivas (policía, etc.) del mito, Benjamin nos remite a la figura de Níobe. En la mitología griega Níobe, hija de Tántalo y esposa de Anfión, rey de Tebas, pasa por ser una madre devota y fértil. Al mismo tiempo, la arrogancia por su condición de madre la conduce a burlarse de Leto, madre de apenas dos hijos (Artemisa y Apolo), llegando a negarse a tributar honores a la propia Leto. En venganza por esta ofensa, Apolo mata a todos sus hijos varones y Artemisa a las mujeres, salvo dos: Anfión, que había ofrecido sus plegarias a Apolo, y Melibea, que, al ver el cruento espectáculo,

---

[23] W. Benjamin, *OC,* II/1, pág. 199.

palidece para siempre, adquiriendo en la tradición el nombre de Clotis. Cuando Níobe acude junto a los cadáveres de sus hijos, siente un dolor tan intenso que, inundada por sus propias lágrimas, queda inmóvil y termina convirtiéndose en estatua de piedra, tal y como había suplicado a Zeus. Un torbellino la transporta finalmente al monte Sípilo, donde permanece para siempre. Si bien pudiera parecer que la violencia de los dioses es sólo un castigo, en realidad se trata de violencia que instaura derecho, sin necesidad, incluso, de transgredir una ley previamente existente. Níobe no transgrede ninguna ley, sino que desafía al destino. La violencia jurídica reproduce este modelo cuando el pueblo, muchas veces con la misma pasión que aplaude sus leyes, admira y aclama al criminal. Níobe no es culpable, en ese sentido, sino de atraer a sus hijos a la muerte a manos de un destino que, en su cumplimiento, instaura una nueva ley. De hecho, señala Benjamin, su vida se respeta. En definitiva, una vez más, la violencia instauradora de derecho plantea su propia problematicidad en cuanto medio pues su función es siempre doble: por un lado, instaura derecho y, por el otro, aspira a aquello que ella misma ha instaurado como derecho. Bajo estas condiciones, la violencia se vuelve medio de un *poder* que ella misma ha aupado y culmina su peculiar círculo hermenéutico: «La instauración del derecho es sin duda alguna instauración del poder y, por tanto, es un acto de manifestación inmediata de violencia. Y siendo la justicia el principio de toda instauración divina de un fin, el poder en cambio es el principio propio de toda mítica instauración del derecho»[24]. Así, ante la violencia no hay igualdad; sólo, si acaso, fuerzas equivalentes. Al introducir la violencia mítica, Benjamin obtiene por fin réditos histórico-filosóficos en tanto que cumple, por primera vez

[24] W. Benjamin, *OC,* II/1, pág. 201.

en el ensayo, con su programa de filosofía de la historia. Honneth, en expresión presumidamente retórica, habla del camino hacia una crítica trascendente de la violencia. Ahora el mito penetra en la argumentación benjaminiana y lo hace como criterio externo pero también positivo, y es que lo que realmente distingue al mito de otras alternativas de lectura de la violencia es su incapacidad de ser, su lejanía histórica del esquema general medios/fines. Las formas no instrumentales de violencia no han tenido lugar; si acaso, apenas han sido pensadas. No forman parte, en otras palabras, de la edad jurídica. Sin embargo, el mito, en tanto que órgano de expresión de los dioses, sí está en el origen de lo jurídico-instrumental, pese a su inmediatez, como en la leyenda de Níobe. El predominio de los intereses deforma el mito.

Por lo tanto, si incluso las manifestaciones inmediatas míticas de la violencia se pueden pensar genealógicamente como violencia jurídica, Benjamin requiere de una vuelta más. Sólo entonces plantea, de hecho, la cuestión definitoria del ensayo: ¿qué expresión inmediata de la violencia sería capaz, si la hubiera, de responder a «la pregunta por la violencia inmediata pura que se vea capaz de poner coto a la violencia mítica»?[25] Esta violencia, que comparece ya como divina, se opone en todo al mito: si la violencia mítica instaura o inspira, de alguna manera, una relación jurídica, la divina lo suprime. Una inculpa, la otra redime. Y su vis redentora se relaciona directamente con la mera vida, con la sangre que la simboliza, con su carácter incruento, «pues con la mera vida cesa todo dominio del derecho sobre los seres vivos»[26]. La violencia que instaura derecho es sangrienta por mor de su propio carácter violento; la violencia divina lo es a causa de lo vivo. No se presenta en forma de milagro, sino

---

[25] W. Benjamin, *OC,* II/1, págs. 201-202.

[26] W. Benjamin, *OC,* II/1, pág. 203.

de forma fulminante. Es importante comprender esta figura de la violencia divina en su manifestación directa como consumación incruenta. De hecho, Benjamin sitúa en la violencia educativa parte de la potencia de la violencia pura, así como, de forma más confusa, en la huelga general proletaria en tanto que manifestación moral autorreferencial.

Una cierta aplicación del método de los pasajes paralelos permite llevar esta idea un poco más allá. En el *N-Konvolut* del *Libro de los Pasajes*, consagrado a sus rudimentos metodológicos, encontramos una idea similar. A propósito de la tarea del historiador dialéctico, Benjamin afirma que éste contempla la historia como una constelación de peligros que se debe seguir, que él, en reflexivo seguimiento, trata en todo momento de evitar: «La exposición materialista de la historia lleva al pasado a colocar al presente en una situación crítica»[27]. Y, en asombrosa sintonía con la crítica de la violencia, continúa: «Es propio de la salvación su sólida acometida, *aparentemente* (cursiva mía) brutal»[28]. Esta brutalidad aparente se corresponde en la crítica de la violencia con el recurso a la mera vida, a lo *creatural,* una dimensión que algunos intérpretes de Benjamin pero también de Heidegger o Freud han situado en el centro de la reflexión —Eric L. Santner, fundamentalmente—. La dimensión creatural, muy presente en el libro sobre el *Trauerspiel* alemán, se escinde de la caracterización barroca del soberano para convertirse en una categoría autónoma. Asociada a la alegoría, que siempre emerge de las profundidades de la criatura, es el impulso contemplativo más propio de la misma. Esto nos remite a la idea de *historia natural,* tan importante para Benjamin: el concepto de *Naturgeschichte* en Benjamin desborda netamente la idea de Lukács de la segunda naturaleza o mundo de la convención o, incluso, la idea de que las creaciones

---

[27] W. Benjamin, *Libro de los Pasajes*, Madrid, Akal, 2005, pág. 473.
[28] W. Benjamin, *Pasajes*, pág. 476.

humanas tienden a adquirir un estado de muda naturaleza en cuanto dejan de ser viables para la vida humana, como las ruinas arquitectónicas que son reclamadas por la naturaleza, precisamente, en tanto que ruinas. El proceso de decadencia de las formas simbólicas que se da en épocas de agotamiento cultural tiene algo de desnaturalización, de conversión en reliquia del ser histórico. Las formas simbólicas en decadencia, en cuanto pierden su *vis obligandi,* se vacían y convierten, según Benjamin, en jeroglíficos que siguen vigentes pese a que desconocemos las claves de su lectura: la escritura no comprendida coincide con la vida. La historia natural es el nombre que recibe esta eterna repetición de emergencia y decadencia de una trama de formas simbólicas, el fin de un orden de significado concreto y es, por definición, una historia de violencia. Esto es, hablamos de una violencia arbitraria por mor del derecho del que la propia violencia es culpable. He aquí el núcleo de la herencia de Carl Schmitt pero también un ensayo de respuesta: la idea de historia natural remite a la decisión sobre el estado de excepción no en tanto que decisión, sino en tanto que cifra del proceso por el cual esta decisión se vuelve cíclicamente necesaria. Por eso, a la línea general de argumentación de Schmitt, que podríamos condensar en esta cita: «La excepción es lo que no puede subordinarse a la regla; se sustrae a la comprensión general, pero al mismo tiempo revela un elemento formal jurídico específico, la decisión, con total pureza [...]. Hay que crear una situación normal, y es soberano quien decide de manera definitiva si este estado normal realmente está dado»[29], Benjamin responde asintiendo. Para él, la excepción y la norma general son inseparables: «La tradición de los oprimidos nos enseña que el "estado de excepción" en que vivimos es sin duda la regla. Así debemos llegar a una concepción de la historia que le co-

[29] C. Schmitt, *Politische Theologie*, Berlín, Duncker und Humblot, 1993, pág. 19.

rresponda enteramente»[30]. La excepción traza los límites sobre los que luego decide el soberano, al igual que Benjamin, no sin cierta correspondencia con la cita anterior, afirma que «en la imagen del mundo propia de la alegoría la perspectiva subjetiva se encuentra, por tanto, totalmente absorbida en la economía del todo»[31]. Sin embargo, la propia crítica de la violencia, antes del *Trauerspielbuch,* ya contenía los elementos básicos de un paradigma alternativo que, tras la reverencia a Schmitt, lo ataca, acto seguido, con la mayor dureza: «La crítica de la violencia es ya la filosofía de su historia […]. Una mirada sólo dirigida hacia lo más cercano a lo sumo es capaz de percibir las vicisitudes producidas en la configuración de la violencia, en su condición de instauradora y mantenedora del derecho. Pero la ley de su oscilación queda basada en que, con el tiempo, toda violencia mantenedora del derecho indirectamente debilita a la violencia instauradora del derecho, la cual está representada en ella, mediante la opresión de las violencias que a ella son, precisamente, hostiles»[32]. Lo que Benjamin expresa con esta idea es, precisamente, la lógica de la decadencia histórico-natural de la violencia del Estado en su transición modélica. Cuando una nueva época surge a partir del momento destructivo del ciclo, en realidad nos preparamos para una nueva decadencia. Esta idea ya estaba en el *Trauerspielbuch:* a propósito de los dramas y martirios horribles del drama barroco y de cómo, en la configuración de estas obras, no están nunca fuera de lugar, pese a lo mórbido e, incluso, banal, de los mismos, Benjamin se apoya en la fórmula latina «Integrum humanum corpus synbolican iconem ingredi non posee, parten tamen corporis ei constituendae

---

[30] W. Benjamin, *OC,* I/2, pág. 309.

[31] W. Benjamin, *OC,* I/1, pág. 458. Dado que todas las citas de este volumen pertenecen al libro sobre el *Trauerspiel* alemán, en adelante citaré como *TA*.

[32] W. Benjamin, *OC,* II/1, pág. 205.

non esse ineptam» («Entero el cuerpo humano no puede formar parte de un icono simbólico, pero una parte del cuerpo no es inapropiada para su constitución»). En otras palabras, hay que despedazar lo orgánico para encontrar en sus piezas el significado verdadero. Sólo en tanto que cadáveres los personajes del *Trauerspiel* pueden ingresar en la alegoría. Mueren no por la inmortalidad, sino «por mor de los cadáveres»[33]. Incluso, prosigue Benjamin, «considerada así desde la muerte, la vida es sin duda producción de cadáveres»[34]. El cadáver es el supremo accesorio emblemático. Lo es la vida humana pero también la vida del Estado. Y, cuando Benjamin sugiere que ha de decirse una palabra contra el derecho sin que ésta haya de difuminarse por lo todavía lejano pero, atención, no tan lejano, a saber, «si, en todo caso, más allá del derecho a la violencia le está asegurada su existencia como violencia pura e inmediata, queda así demostrado qué y cómo también se hace posible la violencia revolucionaria, y qué nombre hay que dar a la suprema manifestación de la violencia pura del ser humano»[35]. Este nombre, como en la prohibición teológica de las imágenes, no es fácil de conocer para los hombres. Les resulta inaccesible. Por decirlo con palabras de Rosenzweig: «La violencia restituye a la vida sus derechos contra el Derecho»[36].

La historia humana, para Benjamin en su configuración del Barroco, sólo adopta su significado en su momento de decadencia: «Si con el *Trauerspiel* la historia entra en escena, esto lo hace en tanto que escritura. La naturaleza lleva "historia" escrita en el rostro con los caracteres de la caducidad. La fisonomía alegórica de la historia-naturaleza que

---

[33] W. Benjamin, *TA,* pág. 439.

[34] W. Benjamin, *TA,* págs. 439-440.

[35] W. Benjamin, *OC,* II/1, págs. 205-206.

[36] F. Rosenzweig, *La estrella de la redención,* Salamanca, Sígueme, 1997, pág. 394.

escenifica el *Trauerspiel* está presente en tanto que ruina. Pero, con ésta, la historia se redujo sensiblemente a escenario. Y, así configurada, la historia no se plasma ciertamente como proceso de una vida eterna, más bien como decadencia incontenible. La alegoría se reconoce en ello mucho más allá de la belleza. Las alegorías son en el reino de los pensamientos lo que las ruinas en el reino de las cosas. De ahí el culto barroco a la ruina»[37]. Esta cita de Borinski ofrece, por su parte, casi todas las claves: «Lo artificialmente ruinoso aparece como el último legado de una Antigüedad que en el suelo moderno ya no se ve sino en su realidad de pintoresco terreno de escombros»[38]. El fragmento se convierte en noble materia de creación. La naturaleza siguió siendo la principal fuente de inspiración pero no ya el brotar de sus criaturas, sino su marchitar. La historia es reconocida bajo la mirada saturnina de los poetas barrocos. El acontecer histórico congenia mejor con la naturaleza caída. El Barroco, con su disposición melancólica para la vida, permite el acceso al procedimiento alegórico de una manera fundamental para los intereses de Benjamin. La alegoría, de alguna manera, contiene una cifra de salvación: «En la omnipotencia que caracteriza su significar alegórico llevan éstas el sello de lo demasiado terreno; nunca se transfiguran desde dentro. De ahí procede su iluminación frente a las candilejas de la apoteosis»[39]. Paradójicamente, la obra de arte barroca se aferra a la eternidad. Su aspiración más elevada es la eternidad. En este sentido, le acompaña cierto espíritu de pesantez. Benjamin percibe su aridez en el sentido de que no perdura su basta apariencia, sino sus sutilezas alegóricas. La obra de arte barroca somete al objeto a un interrogatorio alegórico: lo reduce a escombros. El conocimiento se asienta sobre

---

[37] W. Benjamin, *TA,* pág. 396.
[38] W. Benjamin, *TA,* págs. 396-397.
[39] W. Benjamin, *TA,* pág. 399.

sus tumbas, sobre sus cadáveres: «El incidente dramático no está concebido como singular, sino como catástrofe que es naturalmente necesaria, por hallarse insertada en el curso del mundo»[40]. El uso de la alegoría tiene aquí, por tanto, mucho de herramienta exegética. Y en ninguna parte la experiencia histórico-natural de la decadencia se lee mejor que en el ordenamiento jurídico. El mundo del derecho y la ley entabla así contacto con el *Trauerspiel*. También el ordenamiento, en su declive y su carácter de constructo humano, desvela a la alegoría como su modo simbólico privilegiado, como su modo de exposición a la violencia (de su propia historia en cuanto historia del ascenso y la caída de los distintos órdenes de significado y edificios estatales): «Como en las ruinas de los grandes edificios la idea que corresponde a su proyecto habla de manera más impresionante que en otros menores aunque todavía bien conservados, el *Trauerspiel* alemán propio del Barroco aspira a una interpretación. En el espíritu de la alegoría se halla desde un principio concebido en tanto que ruina, que fragmento. Si otras formas distintas resplandecen con la majestad del primer día, en el último la imagen de lo bello ha quedado fijada en esta forma»[41]. Se presenta, por tanto, bajo una forma inequívoca ya en el *Trauerspiel,* en su *manifestación originaria por mor de lo creatural,* en la inmersión melancólica: «Ésta es la esencia verdadera de la inmersión del melancólico, el hecho de que sus últimos objetos, en los cuales cree asegurarse completamente de lo repudiado, se convierten en alegorías, junto con el hecho de que éstas colman y al tiempo niegan justamente aquella nada en que se representan, con lo cual finalmente la intención termina por no seguir perseverando en la fiel contemplación de la osamenta, sino que ya, infiel-

[40] W. Benjamin, *TA,* pág. 412.
[41] W. Benjamin, *TA,* pág. 459.

mente, salta de golpe a la resurrección»[42]. Contra la estetización aparente en la alegoría, Benjamin siempre reserva al golpe maestro de la redención la última mano: el saber del mal es contemplativo; el del bien es, en tanto que saber, secundario: está orientado hacia la praxis. La falsa superioridad de la violencia mítica (instauradora y mantenedora de derecho en el ordenamiento y la policía) es ya su única arma: la violencia divina es letal, aunque de forma incruenta. Es emblema e insignia. Es imperante o, en otras palabras, hemos de hacer que impere. El tiempo de Benjamin es, por tanto, el *futuro perfecto,* con su contradicción inherente de porvenir y realización.

Pero me gustaría abundar más en la interrupción de este proceso histórico-natural y su caracterización. Así, Franz Rosenzweig ha dado, en mi opinión, con una de las claves. En su célebre *Der Stern der Erlösung* utiliza, para referirse a esta forma de organización del tiempo, la expresión *kriegerische Zeitlichkeit,* o temporalidad marcial[43]. La soberanía, en clave schmittiana, es de nuevo la respuesta positiva a la decadencia inmanente al proceso histórico-natural. Se vuelve una forma de temporalidad en sí misma. La violencia y la guerra es lo único que conocen. De alguna manera, es el propio Estado el que ataca el viejo problema de la coerción con armas renovadas cada vez; se apropia del instante histórico: «Tal es esa constante solución de la contradicción que va posponiendo siempre el curso de la vida —la excepción, en palabras de Schmitt— del pueblo dejando que el tiempo corra. El Estado va directamente a por ella —podríamos decir, con Schmitt, el soberano—: no es él sino la resolución de la contradicción que a cada instante emprende»[44].

---

[42] W. Benjamin, *TA,* pág. 456.

[43] F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung,* Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1988, pág. 368.

[44] F. Rosenzweig, *Estrella,* pág. 395.

Benjamin, como casi siempre, reparte sus respuestas a lo largo de toda su producción: si en la tesis octava ya se hablaba del conocimiento de que el concepto de historia basado en el progreso es insostenible, además de un aliado directo del fascismo, es el único conocimiento que puede derivar de la sorpresa —nada filosófica— ante los sucesos de los años 30, es en *Zentralpark* donde la solución adopta su imagen más poderosa: «El curso de la historia, representado bajo el concepto de catástrofe, no puede reclamar más del pensador que el caleidoscopio en las manos de un niño, que destruye mediante cada giro lo ordenado para así instaurar un orden nuevo. La imagen tiene fundamentados sus derechos; los conceptos de los que dominan han sido siempre sin duda los espejos gracias a los cuales ha nacido la imagen de un "orden". El caleidoscopio debe ser destruido»[45]. Benjamin, bajo esta luz, aspira a una estrategia revolucionaria que el término mesiánico no agota en su totalidad. En la crítica de la violencia, las fuerzas revolucionarias miran hacia el Paraíso. El juicio divino les presta esa inmediatez que Benjamin reclama; inmediatez que remite al lenguaje adánico, a la facultad de nombrar, a la afinidad, en definitiva, entre la palabra y la cosa. El Paraíso, lejos de ser una categoría mesiánica como tal, es, en realidad, epítome de una metafísica de la presencia: la violencia divina comparece en las páginas finales de la crítica de la violencia como logos en acción, como justicia suprema, a saber, como justicia sumarísima, carente de juicio y más allá de la vista de los hombres. La violencia pura, por mor de lo vivo, se presenta como «insignia y sello» y no como acto de guerra santa. No es una revolución política, sino más bien profundamente cultural. Como en las páginas finales de *El proceso,* si ella no se manifestara finalmente, si las débiles pruebas que de

[45] W. Benjamin, *OC,* I/2, pág. 266.

ella hemos obtenido no nos condujeran sino a una nueva etapa de racionalidad instrumental, entonces es «como si la vergüenza fuera a sobrevivirnos» bajo la forma de nuevos medios para idénticos fines.

2. Ensayo de lectura de «Hacia la crítica de la violencia»: Kafka, Schmitt, Agamben

2.1. «Ante la ley»: *las políticas de la violencia de Franz Kafka y Carl Schmitt*

La mención a Kafka que cierra el apartado anterior no podía ser, naturalmente, en absoluto casual. En una importante carta a Benjamin (20 de septiembre de 1934) en la que Scholem trata de aclarar diversos aspectos de la obra de Kafka basándose, precisamente, en las cargas histórico-naturales que los personajes de Kafka soportan, se puede leer: «¿Me preguntas qué entiendo por "la nada de la revelación"? Por ella entiendo un estado en el que la revelación aparenta no tener significado pero, aún, se afirma a sí misma, en el que tiene validez pero no significado *[in dem sie gilt, aber nicht bedeutet]*. Un estado en el que la riqueza de significado se ha perdido y lo que se encuentra en proceso de comparecer (pues la revelación es precisamente tal proceso) sin embargo no desaparece, pese a verse reducido a un punto cero de contenido, por así decirlo». Llama la atención, a este respecto, el parecido de familia entre ese estado de *validez sin significado,* que, para Scholem, culmina en su retracción a un punto cero de contenido, con la figura política del *estado de excepción,* tal y como Carl Schmitt la ha configurado y, a efectos de la crítica de la violencia, la parábola kafkiana «Ante la ley». Procediendo en orden inverso, podríamos hablar del relato de Kafka como síntoma de una afinidad electiva entre Kafka, Scholem y Benjamin

por la que el judío secular Kafka (o Benjamin) asume la distinción paulina entre letra y espíritu, esto es, interioriza su exposición a una letra muerta que ha perdido valor espiritual y que, en sus cuerpos, aparece grabada violentamente en las letras de la circuncisión y no, por el contrario, en la escritura del corazón[46].

La opacidad de la ley se asemeja aquí a la figura del campesino de Kafka que, perplejo ante la apertura (de la puerta que conduce a la ley), se obsesiona con su guardián y permanece sentado junto a él hasta que, ciego y agotado, percibe un resplandor que surge del interior: «Pero entonces advierte en medio de la oscuridad un resplandor que, inextinguible, sale por la puerta de la Ley. Le queda poco tiempo de vida. Antes de su muerte se le acumulan en la cabeza todas las experiencias vividas aquel tiempo hasta concretarse en una pregunta que todavía no le había hecho al guardián. Le indica por señas que se acerque, pues ya no puede incorporar su rígido cuerpo [...]. "Todos aspiran a entrar en la Ley", dice el hombre, "¿cómo es que en tantos años nadie más que yo ha solicitado entrar?" El guardián advierte que el hombre se aproxima ya a su fin y, para llegar aún a su desfalleciente oído, le ruge: "Nadie más podía conseguir aquí el permiso, pues esta entrada sólo estaba destinada a ti. Ahora me iré y la cerraré"»[47]. La incapacidad de decidir entre la potencia-de-sí y la potencia-de-no del campesino de Kafka ha podido ser interpretada como la imposibilidad crónica de discernir que inaugura el estado de excepción. La pregunta entonces, en lo que a Benjamin concierne literalmente, sería: ¿es asumible el presupuesto kantiano de la forma de la ley que, en su pretensión de universalidad, rige con total inde-

---

[46] Cfr. E. L. Santner, *On Creaturely Life. Benjamin, Rilke*, *Sebald,* Chicago, University of Chicago Press, 2006, pág. 40.

[47] F. Kafka, *Obras completas, III,* Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2003, pág. 193.

pendencia de su contenido? ¿No es acaso esto lo que le ocurre al campesino de Kafka, que la ley no les exige nada? ¿Acaso significa algo para él? Si la ley, en su vínculo indisoluble con la violencia jurídica, como parece sugerir Benjamin, es también *vigencia sin significado,* entonces tiende a coincidir con la *mera vida* y es indiscernible de ella. La tesis octava «Sobre el concepto de historia», que hemos traído antes a colación, por la que había que hacer efectivo el estado de excepción (que ha sido siempre regla para los oprimidos), se puede leer ahora como pretensión de eliminar la relación entre vida y ley, resolviéndola mediante la *transformación de la vida en ley*. Esta interpretación, de cuño agambeniano, alcanza su máxima expresión en la fórmula siguiente: «A la impenetrabilidad de una escritura que, convertida en indescifrable, se presenta ahora como vida, corresponde la absoluta inteligibilidad de una vida enteramente resuelta en escritura»[48]. Esta relación es similar a la de escritura y vida en la correspondencia con Scholem (carta del 11 de agosto de 1934) y similar a la afirmación de Benjamin por la que la puerta de la justicia no es el derecho que se practica, sino el que se estudia (el que se lee, el que se descifra, como la escritura que, sin su cifra, coincide meramente con la vida). En Kafka, la ley, como la escritura, se confunde con la vida. A su vez, el nuevo abogado de Benjamin[49] estudia un derecho impotente, un derecho que, carente ya de vínculos con la violencia y el poder, sólo puede parecerse, proféticamente, al *derecho mesiánicamente cumplido*. Pero este derecho impotente no es la justicia misma, sino la puerta que conduce a ella. Y, en este ámbito nuevo, el derecho tiene un nuevo uso que nos es desconocido, bajo una justicia en la que el mundo aparece como un bien ya inapropiable por el Estado

---

[48] G. Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida,* Valencia, Pre-textos, 2006, pág. 75; en adelante, *HS*.

[49] Cfr. W. Benjamin, «Franz Kafka», en *GS,* II/2.

o, incluso, indecidible jurídicamente. Un mundo diferente en el que el estudioso y el jugador marcan la pauta.

La impenetrabilidad, propia de la tarea del estudioso, y la incapacidad de discernir, propia del jugador intuitivo, son categorías que, a continuación, vincularemos con la teoría de la soberanía de Carl Schmitt, harto relevante para cualquier lector no ya interesado en Benjamin, sino también en cualquier disquisición sobre filosofía política contemporánea. Schmitt, en su estudio *La dictadura,* ha propuesto una distinción entre dictadura comisarial y dictadura soberana: la primera, de índole pasajera, se caracterizaría por la autonomía de la norma de su aplicación. La Constitución, bajo este modelo, se suspende por mor de su propia conservación. Por el contrario, la dictadura soberana plantea el problema de una Constitución saliente que ya no existe efectivamente, que, al mismo tiempo, no puede someterse a una nueva, ya que ésta sólo existe en forma mínima como poder constituyente. Es, por tanto, un estado en el que la ley se aplica, pero no tiene vigor formal. El lugar de la soberanía, según Schmitt, es aquel en el que la oposición entre la norma y su aplicación alcanza su máxima expresión: el estado de excepción. De aquí el origen de su influyente definición de soberanía en *Teología política:* «Es soberano quien decide sobre el estado de excepción»[50]. El soberano, de esta manera, traza los límites del derecho desde fuera: «La decisión no es aquí la expresión de la voluntad de un sujeto jerárquicamente superior a cualquier otro, sino que representa la inscripción, en el cuerpo del *nomos*, de la exterioridad que anima y da sentido a éste. El soberano no decide entre lo lícito y lo ilícito, sino sobre la implicación originaria de la vida en la esfera del derecho o, en las palabras mismas de Schmitt, sobre la «estructuración normal de las relacio-

[50] C. Schmitt, «Teología política», en *Carl Schmitt, teólogo de la política,* Madrid, FCE, 2001, pág. 24.

nes de vida de que la ley tiene necesidad»[51]. El derecho tiene carácter normativo porque crea su propia referencia en la vida real: la normaliza. Hay una indistinción entre lo externo y lo interno, entre el ejemplo y la excepción, entre la vida y el derecho, entre la prioridad de la culpa y la norma-culpa que no se refiere a la transgresión sino a la vigencia de la ley, de ahí que la ignorancia no exima de su cumplimiento o, incluso, que no haya culpa sin norma, como rezan dos dichos famosos. Esta indistinción es propia de la decisión soberana sobre la excepción que es aquí entendida como forma originaria del derecho. «El orden jurídico, más que mediante la sanción del hecho transgresivo, se presenta a través de la repetición del mismo acto sin sanción alguna, es decir, como caso de excepción»[52]. Esta caracterización del soberano linda sustancialmente con la tesis octava de Benjamin en la que, como hemos visto, Benjamin reclama la necesidad, para luchar contra el fascismo, de producir el *estado de excepción efectivo*. Estoy de acuerdo con Agamben en que este paso no es sólo una radicalización de la tesis del *Trauerspielbuch* de la indecisión soberana. Simplemente, Benjamin toma conciencia de que la máquina schmittiana no puede funcionar si el estado de excepción efectivo *(wirklichen Ausnahmezustand)* se confundiera con la regla. Es cierto que el primado de la excepción, basado en ésta como una posibilidad de constitución de la esfera normal, está en *Teología política*. Pero ¿qué ocurre cuando excepción y regla se vuelven indecidibles? Éste es el desafío que, según Agamben, Benjamin plantea a Schmitt. La decisión soberana, alcanzado el paso que Benjamin reclama, se fagocitaría a sí misma, puesto que ya no podría decidir sobre el estado de excepción sin decidir sobre sí misma. Aquí es donde, una vez determinadas las diferencias entre decisión soberana (en

---

[51] G. Agamben, *HS,* pág. 41.

[52] G. Agamben, *HS,* págs. 41-42.

su desenmascaramiento por Benjamin como mantenimiento de la opresión) y violencia pura, hay que volver a la crítica de la violencia.

En mi opinión, hay que volver a la crítica de la violencia en lo que tiene de kantianoparlante, esto es, en tanto que aspira a pensar la violencia más allá de la relación entre medios y fines. Esta escueta referencia no parece decir gran cosa sobre la naturaleza crítica del ensayo, que sin embargo Benjamin parece asociar con su «Sobre el programa de la filosofía venidera» (1917-1918), donde planteaba que el principal obstáculo para hacer a Kant compatible con una filosofía de consciente de la eternidad y del tiempo era el carácter ínfimo de la experiencia sobre el que su filosofía descansa. Naturalmente, el ámbito del ensayo sobre Kant es mucho más restringido que el de la crítica de la violencia[53] pero no por ello menos revelador. Algunos intérpretes (Mack, Hanssen, Gómez Ramos y Derrida, entre otros) han destacado que Benjamin parece aspirar a sustituir por cierto mesianismo la racionalidad autónoma kantiana como origen de la ley moral, pero en absoluto aspiraría a subvertir el método trascendental como tal. En ese sentido, llama la atención que, pese a quedar claro que Benjamin, igual que Hugo Ball y otros, perciben en Kant una eterna coartada para las clases dominantes, Benjamin siga tan atentamente los pasos de Kant. Me explico a continuación.

En un texto de 1921, de título *Kapitalismus als Religion,* Benjamin señala al cristianismo como la única forma simbólica o unidad discursiva que se asentaría sobre la equiparación de culpa y vida sin dejar puerta alguna de entrada a cualesquiera formas de expiación. Esto es, el origen divino de Cristo sólo puede consumarse en el rechazo de todo lo mundano, llegando a involucrarse como nin-

---

[53] W. Benjamin, *OC,* II/1, págs. 162 y sigs.

guna otra deidad conocida lo ha hecho con lo mundano y lo despreciable. En la línea de Kant, Benjamin parece asociar precisamente la crucifixión con este rechazo de lo inmanente, a modo de idea trascendental, y no tanto la potencial ejemplaridad de la vida de Jesús. Pero Benjamin va un poco más allá de Kant (tampoco mucho) y queda, por otra parte, un poco más acá de Weber, cuando afirma que el cristianismo no sólo es parte integrante, de pleno derecho, del sistema económico capitalista, sino que hace plenamente equivalentes también cristianismo, derecho y violencia. La reversión de Kant de la contraposición paulina entre espíritu y letra, según Mack ha argumentado, estaría en la base de esta argumentación. Kant sólo ha podido releer los fundamentos de la cristología tomando dicha oposición con el fin de revertirla. Si en la célebre Carta a los Corintios Pablo no sólo no rechaza el cuerpo como tal, sino que lo salvaguarda como templo de Dios, Kant desvincularía directamente caridad y ley. No hay ley si no existe previamente libertad respecto de las condiciones materiales de la existencia. Para Benjamin, esta postura dialéctica inaugura una larga afinidad electiva entre la Reforma y el paganismo, que él tratará de compensar, no obstante, con una confusa alusión al rabinismo y la ley de Moisés. El ardid de Benjamin, en cualquier caso, es evidente en cuanto define el paganismo como aquella forma religiosa que equipara culpa y vida. Pablo, tal y como W. D. Davies ha resaltado, sin embargo, no habría efectuado tal separación y nunca habría dado pie a la equiparación de capitalismo y religión. Benjamin, de haber mediado en esta cuestión, parecería tentado de afirmar que realmente Pablo no lo hace porque todavía necesita conservar buena parte de la fuerza rabínica que conduce del pecado a la vida pura. Su cristología no se centra tanto en la muerte como en la caridad de la vida de Jesús. En tanto que racial y cultural, la ley rabínica y la letra paulina, corresponden,

por lo tanto, a aquellas prácticas culturales que han sido abstraídas. Por oposición, el espíritu paulino haría referencia a la vida caritativa, a la buena vida, a los cuerpos que huyen del daño y la violencia. Al invertir Kant esta relación (que ahora pasa a ser la de lo esclavo-material-literal contra la libertad del espíritu), no sólo mostraría su deseo de romper con las fuentes del judaísmo, sino su necesidad de fundamentar sólidamente su metafísica de las costumbres y, en general, su ética, a partir de la dicotomía cuerpo-espíritu, trascendente-inmanente, etc.

El interés de este debate radica también en la forma en que Benjamin desarrolla su crítica, a saber, no sólo desde el rechazo de la violencia exclusivamente entendida como subversión del orden establecido, a la manera kantiana, sino también como amenaza cruenta a los cuerpos, como abuso de los hombres en su condición de criaturas. Benjamin insiste, como hemos visto antes, en la imposibilidad de justificar natural o positivamente la violencia del derecho en tanto que medio para un fin. El ensayo de Benjamin se enmarca, en este sentido, en un debate de altos vuelos que lo vincula no tanto con lo impolítico sino con el núcleo duro de la metafísica occidental. Y la superación de esta problemática, precisamente de ésta, pasa en el ensayo de Benjamin por la acción de una violencia pura o trascendental.

¿Qué podemos encontrar en esta apelación a la pureza? En una carta a Ernst Schoen, Benjamin define perfectamente lo que entiende por *Reiheit* (pureza), y que no será bajo ningún concepto algo sustancial: «La pureza de un ser no es *nunca* incondicionada ni absoluta, está siempre subordinada a una condición. Esta condición es diferente según el ser de cuya pureza se trate; pero no reside nunca en el ser mismo»[54]. Si aplicamos esta concepción a la violencia

[54] W. Benjamin, *GB*, 2, pág. 205.

del ensayo de 1921, ésta no pertenece esencialmente a la acción violenta. Esto es, la diferencia entre la violencia pura y la violencia jurídica no reside en su propia condición de violenta, sino en algo que la determina desde fuera. En este caso, según afirma Benjamin al principio del ensayo, se trataría de su relación con el derecho y con la justicia. La violencia pura, en ese caso, no es un medio para un fin, como lo era la violencia policial. Benjamin busca el quid de su crítica en la esfera de los medios, y no en la de los fines que éstos persiguen. La violencia comparece como medio puro: un medio que, pese a ser considerado siempre como medio, permanece al margen de los fines. Lo que Benjamin busca es una violencia que no pudiera ser medio justo o injusto para un(os) fin(es) determinados. La pregunta es ¿cómo se comporta un medio así? ¿Existe otra manera de vincular medios y fines? Igual que el lenguaje en el ensayo sobre el lenguaje de los hombres es sólo puro en tanto que comunicabilidad total y simple y esta lengua pura no es una lengua aparte, sino que reside en todas las lenguas existentes, la violencia pura sólo comparece en la reelaboración de la relación entre violencia y derecho. La violencia pura no se vincula ya con el derecho que establece o con el que mantiene, sino que deshace el vínculo: rompe la línea existente entre violencia y derecho. Es una violencia que, por tanto, no se ejecuta, sino que, simplemente, *actúa*.

2.2. *La lectura de la conspiración de Giorgio Agamben*

Así como hemos utilizado anteriormente algunas herramientas exegéticas de Agamben para nuestra lectura de la violencia y la ley en Benjamin, Kafka y Schmitt, creo que urge reconsiderar críticamente la lectura de Benjamin que Agamben realiza de *Para una crítica de la violencia* en diversos pasajes de su *Homo Sacer*. No solamente el estatus que Agamben ha

alcanzado lo aconseja, sino también el hecho de que su exégesis se ha convertido, en los últimos tiempos, en una suerte de cifra canónica de lectura. En líneas generales, Agamben deriva su análisis de la sacralidad de la vida del concepto de mera vida que Benjamin alumbra en su crítica de la violencia. Si, en el ensayo político de Benjamin, la violencia jurídica está vinculada a la inculpación de la vida natural y la violencia pura o divina es sangrienta pero incruenta, precisamente a causa de lo vivo, en la obra de Agamben, «de la misma manera que la excepción soberana, la ley se aplica al caso excepcional desaplicándose, retirándose de él, así también el *Homo Sacer* pertenece al dios en la forma de la insacrificabilidad [...]. La vida insacrificable y a la que, sin embargo, puede darse muerte, es la vida sagrada»[55]. En mi opinión, el desarrollo de la figura del *Homo Sacer,* inadvertidamente para Agamben, avanza en dirección opuesta al ensayo de Benjamin. Sigrid Weigel ha apuntado algo similar cuando, de forma más restringida, recuerda que el propio Benjamin rechaza, tanto en la crítica como en los ensayos sobre Goethe, Franz Kafka y Karl Kraus, el uso de conceptos secularizados procedentes del orden de lo divino o, incluso, del texto bíblico, para luego ser transferidos directamente, sin ninguna mediación teórica, al contexto de la vida humana[56]. Además de esta apropiación indebida por parte de Agamben, nos concierne singularmente su lectura específica de la crítica de la violencia en la primera secuela de su *Homo Sacer,* titulada *Estado de excepción,* en la que, partiendo de la dialéctica del carácter sagrado del hombre y el paradigma de la biopolítica, Agamben plantea la problemática del estado de excepción recomponiendo las re-

---

[55] G. Agamben, *HS,* págs. 107-108.

[56] Cfr. S. Weigel, «The Critique of Violence. Or, The Challenge to Political Theology of Just Wars and Terrorism with a Religious Face», en *Telos, 135: Germany after the Totalitarianism (vol. 1). Summer 2006,* páginas 61-76.

laciones entre Schmitt y Benjamin en clave dialógica. El objetivo del ensayo de Benjamin, sostiene Agamben, es probar la realidad de una violencia fuera y más allá del derecho que, como tal, pudiera romper la dialéctica entre la violencia que funda derecho y la que lo conserva. Esta violencia, que se correspondería con la violencia pura o divina (o, en la esfera humana, revolucionaria) de Benjamin, se muestra incompatible con el derecho, que, obviamente, no puede tolerar tal cosa, a saber, una violencia fuera del derecho. Y no porque los fines de la violencia en su determinado sean incompatibles con el derecho, sino por el hecho de su existencia exterior al derecho. Garantizar a la violencia una realidad más allá del derecho implica la posibilidad de una violencia pura, una filosofía de su historia cuyo carácter no será ya el de fundación o conservación, sino el de supresión del derecho. Así inauguraría el hombre una nueva época histórica. En otro lugar, Agamben sugiere que, en el debate sobre el estado de excepción entre Benjamin y Schmitt, el primer paso ha de ser el análisis de la lectura de Schmitt de la crítica de la violencia. Partiendo de una aseveración de escasa entidad como los hábitos de lectura del propio Schmitt, Agamben arguye que es imposible que Schmitt, colaborador asiduo de la revista, no reparase en el texto de Benjamin, siendo éste de tal naturaleza que el interés para él tuvo que ser enorme. De hecho, y aquí Agamben afina más en la argumentación casuística, Schmitt cita en sus escritos el número anterior y el posterior al que incluyó el texto de Benjamin.

La lectura de la conspiración que presta título a este apartado consistiría en leer la teoría de la soberanía de Schmitt como una respuesta a «Zur Kritik der Gewalt», y no al revés, como la historia de la relación entre Schmitt y Benjamin ha sido tradicionalmente representada. Si bien no es mi intención en estas páginas negar la reciprocidad e íntima enemistad intelectuales entre ambos, tampoco me parece justo pretender perpetuar el modelo Horkhei-

mer-Adorno, léase confrontación izquierda-derecha, de interpretación de la misma. Así, considero que la célebre carta de Benjamin a Schmitt, que acompaña al ejemplar de *Ursprung des deutschen Trauerspiels* que aquél le envió con motivo de su publicación en la editorial Rohwolt (Berlín, 1928), es un documento de primera magnitud, pero no lo es menos la cita de *Teología política* en el propio libro sobre el barroco y, por encima de todo, el recurso a la teoría de la soberanía de Schmitt como su cifra de lectura. La carta, desterrada inicialmente de la correspondencia de Benjamin, rezaba:

> Reconocerá usted cuánta influencia ejerce su escrito *Teología política* tanto metódica como objetivamente sobre mi libro; pero lo que no puede usted saber es que su libro *La dictadura* y otros me han conmovido profundamente, hasta el punto de que mis intuiciones en estética y sus ideas sobre filosofía política coinciden[57].

Y no es menos llamativa la secuencia que Jacob Taubes ha descrito en su pequeño exergo «La historia Jacob

---

[57] J. Taubes, *La teología política de Pablo,* Madrid, Trotta, 2007, pág. 114. Asimismo, otras referencias a esta cuestión constan por escrito en otros documentos personales de Benjamin. Por ejemplo, en *GS,* VI, pág. 219, Benjamin expone en su currículo de 1928 sus referentes intelectuales en estos términos: «[...] mis ensayos hasta ahora se esfuerzan por abrir el camino a la obra de arte por la destrucción de la doctrina del carácter específico del arte [...]. Este análisis de la obra de arte reconocerá en ella una expresión integral de las tendencias religiosas, metafísicas, políticas y económicas de una época. Este ensayo, que emprendí en gran medida en el mencionado *Origen del* Trauerspiel *alemán* se conecta por una parte a las ideas metódicas de Alois Riegl en su doctrina de la Voluntad de Arte, y por otra parte en los ensayos contemporáneos de Carl Schmitt, que emprende un ensayo análogo de integración de fenómenos, aislables sólo de manera aparentemente específica, en su análisis de las figuras de lo político», traducción de J. L. Villacañas y R. García en «Walter Benjamin y Carl Schmitt. Soberanía y Estado de Excepción», en *Daimón. Revista de Filosofía,* núm. 13, julio-diciembre de 1996, pág. 42.

Taubes-Carl Schmitt». Allí se menciona una conversación con Adorno, a propósito de la exclusión de esta carta, que, siempre según Taubes, se desarrolló así: «"Han salido ya dos volúmenes de cartas de Benjamin, ¿cómo es que esta carta no se ha impreso en ellos?". La respuesta —de Adorno— fue: "No existe tal carta". Y yo dije: "Teddy, yo conozco la letra, conozco la máquina con la que escribía Benjamin. No me cuente cuentos. Aquí la tengo". "Imposible". Típica respuesta alemana. Así que saqué copia y se la mandé. Y además había allí un archivero, el señor Tiedemann. Recibo llamada telefónica de Teddy: "Sí que hay esa carta, pero se había traspapelado"»[58]. El testimonio, creo, es suficientemente explícito. Finalmente, se podría concluir que Schmitt fuera un aguzado lector de Benjamin, lo cual no modifica, al menos sustancialmente, el hecho de que Benjamin adoptara algunos de sus conceptos como herramientas cognitivas, al igual que la teoría de la confrontación Schmitt-Escuela de Fráncfort no alcanza a explicar la fascinación de buena parte de sus miembros o seguidores con la figura de Schmitt. Es, por tanto, necesario separar lo propio de lo ajeno sin cercenar la palabra objetivamente ambigua. Esto es, resistirse a que la utilización de textos de Schmitt en el *Trauerspielbuch* de Benjamin determine la balanza de la relación Benjamin-Schmitt hacia la admiración de Benjamin por Schmitt, tanto como a leer a Schmitt como si la crítica de la violencia fuera referente casi único de *Teología política,* libro, por cierto, escrito un año después.

La estrategia de lectura de Agamben consiste, en este sentido, en la inversión de la relación a través del análisis del texto de Benjamin como piedra de toque. En cuanto al texto de Schmitt, es cierto que Benjamin no utiliza el término «estado de excepción», sino otro *(Ernstfall),* que en Schmitt

---

[58] J. Taubes, *Teología,* págs. 114-115.

sirve como sinónimo de estado de excepción *(Ausnahmezustand)* en *Teología política*. Asimismo, Agamben señala con razón que Benjamin utiliza el término «decisión» *(Entscheidung)* en un momento importante: «El derecho reconoce la decisión local y temporalmente determinada como categoría metafísica»[59]. Agamben trata de utilizar estas coincidencias como elementos que tejerían por sí mismos una trama entre Benjamin y Schmitt, lo cual es harto complicado si nos ceñimos a un texto de Benjamin particularmente singular. No creo que se pueda basar un vínculo tal en una disquisición sobre el vocabulario de ambos puesto que Benjamin, aunque más Benjamin que nunca, está sin embargo aquí fuera de quicio. El argumento de fondo, más allá de la escritura circunstancial, es que Schmitt, según Agamben, trataría de devolver la violencia pura y anómica a un contexto jurídico. Esto es, la estrategia inversa a la de Benjamin: «El estado de excepción es el espacio en que trata de aprehender la idea benjaminiana de una violencia pura y de inscribir la anomia en el cuerpo mismo del nomos. No puede haber, según Schmitt, una violencia pura, es decir absolutamente fuera del derecho, porque, en el estado de excepción, está incluida en el derecho a través de su propia exclusión»[60]. Aquí es donde Agamben saca las garras de la interpretación: aparentemente, en *Teología política* Schmitt abandona lo que en *La dictadura* era la dicotomía básica: poder constituyente y poder constituido, sustituyéndola por el concepto de decisión. Agamben lee esto en términos de contraataque. La dicotomía violencia-que-funda-derecho/violencia-que-conserva-derecho sería el equivalente teórico benjaminiano a la dicotomía poder constituyente/poder constituido. Y, más allá, Schmitt reelaboraría su propia teoría para desarrollar una teoría de la soberanía

---

[59] W. Benjamin, *GS,* II/1, pág. 189.

[60] G. Agamben, *Homo Sacer, II/1. Estado de excepción,* Valencia, Pretextos, 2003, pág. 82; en adelante, *EE*.

que neutralizara la figura benjaminiana de la violencia pura, configurando a su vez la idea de una violencia soberana que, como la violencia pura de Benjamin, fuera un poder que no instaura ni conserva derecho, sino que lo suspende allí donde, en el ensayo de Benjamin, la violencia pura lo suprimía. La soberanía pasa a ser el lugar de la decisión última, en contra de la tesis de Benjamin de la indecibilidad de todos los problemas jurídicos. Sólo así Schmitt asegura la relación en un contexto jurídico determinado entre anomia y derecho. La violencia pura, para Benjamin, no se decide. No está sujeta a una decisión. Igualmente, Schmitt aprecia el problema de la indecibilidad y, ante la dificultad de determinar los casos extremos de decisión, enfatiza la pertinencia de la decisión soberana.

Agamben pretende, desde este punto de vista, reelaborar todo el debate entre Schmitt y Benjamin, incluyendo el problema del soberano en el libro sobre el *Trauerspiel* alemán. Pero Benjamin, en perfecta consonancia con lo anterior, modifica, incluso aquí, donde aparentemente la deuda es mayor, la propia teoría de Schmitt. Lo hace para reintroducir la exclusión necesaria del orden jurídico contra la inclusión schmittiana. Cuando Benjamin cita a Schmitt en el *Trauerspiel* ya desecha la posibilidad de esta inclusión: «Es el soberano quien representa a la historia, sosteniendo en la mano el acontecer histórico como un cetro […]. Esta doctrina extrema del poder del príncipe fue en sus orígenes —pese al agrupamiento en torno a ella de los partidos contrarreformistas— más ingeniosa y más profunda que su versión moderna. Si el concepto moderno de soberanía acaba por otorgar sin reservas al príncipe un supremo poder ejecutivo, el barroco se desarrolla por su parte a partir de una discusión sobre el estado de excepción, y considera que la función más importante del príncipe consiste en evitarlo. Quien manda está destinado de antemano a detentar dictatorialmente el poder durante el estado de excep-

ción, cuando la guerra, la rebelión u otras catástrofes así lo provoquen»[61]. Agamben lee excluir donde Benjamin, en mi opinión, quiere decir evitar, lo que da pie, *sensus literalis,* a toda esta polémica.

La idea de la dictadura tiránica en el Barroco, sintéticamente, no sería otra que la de una utopía en la que el acontecer histórico es finalmente dominado por las leyes naturales. Esta idea es desbrozada por Benjamin mediante la teoría de la indecisión soberana que ocupa las páginas siguientes. Allí plantea la imposibilidad del soberano barroco de decidir: lo que Benjamin hace es escindir el poder soberano de su realización. Para el tirano del barroco, la decisión se vuelve casi imposible, lo cual se percibe en «ese complemento de la tiranía sanguinaria que es la indecisión»[62]. Citaré ahora otro pasaje relevante de Benjamin: «En el modo de pensar teológico-jurídico tan característico del siglo se expresa la exaltación de la trascendencia que subyace a los acentos provocativos que el Barroco pone siempre en el más acá. Pues a éste la idea de catástrofe se le antoja cabalmente antitética del ideal histórico de la restauración. Y sobre esta antítesis se acuña la teoría del estado de excepción […]. El hombre religioso del Barroco tiene tanto apego al mundo dado que se siente arrastrado con él hacia una catarata. No hay una escatología barroca; y justamente por ello sí hay un mecanismo que reúne y exalta todo lo nacido sobre la tierra antes de que se entregue a su final. El más allá es vaciado de todo aquello en que se mueve hasta el más leve hálito del mundo, y el Barroco le arrebata una profusión de cosas, normalmente sustraídas a cualquier figuración, que ahora en su apogeo saca a la luz con una figura drástica, a fin de despejar un último cielo y, en cuanto vacío, ponerlo

---

[61] W. Benjamin, *TA,* pág. 268.
[62] W. Benjamin, *TA,* pág. 275.

en condiciones de aniquilar algún día en sí a la tierra con catastrófica violencia»[63]. Pues bien, Agamben lee aquí un desplazamiento del paradigma del milagro como estado de excepción al paradigma de la catástrofe y acusa a los editores de Benjamin de no haber percibido las implicaciones de este desplazamiento. Si bien, de nuevo, Agamben incurre en la secularización del milagro en catástrofe, es todavía más peculiar el argumento filológico: «Donde el texto benjaminiano rezaba: Es gibt eine barocke Eschatologie, "hay una escatología barroca", los editores, con singular menosprecio de cualquier cautela filológica, han corregido, Es gibt keine… "no hay una escatología barroca"»[64]. Por mi parte, creo que los editores de Benjamin tienen razón: no hay una escatología barroca. De ahí la necesidad artificial, si se quiere, de un mecanismo de reunión de todas las criaturas antes de su final. Pero su final es la tesis octava, intuyo, no la acción directa divina-no-mediada. Que el Barroco no posee una escatología, además, Benjamin lo propone en otros lugares: «Mientras que tanto el misterio cristiano como la crónica cristiana presentan la totalidad del curso de la historia, la historia universal, como historia de la salvación, por su parte la acción principal y de Estado tiene que ver con una mera parte de lo que es pragmático acontecer»[65]. Más: «La constitución del lenguaje formal del *Trauerspiel* puede entenderse como el desarrollo de las necesidades contemplativas inherentes a la situación teológica de la época. Y una de ellas, tal como comporta la desaparición de toda escatología, es el intento de encontrar consuelo a la plena renuncia a un estado de gracia en la consumada regresión al estado creatural [...]. Mientras que la Edad Media exhibe la precariedad de la

---

[63] W. Benjamin, *TA,* pág. 269.
[64] G. Agamben, *EE,* págs. 84-85.
[65] W. Benjamin, *TA,* pág. 283.

historia universal y la caducidad de la criatura como etapas en el camino de salvación, el *Trauerspiel* alemán se sume por entero en el desconsuelo de la condición terrena. Si reconoce una redención, ésta se encuentra más en lo profundo de dicha fatalidad que en la idea de consumación de un plan divino de la salvación»[66]. La dialéctica de la escatología barroca existe realmente en el texto de Benjamin en forma de *eschaton,* de final del tiempo, pero las nociones que gravitan alrededor de ambas citas, unidas a la teoría de la soberanía, no permiten afirmar la existencia palmaria de una escatología barroca cuya inmanencia tomaría la forma de una cáscara vacía. Aquí, el carácter creatural de la naturaleza de la soberanía se vuelve contra Agamben: «Casi podría llevar como divisa cierto pasaje de Gracián que ilustra cuán escrupulosamente en los *Trauerspiele* ha de ajustarse el papel del príncipe al estereotipo y el extremo: "No hay medianía en los reyes. Son conocidos, o por muy buenos, o por muy malos" […]. El tirano y el mártir son en el Barroco las cabezas de Jano del coronado, las plasmaciones necesariamente extremas de la misma esencia principesca […]. La teoría de la soberanía, para la que el caso excepcional, con su despliegue de instancias dictatoriales, resulta ejemplar, obliga a complementar virtualmente la imagen del soberano en el sentido concreto del tirano, incluso en aquel caso que no lo exige la situación; exactamente del mismo modo en que a la aparición en escena del gobernante sólo excepcionalmente le faltarán el ornato completo, la corona y el cetro»[67]. Cuando Agamben busca en este soberano benjaminiano una tierra de nadie catastrófico-jurídica, olvida que la incapacidad de decidir del soberano es tal en cuanto habitante del reino de las criaturas, en su sometimiento a las leyes natura-

---

[66] W. Benjamin, *TA,* pág. 285.
[67] W. Benjamin, *TA,* pág. 273.

les, y no en su función política. No se justifica, ni filológica ni filosóficamente, la maniobra biopolítica de arrancar al soberano del *Trauerspiel* de su escenario para situarlo en la del Despacho Oval como, intuyo, Agamben aspira a hacer con su «olvido» de la dialéctica entre la función política del soberano y su realización como criatura. Para Benjamin la vida nuda, si como tal queremos considerarla, siempre queda fuera de la ley. Su exclusión no deja lugar a dudas.

Es cierto, concluiré, que Benjamin y Schmitt escriben en la misma constelación, como es igualmente plausible la influencia sobre Benjamin de la definición del soberano como aquel que decide sobre el estado de excepción. Lo que no me parece admisible es que Benjamin y Schmitt mantengan una suerte de correspondencia secreta. El soberano se convierte en el ensayo de Benjamin en el lugar donde se aprecia más claramente la fractura del poder. Por eso se puede afirmar, sin comprometer a Benjamin con el paradigma biopolítico, que «el paradigma del estado de excepción ya no es, como en la *Teología política,* el milagro, sino la catástrofe»[68]. Pero no se sostiene, al menos en esta formulación, que las motivaciones religiosas y la violencia mítica se hayan secularizado durante ese proceso. Agamben necesita de una escatología barroca para configurar textualmente el estado de excepción en el barroco en forma de catástrofe, y esto sólo puede ser porque necesita mantener la simetría entre Benjamin y Schmitt. Esta idea se aleja del Benjamin de la crítica de la violencia tanto como el campo de fuerzas que constituye la secularización de los conceptos políticos de Schmitt, a saber, la correspondencia entre las categorías Rey y Dios. En Benjamin, y es aquí precisamente donde se impone el ensayo político sobre cualquier otro, incluso el *Trauerspielbuch,* el soberano es una

---

[68] G. Agamben, *EE,* pág. 84.

criatura más. La lectura de la conspiración de Agamben se pierde, paradójicamente, en una recta paralela que escamotea los antagonismos por conocer en la dialéctica entre los polos Benjamin y Schmitt, en su contradicción objetiva, en definitiva, en su núcleo de verdad.

This page intentionally left blank

BIBLIOGRAFÍA

This page intentionally left blank

Obras de W. Benjamin

Gesammelte Schriften (7 vols.), edición de Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser, Fráncfort del Meno, Suhrkamp Verlag, 1974-1989.

GS I/1. *Der Begriff der Kunskritik in der deutschen Romantik. Goethes Wahlverwandtschaften. Ursprung des deutschen Trauerspiels* [trad. española: *Obras*, *libro I/ vol. 1*, Madrid, Abada, 2006].

GS I/2. *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus. Über den Begriff der Geschichte. Selbstanzeige der Dissertation. L'oeuvre d'art à l'époque de sa reproduction mécanisée. Traduit par Pierre Klossowski. Notes sur les Tableaux parisiens de Baudelaire* [trad. española: *Obras, libro I/ vol. 2*, Madrid, Abada, 2008].

GS I/3. *Nachlaß.*

GS II/1. *Frühe Arbeiten zur Bildungs und Kulturkritik. Metaphysisch-geschichtsphilosophische Studien. Literarische und ästhetische Essays* [trad. española: *Obras, libro II/ vol. 1*, Madrid, Abada, 2007].

GS II/2. *Literarische und ästhetische Essays (cont.)* [trad. española: *Obras, libro II/ vol. 2*, Madrid, Abada, 2009].

GS II/3. *Nachlaß.*

GS III. *Kritiken und Rezensionen.*

GS IV. *Kleine Prosa. Baudelaire-Übertragungen* (2 vols.).

GS V. *Passagen-Werk* (2 vols.) [trad. española: *Libro de los Pasajes,* Madrid, Akal, 2005].
GS VI. *Fragmente vermischten Inhalts. Autobiographische Schriften.*
GS VII. *Nachträge* (2 vols.).

OBRAS DE W. BENJAMIN TRADUCIDAS AL ESPAÑOL

ADORNO, Th. W. y BENJAMIN, W. (1998), *Correspondencia, 1928-1940,* traducción de Jacobo Muñoz Veiga y Vicente Gómez Ibáñez, Madrid, Trotta.
BENJAMIN, W. (1973), *Discursos interrumpidos, I,* Madrid, Taurus.
— (1990), *Diario de Moscú,* Madrid, Taurus.
— (1990), *Infancia en Berlín hacia 1900,* Madrid, Alfaguara.
— (1995), *Personajes alemanes,* Barcelona, Paidós.
— (1996), *Dos ensayos sobre Goethe,* Barcelona, Gedisa.
— (1998), *Iluminaciones I: imaginación y sociedad,* Madrid, Taurus.
— (1998), *Iluminaciones II: poesía y capitalismo,* Madrid, Taurus.
— (1998), *Iluminaciones III: Tentativas sobre Brecht,* Madrid, Taurus.
— (2005), *Dirección única,* Madrid, Alfaguara.
— y SCHOLEM, G. (1987), *Correspondencia 1933-1940,* Madrid, Taurus.

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA SOBRE EL CAMPO INTELECTUAL, VIDA Y OBRA DE W. BENJAMIN

AA VV (2007), *Walter Benjamins Archive. Bilder, Texte und Zeichen,* Fráncfort del Meno, Suhrkamp.
ABBAS, A. (1988), «Walter Benjamin's Collector: The Fate of Modern Experience», en *New Literary History*, vol. 20, núm. 1, Critical Reconsiderations (otoño), págs. 217-237.
ADORNO, Th. W. (1962), *Prismas*, Barcelona, Ariel.

Adorno, Th. W., *GS* 1. «Die Aktualität der Philosophie», «Die Idee der Naturgeschichte» [trad. española: *Actualidad de la filosofía*, edición de Antonio Aguilera, Barcelona, Paidós, 1991].
— *GS* 2. *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetische* [trad. española: *Kierkegaard. Construcción de lo estético,* Madrid, Akal, 2006].
— *GS* 4. *Minima moralia* [trad. española: *Minima moralia,* Madrid, Akal, 2004].
— *GS* 7. *Ästhetische Theorie* [trad. española: *Teoría estética,* Madrid, Akal, 2004].
— *GS* 11. *Notes zur Literatur* [trad. española: *Notas sobre literatura,* Madrid, Akal, 2003].
— (1970-1986), *Gesammelte Schriften* (20 vols.), Fráncfort del Meno, Suhrkamp Verlag.
— (1995), *Sobre Walter Benjamin,* Madrid, Cátedra.
— y Benjamin, W. (1998), *Correspondencia, 1928-1940,* Madrid, Trotta.
Agamben, G. (2005), «El ángel melancólico» en *El hombre sin contenido,* Barcelona, Áltera, págs. 167-185.
Brodersen, M. (2004), *Walter Benjamin,* Fráncfort del Meno, Suhrkamp.
Buck-Morss, S. (1981), *Origen de la dialéctica negativa,* Madrid, Siglo XXI.
— (2001), *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes,* Madrid, Visor.
— (2005), *Walter Benjamin, escritor revolucionario,* Buenos Aires, Interzona Editores.
Cuesta Abad, J. M. (2004), *Juegos de duelo. La historia según Walter Benjamin,* Madrid, Abada.
Derrida, J. (2004), *Acabados,* seguido de *Kant, el judío, el alemán,* Madrid, Trotta.
— (2006), *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad,* Madrid, Tecnos.
Fioretos, A. (1995), «Contraction (Benjamin, Reading, History)», en *MLN*, vol. 110, núm. 3, German Issue (abril), The John Hopkins University Press, págs. 540-564.

FRISBY, D. (1988), *Fragments of Modernity*, Cambridge, Polity Press [trad. española: *Fragmentos de la modernidad,* Madrid, Antonio Machado, 2001].

— (2001), *Cityscapes of Modernity,* Cambridge, Polity Press.

GILLOCH, G. (1996), *Myth & Metropolis,* Cambridge, Polity Press.

HABERMAS, J. (1989), *El discurso filosófico de la modernidad,* Madrid, Taurus.

— (2000), «Walter Benjamin. Crítica conscienciadora o crítica redentora», en *Perfiles filosófico-políticos,* Madrid, Taurus.

— (2001), *Teoría de la acción comunicativa, I*: *racionalidad de la acción y racionalización social,* Madrid, Taurus.

— (2002), *Ensayos políticos,* Barcelona, Península.

HANSSEN, B. (1995), «Philosophy at its origin: Walter Benjamin's prologue to the *Ursprung des deutschen Trauerspiels*», en *MLN,* vol. 110, núm. 4, Comparative Literary Issue (septiembre), The John Hopkins University Press, págs. 809-833.

— (2000), *Walter Benjamin's Other History,* Los Ángeles, California University Press.

HORKHEIMER, M. y ADORNO, Th. W. (1969), *Dialektik der Aufklärung. Philosophie Fragmente,* Fráncfort del Meno, S. Fischer Verlag [trad. española: *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos,* Madrid, Trotta, 2004].

JACOBSON, E. (2003), *Metaphysics of the Profane. The Political Theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem,* Nueva York, Columbia University Press.

KOHAN, M. (2007), *Zona urbana. Ensayo sobre lectura de Walter Benjamin,* Madrid, Trotta.

KRACAUER, S. (2006), *Estética sin territorio,* Murcia, Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos.

LÓPEZ ÁLVAREZ, P. (2000), *Espacios de negación. El legado crítico de Adorno y Horkheimer,* Madrid, Biblioteca Nueva.

— (2001), «El sujeto impropio. Identidad, reconocimiento y autonomía», en *Logos. Anales del seminario de metafísica,* núm. 34, Madrid, UCM, págs. 23-43.

López Álvarez, P. (2005), recensión de J. Muñoz Veiga, *Figuras del desasosiego moderno,* en *Rocinante. Studi di Filosofia in Lengua Spagnola,* núm. 1, Pagani: Istituto di Studi Latinoamericani, págs. 217-222.

Löwy, M. (2001), *Walter Benjamin: avertissment d' incendie,* París, PUF [trad. española, *Walter Benjamin: Aviso de incendio,* Buenos Aires, FCE, 2002].

Masuzawa, T. (1985), «Tracing the figure of redemption: Walter Benjamin's physiognomy of modernity», en *MLN,* vol. 100, núm. 3, German Issue (abril), The John Hopkins University Press, págs. 514-536.

Mate, R. (2006), *Medianoche en la historia. Comentario a las tesis «Sobre el concepto de historia» de Walter Benjamin,* Madrid, Trotta.

Maura Zorita, E. (2008), «Las modernas políticas del cuerpo: dialéctica entre cosa-a-la-venta y cosa-a-la-moda en Walter Benjamin», en *La Torre del Virrey: revista de estudios culturales,* núm. 5, Valencia, Ajuntament de L'Eliana, págs. 43-46.

— (2008), *«Morituri te salutant:* una aproximación filosófica a las representaciones del mal en la literatura reciente», en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica,* núm. 41, Madrid, UCM, págs. 131-153.

McCole, J. (1985), «Benjamin's *Passagen-Werk:* A guide to the labyrinth», en *Theory and Society,* vol. 14, núm. 4, julio, Springer, págs. 497-509.

Menninghaus, W. (1986), *Schwellenkunde. Walter Benjamins Passage des Mythos*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp.

— (1995), *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp.

Missac, P. (1987), *Passage de Walter Benjamin,* París, Éditions du Seuil [trad. española, *Walter Benjamin. De un siglo al otro,* Barcelona, Gedisa, 1997].

Muñoz Veiga, J. (1984), *Lecturas de filosofía contemporánea,* Barcelona, Ariel.

MUÑOZ VEIGA, J. (2002), «La Mirada del Ángel (Nota sobre el marxismo "imposible" de Walter Benjamin)», en *Anales del Seminario de Metafísica,* núm. extraordinario, Madrid, UCM, págs. 155-165.

— (2002), *Figuras del desasosiego moderno,* Madrid, Antonio Machado.

SANTNER, E. L. (2005), «Miracles happen. Benjamin, Rosenzweig, Freud, and the matter of the neighbor», en *The Neighbor. Three inquiries in Political Theology,* Chicago, The University of Chicago Press, págs. 76-133.

SARLO, B. (2006), *Siete ensayos sobre Walter Benjamin,* Buenos Aires, FCE.

SCHOLEM, G. (1983), *Walter Benjamin und sein Engel,* Fráncfort del Meno, Suhrkamp Verlag [trad. española, *Walter Benjamin y su ángel,* Buenos Aires, FCE, 2003].

— (2004), *Los nombres secretos de Walter Benjamin,* Madrid, Trotta.

SCHÖTKKER, D. (1999), *Konstruktiver Fragmentarismus. Form und Rezeption der Schriften Walter Benjamins,* Fráncfort del Meno, Suhrkamp.

STEINER, G. (1970), *Language and Silence,* Nueva York, Atheneum [trad. española, *Lenguaje y silencio,* Barcelona, Gedisa, 2003].

STEINER, U. (2004), *Walter Benjamin,* Stuttgart, Metzler Verlag.

— (2008), «Herausgegeben», en *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik,* Fráncfort del Meno, Suhrkamp.

— (2008), «Herausgegeben», en *Deutsche Menschen*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp.

TIEDEMANN, R. (1983), *Dialektik im Stillstand. Versuche zum Spätwerk Walter Benjamins*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp.

WEBER, S. (1991), «Genealogy of modernity: History, Myth and Allegory in Benjamin's Origin of the German Mourning Play», en *MLN,* vol. 106, núm. 3, German Issue (abril), The John Hopkins University Press, págs. 465-500.

— (2008), *Benjamin's-abilities,* Nueva York, Harvard University Press.

Weigel, S. (1999), *Cuerpo, imagen y espacio en Walter Benjamin,* Barcelona, Paidós.

— (2006), «Souverän, Märtyrer und "gerechte Kriege" jenseits des Jus Publicum Europaeum. Zum Dilemma Politischer Theologie, diskutiert mit Carl Schmitt und Walter Benjamin», en D. Weidner (ed.), *Figuren des Europäischen. Kulturgeschichtliche Perspektiven,* Múnich, MU.

— (2008), *Walter Benjamin. Das Heilige, die Kreatur und die Bilder,* Berlín, Fischer.

Wellmer, A. (1996), *Finales de partida. La modernidad irreconciliable,* Madrid, Cátedra.

— (2004), *Sobre la dialéctica de modernidad y posmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno,* Madrid, Visor.

Witte, B. (2002), *Walter Benjamin. Una biografía,* Barcelona, Gedisa.

Wizisla, E. y Opitz, M. (2000), *Benjamins Begriffe,* 2 vols., Fráncfort del Meno, Suhrkamp.

Wolin, R. (1982), «Benjamin's materialist theory of experience», en *Theory and Society,* vol. 11, núm. 1, enero, Springer, págs. 17-42.

This page intentionally left blank

CRONOLOGÍA

This page intentionally left blank

Vida y obra de Walter Benjamin	Acontecimientos históricos	Acontecimientos filosóficos	Contexto cultural
1892 — Nace Walter Benjamin en Berlín el 15 de julio.	**1892** — Levantamiento anarquista en Jerez.	**1892** — Nace Ernest Renan. — Heinrich Rickert escribe *Der Gegenstand der Erkenntnis: ein Beitrag der philosophischen Transcendenz.*	**1892** — Arthur Conan Doyle publica *Las aventuras de Sherlock Holmes*. — Nace Ernst Lubitsch. — Muere Walt Whitman.
1905-1906 — Estudia con el pedagogo Gustav Wyneken (1875-1964), fundador de la Comunidad Escolar Libre (Freie Schulgemeinde) de Wickersdorf, que intentaba, mediante la colaboración entre profesores y alumnos, inculcar a los jóvenes el sentido de la autonomía y la responsabilidad.	**1905-1906** — Carrera armamentística entre Gran Bretaña y Alemania.	**1905-1906** — Teoría de la relatividad de A. Einstein.	**1905-1906** — Primera exposición de los *Fauves* en París. — Rainer Maria Rilke publica *Libro de las horas*. — En 1906, Musil publica *Las tribulaciones del joven Törless*. — Proust escribe *En busca del tiempo perdido*.

VIDA Y OBRA DE WALTER BENJAMIN	ACONTECIMIENTOS HISTÓRICOS	ACONTECIMIENTOS FILOSÓFICOS	CONTEXTO CULTURAL
1910-1911 — Primeras publicaciones: «La bella durmiente» («Das Dornröschen»), en la revista *Der Anfang*, en mayo de 1911.	**1910-1911** — Comienzo de la Revolución mexicana. — En 1911 se funda la CNT. — Italia ocupa Trípoli.	**1910-1911** — Paul Natorp publica *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*.	**1910-1911** — Kandinsky logra su primera obra completamente abstracta. — Rilke publica *Los apuntes de Malte Laurids Brigge*.
1912 — Comienza sus estudios universitarios en Friburgo. — Viaja por primera vez a París.	**1912** — El SPD gana las elecciones al *Reichstag* alemán. — Asesinato de Canalejas.		**1912** — Antonio Machado publica *Campos de Castilla*. — Thomas Mann publica *Muerte en Venecia*.
1914 — Suicidio de su amigo y poeta Fritz Heinle. — En 1915 rompe sus vínculos con Wyneken. — Entabla relación con Gershom Scholem (entonces Gerhard).	**1914** — Estalla la primera Guerra Mundial. — Finalizan las obras del Canal de Panamá.		**1914** — Thomas Mann comienza la redacción de *La montaña mágica*.

1915
— Italia declara la guerra al Imperio austrohúngaro.
— Secuestro de *La Internacional,* revista antibelicista editada por Rosa Luxemburgo, Karl Liebknecht y Walter Mehring.

1915
— Kafka publica el relato *La transformación.*

1917
— Matrimonio con Dora Sophie Kellner.

1917
— Estados Unidos entra en la guerra.
— Revolución de Octubre en Rusia.
— Huelga general en España.

1917
— Freud publica su *Introducción al psicoanálisis.*

1918
— Nace su hijo Stefan.

1918
— Implantación en Alemania de la jornada de ocho horas.
— Fundación del KPD.

1918
— Bloch publica *El espíritu de la utopía.*
— Spengler escribe *La decadencia de Occidente.*

1918
— Max Planck recibe el Premio Nobel de Física.
— Fundación del Club Dadá en Berlín.

VIDA Y OBRA DE WALTER BENJAMIN	ACONTECIMIENTOS HISTÓRICOS	ACONTECIMIENTOS FILOSÓFICOS	CONTEXTO CULTURAL
1919 — Defensa de su tesis doctoral, bajo la supervisión de Richard Herbertz, titulada *El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán*.	**1919** — Tratado de Versalles. — Levantamiento espartaquista en Berlín. — Constitución de Weimar.		**1919** — Fundación de la Bauhaus en Weimar. — Karl Kraus publica el drama *Los últimos días de la humanidad*.
1921 — Redacta el programa de la fallida revista *Angelus Novus*. — Publica «Hacia la crítica de la violencia».	**1921** — Asesinato de Eduardo Dato. — Desastre de Annual.	**1921** — Carl Schmitt publica *La dictadura*. — Martin Heidegger escribe *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles*.	**1921** — F. W. Murnau estrena *Nosferatu, una sinfonía del horror*.
1923 — Entabla relación con Siegfried Kracauer y Theodor W. Adorno. — Traducción de los *Tableaux parisiens* de Charles Baudelaire.	**1923** — Ocupación francesa de la cuenca del Ruhr. — Gustav Stresemann es designado canciller.		**1923** — Publicación de las *Elegías de Duino* y los *Sonetos a Orfeo* de Rilke.

1924
— Publica «Las afinidades electivas de Goethe».
— Primer encuentro con Asja Lascis.

1924
— Muere Lenin.

1924
— Breton publica el primer *Manifiesto surrealista.*

1924
— Thomas Mann publica *La montaña mágica.*
— Fallece Franz Kafka.

1925
— Su *Habilitationsschrift* en la Universidad de Fráncfort del Meno es rechazada. Se trataba de *El origen del* Trauerspiel *alemán.*

1925
— Hindenburg es elegido presidente de la República alemana.

1925
— Aparece póstumamente *El proceso,* novela de Franz Kafka.
— Alban Berg estrena *Wozzeck,* su adaptación atonal al género operístico de la obra dramática *Woyzeck* de Georg Büchner.

1927
— Viaja a Moscú.
— Primera colaboración radiofónica.
— Traduce, conjuntamente con Franz Hessel, la segunda parte de *En busca del tiempo perdido* de Marcel Proust.

1927
— Tropas británicas en China.
— Tratado de Jedda, por el cual Arabia Saudí se independiza de Reino Unido.

1927
— Heidegger publica *Ser y tiempo.*

1927
— Fundación de la Academia de Artes y Ciencias de Hollywood.
— Estreno de *El cantante de jazz,* primera película sonora.

VIDA Y OBRA DE WALTER BENJAMIN	ACONTECIMIENTOS HISTÓRICOS	ACONTECIMIENTOS FILOSÓFICOS	CONTEXTO CULTURAL
1928 — La editorial Rohwolt de Berlín publica *Dirección única* y *El origen del* Trauerspiel *alemán*.	**1928** — Primer plan quinquenal de la URSS. — Pacto Briand-Kellogg.	**1928** — Carl Schmitt escribe *Teoría de la constitución*.	**1928** — Fundación de la *Stuttgarter Neue Sezession*. — Colaboración entre B. Brecht y K. Weill.
1929 — Primer encuentro con Bertolt Brecht.	**1929** — Hundimiento de la Bolsa de Nueva York.	**1929** — Nacen Ralf Dahrendorf y Jürgen Habermas.	**1929** — Descubrimiento de la penicilina. — Alfred Döblin publica *Berlin Alexanderplatz*.
1930 — Divorcio de Dora Benjamin.	**1930** — Pacto de San Sebastián.	**1930** — Carl Schmitt publica su monografía sobre Hugo Preuß. — Ernst Bloch publica *Huellas*.	**1930** — *La edad de oro* de Luis Buñuel.

1932
— Adorno imparte en Fráncfort un seminario centrado en el libro de Benjamin sobre el *Trauerspiel* alemán
— Benjamin escribe *Infancia en Berlín hacia 1900.*

1932
— F. D. Roosevelt elegido presidente de los Estados Unidos.
— New Deal.
— Conferencia Imperial de Ottawa.

1932
— Nace Hans-Klaus Metzger.
— H. Marcuse publica *La ontología de Hegel y la teoría de la historicidad.*

1932
— Centenario de la muerte de Goethe y punto culminante del *Goethejahr.*
— Estreno de la ópera *La Donna Serpente* de Alfredo Casella en Roma.

1933
— Comienza su primer exilio en París.

1933
— Hitler es nombrado canciller.
— Alemania abandona la Sociedad de Naciones.

1933
— Adorno publica su monografía sobre Kierkegaard, subtitulada *Construcción de lo estético.*

1933
— Comienzan los años de emigración para buena parte de la comunidad académica, literaria y cultural alemana.

1934
— Primera colaboración con el Instituto de Investigación Social de Fráncfort.
— Publica en la *Zeitschrift für Sozialforschung.*
— Visita a Brecht en Dinamarca.

1934
— Marcha de los comunistas chinos.
— Supresión en Austria, por el canciller Dollfuß, de las actividades del Partido Socialista.

1934
— Karl Popper publica *La lógica de la investigación científica.*
— Max Horkheimer publica *Ocaso.*

1934
— Muere Jacob Wassermann.
— Nace Oskar Negt.

VIDA Y OBRA DE WALTER BENJAMIN	ACONTECIMIENTOS HISTÓRICOS	ACONTECIMIENTOS FILOSÓFICOS	CONTEXTO CULTURAL
1936 — Publica «La obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica» y *Personajes alemanes*.	**1936** — Comienzo de la Guerra Civil en España. — Dictadura militar en Grecia. — Ocupación alemana de Renania. — Victoria del Frente Popular en Francia.	**1936** — J. M. Keynes publica de *The General Theory of Employment, Interest and Money*.	**1936** — Charles Chaplin, *Tiempos modernos*.
1938 — Última visita a Brecht.	**1938** — Anexión alemana de Austria y Sudetes. — Conferencia de Múnich.	**1938** — Martin Heidegger publica su tratado *Besinnung*.	**1938** — P. Hindemith estrena *Mathis der Maler* en la ópera de Zúrich.
1939 — Es expatriado e internado en un campo de refugiados cerca de Nevers, en Francia. — Escribe «Sobre algunos motivos en Baudelaire».	**1939** — Final de la Guerra Civil en España. — Comienza la Segunda Guerra Mundial.		**1939** — J. Steinbeck publica *Las uvas de la ira*. — J. Joyce publica *Finnegan's Wake*.

1940
— Escribe las tesis «Sobre el concepto de historia».
— Viaja a Lourdes.
— Suicidio en la localidad catalana de Port Bou, tras ver cómo su tentativa de pasar a España era rechazada por las autoridades fronterizas.

1940
— Alemania invade Dinamarca, Noruega, Bélgica, Holanda y Francia (abril-junio).
— Los británicos se retiran de Francia: retirada de Dunkerque y caída de Francia.
— Italia entra en la guerra.
— Trotsky muere asesinado en México.
— Pacto Tripartito: Alemania-Italia-Japón (septiembre).

1940
— E. Hemingway publica *¿Por quién doblan las campanas?*
— Muere Paul Klee.

This page intentionally left blank

CRÍTICA DE LA VIOLENCIA

La tarea de una crítica de la violencia[1] puede definirse como la exposición de la relación de dicha violencia con el derecho y la justicia. Pues una causa que opera de uno u otro modo se convierte en violencia, en el sentido enfático de la palabra, sólo cuando incide sobre relaciones morales. La esfera de tales relaciones es definida por los conceptos de derecho y justicia. Sobre todo en lo que respecta al primero de estos dos conceptos, es evidente que la relación fundamental y más elemental de todo ordenamiento jurídico es la de fin y medio; y que la violencia, para comenzar, sólo puede ser buscada en el reino de los medios y no en el de los fines. Constatando esto, hemos obtenido más de cara a una crítica de la violencia de lo que podría parecer. Puesto que, si la violencia es un medio, podría parecer que ya disponemos de un criterio para su crítica. Y es que dicho criterio se impone en la pregunta acerca de si la violencia, en cada caso específico, constituye un medio para fines justos o injustos. En un sistema de fines justos, las bases para su crítica estarían ya dadas implícitamente. Pero las cosas no son así. Pues lo que este sistema nos daría, si se hallara más allá de toda duda, no es un criterio de la violencia misma como principio, sino un criterio para los casos de su aplicación. Permanecería sin respuesta el problema de si la violencia en general, como principio, es moral,

---

[1] Las notas del propio Benjamin se señalan como [N. de B.], así como las notas del editor aparecen marcadas como [N. del E.]. En la revisión de la traducción he empleado, además del original, la versión de Jorge Navarro Pérez para Abada Editores, enW. Benjamin, *Obras, II/1,* Madrid, Abada, 2007.

aun cuando sea medio para fines justos. Peor, para decidir sobre este problema, se necesita un criterio más exacto, una distinción para la esfera de los medios mismos, sin tener en cuenta los fines a los que sirven.

La exclusión preliminar de este planteamiento crítico caracteriza a una gran corriente de la filosofía del derecho: el derecho natural. En el empleo de medios violentos para lograr fines justos el derecho natural no ve problema alguno, como el hombre en su «derecho» a dirigir su propio cuerpo hacia la meta que persigue. Según la concepción iusnaturalista (que sirvió de base ideológica para el terrorismo de la Revolución francesa), la violencia es un producto natural, como una materia prima, cuyo empleo no plantea problemas mientras no esté al servicio de fines injustos. Si, en la teoría política del derecho natural, las personas renuncian a la violencia a favor del Estado, esto ocurre bajo el presupuesto (explícitamente enunciado por Spinoza en su *Tratado teológico-político*[2]) de que el individuo como tal, antes de la firma de este contrato de carácter racional, ejerce ya *de iure* toda la violencia que posee *de facto*. Quizá estas concepciones han sido estimuladas de nuevo por la biología darwinista, que considera dogmáticamente, junto con la selección natural, sólo a la violencia como medio originario y único adecuado a todos los fines vitales de la naturaleza. La filosofía popular darwinista ha demostrado a menudo lo sencillo que resulta pasar de este dogma de la historia natural al dogma, más grosero todavía, de la filosofía del derecho, para la cual aquella violencia que se ajusta casi con exclusividad a los fines naturales sería, por ello mismo, también violencia justa.

A esta tesis del derecho natural de la violencia como hecho natural se opone diametralmente otra del derecho po-

---

[2] Spinoza, B. (2003), *Tratado teológico-político,* Madrid, Alianza, capítulo 16 [N. de B.].

sitivo, que considera la violencia como resultado histórico. Mientras que el derecho natural sólo puede juzgar el derecho existente 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. Si la justicia es el criterio de los fines, la legalidad es el criterio de los medios. Pero, si se prescinde de esta oposición, las dos escuelas se encuentran en el común dogma fundamental: los fines justos pueden ser alcanzados por medios legítimos y los medios legítimos pueden ser empleados al servicio de fines justos. El derecho natural tiende a «justificar» los medios legítimos mediante la justicia de los fines; el derecho positivo, por su parte, a «garantizar» la justicia de los fines mediante la legitimidad de los medios. La antinomia resultaría insoluble si se demostrase que el común supuesto dogmático es falso y que los medios legítimos, por una parte, y los fines justos, por la otra, se hallan entre sí en contradicción insuperable. Pero no se podrá llegar nunca a esta comprensión mientras no se abandone el círculo y no se establezcan criterios recíprocos independientes para fines justos y medios legítimos.

El reino de los fines, y por lo tanto también el criterio de la justicia, queda por el momento excluido de esta investigación. En el centro de ella ponemos, en cambio, el problema de la legitimidad de ciertos medios que constituyen la violencia. Los principios iusnaturalistas no pueden decidir este problema, ya que sólo conducen a una interminable casuística. Pues, si el derecho positivo es ciego para la incondicionalidad de los fines, el derecho natural es ciego para el carácter incondicionado de los medios. Por el contrario, 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. Se establece una distinción entre violencia históricamente reconocida, esto es, violencia sancionada como

poder, y la violencia no sancionada. Si los análisis que siguen parten de esta distinción, ello naturalmente no significa que los poderes sean ordenados y valorados de acuerdo con el hecho de que estén sancionados o no. Pues, en una crítica de la violencia, no se trata de la simple aplicación del criterio del derecho positivo, sino más bien de juzgar, a su vez, al derecho positivo. Se trata de ver qué consecuencias tiene para la esencia de la violencia el hecho mismo de que sea posible establecer respecto de ella tal criterio o diferencia. O, en otras palabras, qué consecuencias tiene el significado de esta distinción. No tardará en dejarse claro que esa distinción del derecho positivo tiene sentido, está plenamente fundada en sí misma y no es sustituible por ninguna otra; pero con ello mismo se arrojará luz sobre esa esfera en la cual puede realizarse dicha distinción. En suma: si el criterio establecido por el derecho positivo respecto a la legitimidad de la violencia puede ser analizado sólo según su significado, la esfera de su aplicación debe ser criticada según su valor. Por lo tanto, se trata de hallar para esta crítica un criterio fuera de la filosofía positiva del derecho pero, al mismo tiempo, fuera del derecho natural. Veremos a continuación cómo este criterio puede ser proporcionado sólo si se considera el derecho desde el punto de vista de la filosofía de la historia.

El significado de la distinción de la violencia entre legítima e ilegítima no es evidente sin más. Hay que cuidarse firmemente del equívoco iusnaturalista, para el cual dicho significado consistiría en la distinción entre violencia con fines justos o injustos. Más bien se ha señalado ya que el derecho positivo exige a todo poder un testimonio de su origen histórico, que implica en ciertas condiciones su sanción y legitimidad. Dado que el reconocimiento de poderes jurídicos se expresa concretamente mediante la sumisión pasiva —como principio— a sus fines, como criterio hipotético de subdivisión de los diversos tipos de

autoridad, es preciso suponer la presencia o la falta de reconocimiento histórico universal de sus fines. Los fines que faltan en ese reconocimiento se llamarán fines naturales; los otros, fines jurídicos. Y la función diversa de la violencia, según sirva a fines naturales o jurídicos, se puede mostrar de la forma más evidente sobre la realidad concreta de cualquier sistema de relaciones jurídicas. Para mayor simplicidad, las consideraciones que siguen se referirán a la situación jurídica europea actual.

Estas relaciones jurídicas se caracterizan, en lo que respecta a la persona como sujeto jurídico, por la tendencia a no admitir los fines naturales de las personas individuales en los casos en que tales fines pudieran ser perseguidos con éxito mediante la violencia. Es decir, que este ordenamiento jurídico, en todos los campos en los que los fines de las personas aisladas podrían ser perseguidos exitosamente mediante la violencia, tiende a establecer fines jurídicos que pueden ser realizados solamente por el poder legal. El ordenamiento jurídico establecido nos apremia incluso a limitar, mediante fines jurídicos, ámbitos en los que los fines naturales son consentidos dentro de amplios límites (por ejemplo, la educación) en cuanto que tales fines naturales se persigan con un grado excesivo de violencia (como ocurre, por ejemplo, en las leyes sobre los límites del castigo en la educación). Como principio universal de la legislación europea vigente puede formularse el de que todos los fines naturales de personas singulares chocan necesariamente con los fines jurídicos si son perseguidos con mayor o menor violencia (la contradicción en que el derecho de legítima defensa se halla respecto a lo dicho hasta ahora debería explicarse por sí mismo en el curso de los análisis siguientes). De esta máxima se deduce que el derecho considera la violencia en manos de una persona aislada como un riesgo o una amenaza de perturbación para el ordenamiento jurídico. ¿[Lo hace] como un riesgo y una amenaza de que se

frustren los fines y la ejecución jurídicas? No, porque en tal caso no se condenaría la violencia en sí misma, sino sólo aquélla dirigida hacia fines antijurídicos. Se dirá que un sistema de fines jurídicos no podría mantenerse si en cualquier punto su pudiera perseguir con violencia fines naturales. Pero esto, por el momento, es sólo un dogma. Será necesario en cambio tomar en consideración la sorprendente posibilidad de que el interés del derecho en el monopolio de la violencia respecto de la persona aislada no se explique por la intención de salvaguardar fines jurídicos, sino, más bien, por la de salvaguardar al derecho mismo. Y que 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. La misma suposición puede ser sugerida, de forma más concreta, por el recuerdo de las muchas ocasiones en que la figura del «gran» delincuente, por bajos que hayan podido llegar a ser sus fines, ha conquistado la secreta admiración del pueblo. Ello no puede deberse a sus acciones, sino a la violencia de la cual son testimonio. En este caso, por lo tanto, la violencia, que el derecho actual trata de prohibir a todas las personas en todas las modalidades de praxis, surge como amenaza y suscita, incluso en su derrota, la simpatía de la multitud contra el derecho. La función de la violencia por la cuál es ésta tan temida y aparece, con razón, como tan peligrosa para el derecho se presentará justamente allí donde todavía le está permitido manifestarse según el ordenamiento jurídico actual.

Ello se comprueba sobre todo en la lucha de clases, bajo la forma de derecho a la huelga oficialmente garantizado a los obreros. La clase obrera organizada es hoy, junto con los estados, el único sujeto jurídico que tiene derecho a la violencia. Contra esta tesis se puede objetar que una omisión en la acción, un no obrar, como lo es en última instancia la huelga, no puede ser definido como violencia. Tal conside-

ración ha facilitado al poder estatal la concesión del derecho a la huelga cuando ello no podía ya ser evitado. Pero dicha consideración no tiene valor ilimitado porque no tiene valor incondicional. Es verdad que la omisión de una acción e incluso de un servicio, donde equivale sencillamente a una «ruptura de relaciones», puede ser un medio del todo puro y libre de violencia. Y, como, según la concepción del Estado (o del derecho), con el derecho a la huelga se concede a las asociaciones obreras no tanto un derecho a la violencia sino un derecho a sustraerse a la violencia, en el caso de que ésta fuera ejercida directamente por el patrono, puede producirse ocasionalmente una huelga general que corresponde a este modelo y que pretende ser sólo un «apartarse», una «separación» del patrono. Pero el momento de la violencia se presenta, como extorsión, en una omisión como la antedicha, cuando se produce respecto a la fundamental disposición a retomar como antes la acción interrumpida, en unas condiciones que no tienen nada que ver con ella o modifican sólo algún aspecto exterior. Y, en este sentido, según la concepción de la clase obrera —opuesta a la del Estado—, el derecho de huelga es el derecho a usar la violencia para imponer determinados propósitos. El contraste entre las dos concepciones aparece en todo su rigor en relación con la huelga general revolucionaria. En ella la clase obrera apelará siempre a su derecho a la huelga, pero el Estado dirá que esta apelación es un abuso porque —dirá— el derecho de huelga no había sido entendido en ese sentido, y tomará sus propias medias excepcionales. Porque nada le impide declarar que una puesta en práctica simultánea de la huelga en todas las empresas es inconstitucional, dado que no reúne en cada empresa el motivo presupuesto por el legislador. En esta diferencia de interpretación 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 pero que, en los casos graves

(en el caso, justamente, de la huelga general revolucionaria), suscitan su decidida hostilidad. Y, en efecto, a pesar de que a primera vista pueda parecernos paradójico, es posible definir en ciertas condiciones como violencia incluso una actividad asumida en el ejercicio de un derecho. Y precisamente esa actitud, cuando es activa, podrá ser llamada violencia en la medida en que ejerce un derecho que posee para subvertir el ordenamiento jurídico en virtud del cual tal derecho le ha sido conferido; cuando es pasiva, podrá ser definida de la misma forma si representa una extorsión en el sentido de las consideraciones precedentes. Que el derecho se oponga, en ciertas condiciones, con violencia a la violencia de los huelguistas es testimonio sólo de una contradicción objetiva en la situación jurídica y no de una contradicción lógica en el derecho. Puesto que en la huelga el Estado teme más que ninguna otra cosa aquella función de la violencia que esta investigación se propone precisamente determinar, como fundamento seguro para su crítica. Porque, si la violencia, como parece a primera vista, no fuese más que el medio para asegurarse directamente aquello que se quiere, podría lograr su fin sólo como violencia de robo. Y sería completamente incapaz de fundar o modificar relaciones en forma relativamente estable. Pero la huelga demuestra que puede hacerlo, aun cuando el sentimiento de justicia pueda ofenderse por ello. Se podría objetar que la función de la violencia es casual y aislada. El examen de la violencia bélica bastará para refutar esta obligación.

La posibilidad de un derecho de guerra descansa exactamente sobre las mismas contradicciones objetivas en la situación jurídica sobre las que se funda el derecho de huelga, es decir, sobre el hecho de que sujetos jurídicos sancionan poderes cuyos fines —para quienes los sancionan— siguen siendo naturales y, en caso de gravedad, pueden, por lo tanto, entrar en conflicto con sus propios fines jurídicos o naturales. Es verdad que la violencia bélica encara en principio sus fines en

forma por completo directa y como violencia de robo. Pero existe el hecho sorprendente de que incluso —o más bien justamente— en condiciones primitivas, que en otros sentidos apenas tienen noción de los rudimentos de las relaciones de derecho público, e incluso cuando el vencedor se ha adueñado de una posesión ya inamovible, es necesaria e imprescindible todavía una paz en su sentido más ceremonial. La palabra *paz,* en el sentido en que se relaciona con el término *guerra* (pues existe otro por completo diferente, enteramente concreto y político: aquel en que Kant habla de *paz perpetua),* indica justamente esta sanción necesaria *a priori* —independiente de toda relación jurídica— de toda victoria. Esta sanción consiste precisamente en que las nuevas relaciones sean reconocidas como nuevo «derecho», independientemente del hecho de que *de facto* necesitan ciertas garantías de subsistencia. Y, si es lícito extraer de la violencia bélica, como violencia originaria y prototípica, conclusiones aplicables a toda violencia con fines naturales, existe, por lo tanto, implícito en toda violencia un carácter de creación jurídica. Luego volveremos a considerar el alcance de esta noción. Ello explica la mencionada tendencia del derecho moderno a limitar toda violencia, incluso aquélla dirigida hacia fines naturales, por lo menos a la persona aislada como sujeto jurídico. En el gran delincuente esta violencia se le aparece como la amenaza de fundar nuevo derecho, frente a la cual (y aunque sea impotente) el pueblo se estremece todavía hoy, en los casos de importancia, como en los tiempos míticos. Pero el Estado teme a esta violencia en su condición de instauradora de derecho, así como debe reconocerla como instauradora de derecho allí donde potencias externas lo obligan a conceder el derecho de hacer la guerra o de convocar la huelga.

Si en la última guerra la crítica de la violencia militar se convirtió en punto de partida para una crítica apasionada de la violencia en general, que muestra por lo menos que la violencia no es ya ejercida o tolerada ingenuamente, sin

embargo, no se le ha sometido a crítica en tanto que violencia que crea derecho, sino que ha sido juzgada de forma más demoledora también en cuanto a otra función. Una duplicidad en la función de la violencia es en efecto propia del militarismo, que ha podido formarse sólo a través del servicio militar obligatorio. El militarismo es la obligación del uso universal de la violencia como medio para los fines del Estado. Esta coacción hacia el uso de la violencia ha sido juzgada recientemente en forma más resuelta que el uso mismo de la violencia. En ella la violencia aparece en una función por completo distinta de la que desempeña cuando se la emplea sencillamente para la conquista de fines naturales. Tal coacción consiste en el uso de la violencia como medio para la obtención de fines jurídicos. Porque la sumisión del ciudadano a las leyes —en este caso a la ley de servicio militar obligatorio— es un fin jurídico. Si la primera función de la violencia puede ser definida como instauradora de derecho, esta segunda es la que lo mantiene. Y, dado que el servicio militar es un caso de aplicación, en principio en nada distinto, de la violencia que mantiene derecho, una crítica a él verdaderamente eficaz no resulta en modo alguno tan fácil como podrían hacer creer las declaraciones de pacifistas y activistas. Tal crítica coincide, más bien, con la crítica de todo poder jurídico, es decir, con la crítica del poder legal o ejecutivo, y no puede ser llevada a cabo por un programa menor. Es también evidente que no se la pueda realizar si no se quiere incurrir en un anarquismo del todo infantil, rechazando toda coacción hacia la persona y declarando que «se halla permitido lo que [a cada uno] le plazca»[3]. Un principio

[3] La cita procede del drama *Torquato Tasso* de Goethe, más concretamente de un diálogo entre el propio Tasso y la princesa: «Und jedes Tier, durch Berg' und Täler schweifend//Zum Menschen sprach: Erlaubt ist, was gefällt». La princesa, al final de su respuesta, utiliza la misma cons-

de este tipo no hace más que eliminar la reflexión sobre la esfera histórico-moral, y por lo tanto sobre todo significado del actuar, e incluso sobre todo significado de lo real, que no puede constituirse si la acción se ha sustraído al ámbito de la realidad. Más importante resulta quizá el hecho de que incluso la apelación a menudo hecha al imperativo categórico, con su programa mínimo indudable —«obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin, y nunca sólo como un medio»[4]—, no es de por sí suficiente para esta crítica[5]. Pues el derecho positivo, cuando es consciente de sus raíces, pretenderá sin más reconocer y promover el interés de la humanidad por la persona de todo individuo aislado. El derecho positivo ve ese interés en la exposición y en la conservación de un orden establecido por el destino. Y, aun si ese orden —que el derecho firma con razón que custodia— no puede eludir la crítica, resulta impotente respecto a él toda impugnación que se base sólo en una «libertad» informe, sin capacidad para definir un orden superior de libertad. Y tanto más impotente si no impugna el ordenamiento jurídico mismo en

---

trucción y concluye: «Ein einzig Wort: Erlaubt ist was sich ziemt» («Está permitido lo que [a cada uno] le sea adecuado o propio») [N. del E.].

[4] Esta formulación aparece en el segundo capítulo de I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* Barcelona, Ariel, 1999. El original alemán dice «Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst», en I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten,* en *Akademie-Ausgabe, Kant Werke, IV*, 1968, página 429, líneas 10-12. Cfr. http://virt052.zim.uni-duisburg-essen.de/Kant/aa04/429.html [N. del E.].

[5] En todo caso se podría dudar de si esta fórmula no contiene demasiado poco, es decir, si es lícito servirse, o dejar que otro se sirva, en cualquier sentido, de sí o de otro también, como un medio. Se podrían aducir óptimas razones a favor de esta duda [N. de B.].

todas sus partes, sino sólo leyes o hábitos jurídicos, que luego, por lo demás, el derecho toma bajo la custodia de su poder, que consiste en que hay solamente un destino y que precisamente lo que existe, y sobre todo lo que amenaza, pertenece irrevocablemente a su ordenamiento. Pues el poder que conserva el derecho es el que lo amenaza. Y su amenaza no tiene el sentido de una intimidación, según interpretan algunos teóricos liberales desorientados. La intimidación, en sentido estricto, se caracterizaría por una precisión, una determinación que contradice la esencia de la amenaza y que ninguna ley puede alcanzar, pues subsiste siempre la esperanza de escapar a su brazo. Resulta tan amenazadora como el destino, del cual en efecto depende si el delincuente incurre en sus rigores. El significado más profundo de la indeterminación de la amenaza jurídica surgirá sólo a través del análisis de la esfera del destino, de la que la amenaza deriva. Una preciosa referencia a esta esfera se encuentra en el ámbito de las penas, entre las cuales, desde que se puso en cuestión la validez del derecho positivo, la pena de muerte es la que ha suscitado la mayor crítica. Aun cuando los argumentos de la crítica no han sido en la mayor parte de los casos en absoluto decisivos, sus causas han sido y siguen siendo decisivas. Los críticos de la pena de muerte sentían tal vez sin saberlo explicar y probablemente sin siquiera quererlo sentir que sus impugnaciones no se dirigían a un determinado grado de la pena, no ponían en cuestión determinadas leyes, sino el derecho mismo en su origen. Pues, si su origen es la violencia, la violencia coronada por el destino, es lógico suponer que en el poder supremo, el de vida y muerte, en el que aparece en el ordenamiento jurídico, los orígenes de este ordenamiento que afloren en forma representativa en la realidad actual se revelen aterradoramente. Con ello concuerda el hecho de que la pena de muerte fuera aplicada, en situaciones jurídicas primitivas,

incluso a delitos como la violación de la propiedad, para los cuales parece absolutamente desproporcionada. Pero su significado no es el de castigar la infracción jurídica, sino el de establecer un nuevo derecho. Pues, en el ejercicio del poder de vida y muerte, el derecho se confirma más que en cualquier otro acto jurídico. Pero en este ejercicio, al mismo tiempo, una sensibilidad más desarrollada advierte con máxima claridad algo corrompido en el derecho al percibir que se halla infinitamente lejos de condiciones en las cuales, en un caso similar, el destino se hubiera manifestado en su majestad. Y el intelecto, si quiere llevar a término la crítica tanto de la violencia que crea derecho como la de la que lo conserva, debe tratar de reconstruir en la mayor medida tales condiciones.

En una combinación mucho menos natural que en la pena de muerte, en una mezcolanza casi espectral, esas dos clases de violencia se hallan presentes en otra institución del Estado moderno: en la policía. La policía es un poder con fines jurídicos (con poder para disponer) pero también con la posibilidad de establecer para sí misma, dentro de amplios límites, tales fines (poder para ordenar). El aspecto ignominioso de esta autoridad —que es advertido por pocos sólo porque sus atribuciones en raros casos justifican las intervenciones más brutales, pero pueden operar con tanta mayor ceguera en los sectores más indefensos y contra las personas más sagaces a las que no protegen las leyes del Estado— consiste en que en ella se ha suprimido la división entre violencia que funda y violencia que mantiene la ley. Si se exige a la primera que muestre sus credenciales de victoria, la segunda queda sometida a la limitación de no deber proponerse nuevos fines. La policía se halla emancipada de ambas condiciones. La policía es un poder que funda —pues la función específica de este último no es la de promulgar leyes, sino decretos emitidos con fuerza de ley— y es un poder que conserva el derecho, dado que se pone a disposición de aquellos fines. La afirmación de que

los fines del poder de la policía son siempre idénticos o que se hallan conectados con los del derecho remanente es profundamente falsa. Incluso «el derecho» de la policía designa justamente el punto en que el Estado, sea por impotencia, sea por las conexiones inmanentes de todo ordenamiento jurídico, no se halla ya en grado de garantizarse —mediante el ordenamiento jurídico— los fines empíricos que pretende alcanzar a toda costa. Por ello la policía interviene «por razones de seguridad» en casos innumerables en los que no subsiste una clara situación jurídica cuando no acompaña al ciudadano, como una molestia permanente, sin relación alguna con fines jurídicos, a lo largo de una vida regulada por reglamentos, o directamente no lo vigila. A diferencia del derecho, que reconoce en la «decisión» local o temporalmente determinada una categoría metafísica, con lo cual exige la crítica y se presta a ella, el análisis de la policía no encuentra nada sustancial. Su poder es informe, así como su presencia es espectral, inasible y difusa por doquier, en la vida de los estados civilizados. Y, si bien la policía se parece en todos lados en los detalles, no se puede, sin embargo, dejar de reconocer que su espíritu es menos destructivo allí donde encarna (en la monarquía absoluta) el poder del soberano, en el cual se concentra la plenitud del poder legislativo y ejecutivo, que en las democracias, donde su presencia, no enaltecida por una relación de esa índole, testimonia la máxima degeneración posible de la violencia.

Toda violencia es, como medio, poder que funda o conserva el derecho. Si no aspira a ninguno de estos dos atributos, renuncia por sí misma a toda validez. Pero de ello se desprende que toda violencia como medio, incluso en el caso más favorable, se halla sometida a la problematicidad del derecho en general. Y, cuando el significado de esa problematicidad no está todavía claro a la altura de la investigación, el derecho, sin embargo, surge después de lo que se ha dicho con una luz moral tan equívoca que surge espontáneamente la pregunta de si no existirán otros medios

que no sean violentos para armonizar intereses humanos en conflicto. Tal pregunta nos lleva en principio a comprobar que un reglamento de conflictos totalmente desprovisto de violencia no puede nunca desembocar en un contrato jurídico. Porque éste, aun en el caso de que las partes contratantes hayan llegado al acuerdo de forma pacífica, conduce siempre, en última instancia, a una posible violencia. Pues concede a cada una de las partes el derecho a recurrir, de algún modo, a una violencia contra la otra, en el caso de que ésta violase el contrato. Incluso más: al igual que el resultado, también el origen de todo contrato conduce a la violencia. Pese a que no sea necesario que la violencia esté inmediatamente presente en el contrato como presencia creadora, se halla sin embargo representada siempre, en la medida en que el poder que garantiza el contrato es a su vez de origen violento, cuando no es sancionado jurídicamente mediante la violencia en ese mismo contrato. Si decae la conciencia de la presencia de latente de la violencia en una institución jurídica, ésta se debilita. Un ejemplo de tal proceso lo proporcionan en este período los parlamentos. Los parlamentos presentan un notorio y triste espectáculo porque no han conservado la conciencia de las fuerzas revolucionarias a las que deben su existencia. En Alemania en particular, incluso la última manifestación de tales fuerzas no ha tenido efecto alguno en los parlamentos. Les falta el sentido de la violencia instauradora de derecho que se halla representada en ellos. No hay que asombrarse, por lo tanto, de que no lleguen a decisiones dignas de este poder y de que se consagren mediante el compromiso a una conducción de los problemas políticos que desearía ser no violenta. Pero el compromiso es un «producto que, aun rechazando la violencia abierta, forma parte de la mentalidad de la violencia, dado que el esfuerzo que a él conduce no está motivado en sí mismo, sino desde fuera, desde el esfuerzo contrario justamente, en cuanto que no es posible eliminar de ningún

compromiso, aunque por cierto sea voluntario, el esencial carácter coactivo. Que «sería mejor de otra manera» es la sensación básica que afecta a todo compromiso»[6]. Es significativo que la decadencia de los parlamentos haya retirado al ideal de la conducción pacífica de los conflictos políticos tantas simpatías como las que le había procurado la guerra. A los pacifistas se oponen los bolcheviques y los sindicalistas. Éstos han sometido los parlamentos actuales a una crítica radical y en general exacta. Pese a todo lo deseable y grato que pudiera resultar, a título de comparación, un parlamento dotado de gran prestigio, no será posible en el análisis de los medios fundamentalmente no violentos para el acuerdo político ocuparse del parlamentarismo. Porque lo que el parlamento obtiene en cuestiones vitales no puede ser más que aquellos ordenamientos jurídicos afectados por la violencia en su origen y desenlace.

¿Es en general posible una regulación no violenta de los conflictos? Sin duda. Las relaciones privadas entre personas nos ofrecen numerosos ejemplos. El acuerdo no violento surge doquiera que la cultura de los sentimientos[7] pone a disposición de los hombres medios puros de entendimiento. A los medios legales e ilegales de toda índole, que son siempre violentos, es lícito por lo tanto oponer, como medios puros, los medios no violentos. Delicadeza, simpatía, amor por la paz, confianza y todo lo que se podría todavía añadir son su fundamento subje-

---

[6] Erich Unger, «Die Theorie. Versuche zur philosophischer Politik, I», en *Politik und Metaphysik,* Berlín, 1921, pág. 8 [N. de B.]. La cita de Unger procede de la traducción de Jorge Navarro Pérez, en W. Benjamin, *Obras, II/1,* Madrid, Abada, 2007, pág. 194 [N. del E.].

[7] El original alemán dice: «Gewaltlose Einigung findet sich überall, wo die Kultur des Herzens den Menschen reine Mittel der Übereinkunft an die Hand gegeben hat», en W. Benjamin, *Gesammelte Schriften, II/1,* Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1989, pág. 191. Esa cultura del corazón de la que Benjamin habla está implícita en el uso habitual del término *sentimiento* en lengua castellana [N. del E.].

tivo[8]. Pero su manifestación objetiva se halla determinada por la ley (cuyo poderoso alcance no se tratará aquí) que establece que los medios puros no son medios de soluciones inmediatas, sino siempre de soluciones mediatas. Por consiguiente, esos medios no se refieren nunca directamente a la resolución de los conflictos entre hombre y hombre, sino sólo a través de la intermediación de las cosas. En la referencia más concreta de los conflictos humanos a bienes [objetivos] se revela la esfera de los medios puros. Por ello la técnica, en el sentido más amplio de la palabra, es su campo propio. El ejemplo más agudo de ello lo constituye tal vez la conversación considerada como técnica de entendimiento civilizado. Pues en ella el acuerdo no violento no sólo es posible, sino que la exclusión por principio de la violencia se halla expresamente confirmada por una circunstancia significativa: la impunidad de la mentira. No existe legislación alguna en la tierra que originariamente la castigue. Ello significa que hay una esfera de entendimiento humano hasta tal punto no violenta que es por completo inaccesible a la violencia: la verdadera y propia esfera del entendimiento, el lenguaje. Sólo ulteriormente, y en un característico proceso de decadencia, la violencia jurídica penetró también en esta esfera, declarando punible el engaño. En efecto, si el ordenamiento jurídico en sus orígenes, confiando en su potencia victoriosa, se limita a rechazar la violencia ilegal donde y cuando se presenta, y el engaño, por no tener en sí nada de violento, era considerado como no punible en el derecho romano y en el

---

[8] «Herzenshöflichkeit, Neigung, Friedensliebe, Vertrauen [...] sind deren subjektive Voraussetzung», en W. Benjamin, ibíd. Particularmente relevante es aquí el uso del término *Neigung,* aquí simpatía, que se presenta en tono antropológico y procede de la célebre contraposición kantiana entre *deber (Pflicht)* e *inclinación (Neigung)*. El *Kant-Lexikon* de Rudolf Eisler (1930) indica a este respecto que la inclinación es la apetencia sensorial corriente: «Neigung ist die habituelle sinnliche Begierde», en I. Kant, *Anthr.* 1. T. § 73 (IV 183). Cfr. http://www.textlog.de/33055.html [N. del E.].

germánico antiguo, según el principio de *ius civile vigilantibus scriptum est* y el de *disce cautius mercari* respectivamente[9], el derecho de edades posteriores, menos confiado en sus fuerzas, no se sintió ya en condición de hacer frente a toda violencia extraña. El temor a la violencia y la falta de confianza en sí mismo constituyen precisamente su crisis. El derecho comienza así a plantearse determinados fines con la intención de evitar manifestaciones más enérgicas de la violencia que conserva derecho. Y se vuelve contra el engaño no ya por consideraciones morales, sino por temor a la violencia que podría desencadenar en la persona que se ve engañada. Dado que este temor se opone al carácter de violencia del derecho mismo, que lo caracteriza desde sus orígenes, los fines de esta índole son inadecuados para los medios legítimos del derecho. En ellos se expresa no sólo la decadencia de su esfera, sino también a la vez una reducción de los medios puros, ya que, al prohibir el engaño, el derecho limita el uso de los medios enteramente no violentos, debido a que éstos, por reacción[10], podrían engendrar violencia. Tal tendencia del derecho ha contribuido también a la concesión del derecho de huelga, que contradice los intereses del Estado. El derecho lo admite porque retarda y aleja acciones violentas a las que temer tener que oponerse. Antes, en efecto, los trabajadores pasaban súbitamente al sabotaje y prendían fuego a las fábricas. Para inducir a los hombres a la pacífica conciliación de sus intereses más acá de todo ordenamiento jurídico, existe también (al margen de las virtudes) un motivo eficaz que proporciona, incluso a la voluntad más reacia, la disposición de

---

[9] Benjamin no utiliza la versión latina de este principio, sino su traducción al alemán por *Augen für Geld*. En castellano diríamos, tentativamente, «Precaución con el dinero». La edición de las obras de Benjamin por Abada introduce también, aunque sin referencia alguna, el principio latino. Cfr. W. Benjamin, *Obras, II/1,* pág. 195 [N. del E.].

[10] Benjamin habla de «diese reaktiv Gewalt», en W. Benjamin, *Gesammelte Schriften,* pág. 192 [N. del E.].

medios puros en lugar de los violentos, y ello es por el temor a las consecuencias negativas que un conflicto de carácter violento (sea cual fuere su resultado final) podría tener para todos. Tales consecuencias negativas son evidentes en muchos casos, cuando se trata de conflictos de intereses entre personas privadas. Pero es diferente cuando están en litigio clases y naciones, casos en que aquellos ordenamientos superiores que amenazan con perjudicar en la misma forma a vencedor y vencidos se ocultan todavía al sentimiento de la mayoría, y a la inteligencia de casi todos. Pero la búsqueda de estos ordenamientos superiores y de los correspondientes intereses comunes a ellos, que representan el motivo más eficaz de una política de medios puros[11], nos conduciría demasiado lejos[12]. Por consiguiente, basta con mencionar los medios puros de la política como análogos a aquellos que gobiernan las relaciones pacíficas entre personas privadas.

En lo que respecta a las luchas de clase, la huelga debe ser considerada en ellas, en ciertas condiciones, como un medio puro. A continuación describiremos con detalle dos tipos esencialmente diferentes de huelga, cuya posibilidad ya ha sido examinada. El mérito de haberlos diferenciado por primera vez —más sobre la base de consideraciones políticas que sobre consideraciones puramente teóricas— le corresponde a Sorel. Sorel opone estos dos tipos de huelga como huelga general política y como huelga general proletaria[13]. Ambas son antitéticas incluso en relación con la violencia. De los partidarios de la primera se puede decir que «el fortalecimiento del Estado se

---

[11] Benjamin habla de una «Politik der reinen Mittel» y, un poco más adelante, de los «medios puros de la política» *(reine Mittel der Politik),* en W. Benjamin, *Gesammelte Schriften,* pág. 193 [N. del E.].

[12] Sin embargo, véase Unger, ob. cit., págs. 18 y sigs. [N. de B.].

[13] Concretamente: «Er stellt sie als politischen und proletarischen Generalstreik einander gegenüber», en W. Benjamin, *Gesammelte Schriften,* pág. 193 [N. del E.].

halla en la base de todas sus concepciones: en sus organizaciones actuales los políticos (es decir, los socialistas moderados) preparan ya las bases de un poder fuerte, centralizado y disciplinado, que no se dejará perturbar por las críticas de la oposición, que sabrá imponer el silencio, y denunciar sus falsas opiniones»[14]. «La huelga general política […] nos muestra que el Estado no perdería en ella nada de su fuerza, cómo el poder se puede transmitir entre unos y otros privilegiados, cómo la masa de productores simplemente cambiaría de amos»[15]. Frente a esta huelga general política (cuya fórmula parece, por lo demás, la misma que en la pasada Revolución alemana), la huelga proletaria se plantea como único objetivo la destrucción del poder del Estado. La huelga general proletaria «suprime todas las consecuencias ideológicas de cualquier política social posible, sus partidarios consideran como reformas burguesas incluso las reformas más populares»[16]. «Esta clase de huelga general muestra claramente su indiferencia respecto a las ventajas materiales de la conquista, en cuanto declara querer suprimir al Estado: y el Estado era precisamente […] la razón de ser de los grupos dominantes, que sacan provecho de todas las empresas cuyos gastos ha de soportar el conjunto de la sociedad»[17]. Mientras que la primera de estas formas de interrupción del trabajo es ya violencia, pues determina sólo una modificación extrínseca de las condiciones de trabajo, la segunda, como medio puro, es no violenta. Porque ésta no se produce con la disposición de retomar, tras concesiones exteriores y algunas modificaciones en las condiciones laborales, el trabajo anterior, sino con la decisión de retomar sólo un trabajo completamente

---

[14] Georges Sorel, *Réflexions sur la violence,* 5.ª ed., París, 1919, pág. 250 [N. de B.].

[15] Ibíd., pág. 265 [N. de B.].

[16] Sorel, ob. cit., pág. 195 [N. de B.].

[17] Ibíd., pág. 249 [N. de B.].

cambiado[18], un trabajo no *estatalizado,* inversión que este tipo de huelga no tanto provoca sino que realiza directamente. De ello se desprende que la primera de estas empresas da lugar a un derecho, mientras que la segunda es anárquica. Apoyándose en observaciones ocasionales de Marx, Sorel rechaza toda clase de programas, utopías y, en suma, creaciones jurídicas por mor del movimiento revolucionario: «Con la huelga general todas estas cosas bellas desaparecen; la revolución se presenta como una revuelta pura y simple, y no reserva un sitio para los sociólogos, tan aficionados a las reformas sociales, o para los intelectuales que han hecho de pensar para el proletariado su profesión»[19]. A esta concepción profunda, moral y claramente revolucionaria, no se le puede oponer un razonamiento destinado a calificar como violencia esta huelga general a causa de sus eventuales consecuencias catastróficas. Aunque haya buenas razones para decir que la economía de hoy resulta mucho menos comparable a una máquina que se detiene cuando el maquinista la abandona que a una bestia que descansa cuando el domador le da la espalda, acerca de la violencia de una acción no se puede juzgar ni de acuerdo con sus consecuencias ni tampoco de acuerdo con sus fines, sino sólo de acuerdo con la ley de sus medios[20]. Es obvio que el poder del Estado, que atiende sólo a las consecuencias, se opone a esa huelga (y no a las huelgas parciales, en general de carácter extorsionador), y dice por ello que es violencia. Pero, por lo demás, Sorel ha demostrado con argumentos muy agudos que una concepción así de rigurosa de la huelga general resulta de por sí apta para reducir el empleo efecto de la violencia en las revoluciones. Por el

---

[18] Concretamente: «[…] eine gänzlich veränderte Arbeit, eine nicht *staatlich erzwungene* […]», en W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, pág. 194; la cursiva es mía [N. del E.].

[19] Ibíd., pág. 200 [N. de B.].

[20] Tomo aquí como referencia la traducción de Jorge Navarro Pérez, en W. Benjamin, *Obras, II/1,* pág. 198 [N. del E.].

contrario, un caso eminente de omisión violenta, más inmoral que la huelga general política, similar al bloqueo económico, es la huelga de médicos que se ha producido en muchas ciudades alemanas. Aparece, en tal caso, en la forma más repugnante, el empleo sin escrúpulos de la violencia, verdaderamente abyecto en una clase profesional que, durante años, sin el menor intento de resistencia, «ha asegurado a la muerte su botín» y, a continuación, ha abandonado a la vida a las primeras de cambio. Con más claridad que en las recientes luchas de clases, en la historia milenaria de los Estados se han formado medios para llegar a acuerdos sin violencia. La tarea de los diplomáticos sólo consiste raramente en modificar ordenamientos jurídicos [previamente existentes]. En esencia debe, en perfecta analogía con los acuerdos entre personas privadas, regular pacíficamente y sin tratados, caso por caso, en nombre de sus estados, los conflictos que surgen entre ellos. Tarea delicada, que cumplen más drásticamente las cortes de arbitraje pero que constituye un método de solución superior, como principio, al del arbitraje, pues se cumple más allá de todo ordenamiento jurídico y, por lo tanto, más allá de toda violencia. Como el comercio entre personas privadas, el de los diplomáticos ha producido formas y virtudes propias que, aunque se hayan convertido en exteriores, no lo han sido siempre.

En todo el ámbito de los poderes previstos por el derecho natural y por el derecho positivo no hay ninguno que se encuentre libre de esta grave problematicidad de todo poder jurídico. Puesto que toda forma de concebir una solución de las tareas humanas, por no hablar de una redención de la esfera de influencia de todas las condiciones de vida históricas[21], resulta irrealizable si se excluye absolutamente y por

---

[21] No es sencillo, en este contexto, traducir a nuestra lengua la contraposición entre *Lösung* (solución) y *Erlösung* (redención). Dice Benjamin: «Da denoch jede Vorstellung einer irgendwie denkbaren Lösung menschlicher Aufgaben, ganz zu geschweigen einer Erlösung aus dem Bannkreis

principio toda y cualquier violencia, se plantea el problema de la existencia de otras formas de violencia que no sean las que toma en consideración toda teoría jurídica. Y se plantea a la vez el problema de la verdad del dogma fundamental común a todas esas teorías: fines justos pueden ser alcanzados con medios legítimos, medios legítimos pueden ser empleados para fines justos. Y, si toda clase de violencia de destino[22], en cuanto emplea medios legítimos, resultase por sí misma inconciliable con fines justos, pero al mismo tiempo se pudiese distinguir una violencia de otra índole, que sin duda no podría ser el medio legítimo o ilegítimo para tales fines y que sin embargo no se hallase en general con éstos en relación de medio, ¿en qué otra relación se hallaría? Se iluminaría así la singular y en principio desalentadora experiencia de la indecibilidad de los problemas jurídicos[23] (que quizá, en su falta de perspectivas, puede sólo con la imposibilidad de una clara decisión sobre lo que es correcto o falso en las lenguas en desarrollo). Porque lo cierto es que sobre la legitimidad de los medios y la justicia de los fines no decide jamás la razón, sino la violencia de destino sobre ella, y sobre ésta Dios. Noción esta tan rara porque tiene vigencia el obstinado hábito de concebir aquellos fines justos como fines de un derecho posible, es decir, no sólo como universalmente válidos (lo que surge analíticamente del atributo

---

aller bisherigen weltgeschichtlichen Daseinslagen […]», en W. Benjamin, *Gesammelte Schriften,* pág. 196. Murena omite la diferencia traduciendo *Lösung* por *solución* y *Erlösung* por *rescate*. Navarro Pérez sí opta por el término *redención,* y yo con él, pese a las dificultades de asumir su uso para referirse a un hechizo *(Bann),* más que a una esfera o círculo de influencia o, radicalmente, un círculo mágico *(Bannkreis)* [N. del E.].

[22] Concretamente, violencia *destinal:* «Wie also, wenn jene Art schicksalsmäßiger Gewalt[…]», en W. Benjamin, *Gesammelte Schriften,* pág. 196 [N. del E.].

[23] En el original, «Unentscheidbarkeit aller Rechtsprobleme», en W. Benjamin, *Gesammelte Schriften,* pág. 196 [N. del E.].

de la justicia), sino también como susceptible de universalización, lo cual, como se podría mostrar, contradice dicho atributo. Pues fines que son justos, universalmente válidos y reconocibles para una situación, no lo son para ninguna otra, pese a lo similar que pudiera resultar. Una función no de medio de la violencia, como esta que se discute, nos es ya mostrada por la experiencia cotidiana. Así, en lo que se refiere al hombre, la ira lo arrastra a los fines más cargados de violencia, la cual, como medio, no se refiere a un fin preestablecido. [Esta violencia] no es un medio, sino una manifestación. Y tiene manifestaciones objetivas en las cuales sin duda puede ser sometida a la crítica. Tales formas se encuentran de forma significativa en el mito.

La violencia mítica en su forma ejemplar es una simple manifestación de los dioses. Tal violencia no constituye un medio para sus fines; es apenas una manifestación de su voluntad y, sobre todo, manifestación de su ser. La leyenda de Níobe[24] constituye un ejemplo evidente de ello[25]. Podría parecer que la acción de Apolo y Ártemis es sólo un castigo.

---

[24] Reproduzco de nuevo mi comentario al respecto en el estudio preliminar: «En la mitología griega Níobe, hija de Tántalo y esposa de Anfión, rey de Tebas, pasa por ser una madre devota y fértil. Al mismo tiempo, la arrogancia por su condición de madre la conduce a burlarse de Leto, madre de apenas dos hijos (Artemisa y Apolo), llegando a negarse a tributar honores a la propia Leto. En venganza por esta ofensa, Apolo mata a todos sus hijos varones y Artemisa a las mujeres, salvo dos: Anfión, que había ofrecido sus plegarias a Apolo, y Melibea, que, al ver el cruento espectáculo, palidece para siempre, adquiriendo en la tradición el nombre de Clotis. Cuando Níobe acude junto a los cadáveres de sus hijos, siente un dolor tan intenso que, inundada por sus propias lágrimas, queda inmóvil y termina convirtiéndose en estatua de piedra, tal y como había suplicado a Zeus. Un torbellino la transporta finalmente al monte Sípilo, donde permanece para siempre» [N. del E.].

[25] Véase Homero, *Ilíada,* canto 24, versos 605-617; Ovidio, *Metamorfosis,* libro 6, versos 146-312. Cfr. W. Benjamin, *Obras, II/1,* pág. 200 [N. del E.].

Pero su violencia instituye, más bien, un derecho, más que castigar la transgresión de un derecho existente. El orgullo de Níobe atrae sobre sí la desventura no porque ofenda el derecho, sino porque desafía al destino a una lucha de la cual sale éste necesariamente victorioso y, sólo mediante la victoria, en todo caso, saca a la luz de este modo un derecho. El que esta violencia divina, para el espíritu antiguo, no era aquella, mantenedora de derecho, que resulta propia del castigo lo muestran las leyendas en que el héroe, como Prometeo[26], por ejemplo, desafía con coraje al destino, lucha contra él con desigual fortuna y el mito no lo deja del todo sin esperanzas de que, algún día, les traerá a los hombres un nuevo derecho. Es en el fondo este héroe, y la violencia jurídica del mito congénita a él, lo que el pueblo busca todavía hoy representarse en su admiración por el delincuente. La violencia cae, por lo tanto, sobre Níobe desde la incierta, ambigua esfera del destino. Esta violencia no es estrictamente destructora. Si bien somete a los hijos a una muerte sangrienta, se detiene ante la vida de la madre, a la que deja, siendo incluso más culpable tras la muerte de sus hijos, como la portadora terna y enmudecida de la culpa, mojón entre humanos y dioses. Si se pudiese demostrar que esta violencia inmediata en las manifestaciones míticas es estrechamente afín, o por completo idéntica, a la violencia que funda el derecho, su problematicidad se reflejaría sobre la violencia instauradora de derecho en la medida en que ésta ha sido definida antes, al analizar la violencia bélica, como una violencia que tiene las características de un medio. Al mismo tiempo esta relación promete arrojar más luz sobre el destino, que se halla siempre en la base del poder jurídico, y de llevar a su fin, en líneas generales, la crítica de este último. La función de la violencia en la creación jurí-

---

[26] Véase Hesíodo, *Teogonía,* versos 507-616; *Los trabajos y los días,* versos 47-105. De nuevo, en W. Benjamin, *Obras, II/1,* pág. 200.

dica es, en efecto, doble en el sentido de que la creación jurídica, si bien persigue lo que es instaurado como derecho, como fin, con la violencia como medio, sin embargo, en el acto de fundar como derecho el fin perseguido, no renuncia ya a la violencia, sino que la convierte, en sentido estricto, es decir, inmediatamente, en violencia instauradora de derecho, al instaurar bajo el nombre de «poder» un derecho que no es independiente de la misma violencia como tal, sino que se halla ligado, justamente, de modo necesario, a dicha violencia. Creación de derecho es creación de poder, y en tal medida [es] un acto de inmediata manifestación de violencia. Y, siendo la justicia el principio de toda instauración divina de un fin, el poder, en cambio, es el principio propio de toda mítica instauración de derecho. Este último principio tiene una aplicación de graves consecuencias para el derecho público, en el ámbito del cual la fijación de límites, tal como se establece mediante la «paz» en todas las guerras de la edad mítica, es el arquetipo de la violencia instauradora de derecho. En ella se ve claramente que es el poder, más que la ganancia excesiva de propiedades, lo que debe ser garantizado por la violencia instauradora de derecho. Donde se establecen límites, el adversario no es sencillamente destruido; por el contrario, incluso si el vencedor dispone de la máxima superioridad, se reconocen al vencido ciertos derechos. Es decir, en forma demoníacamente ambigua, derechos «iguales»: es la misma línea la que no debe ser traspasada por ambas partes contratantes. Y en ello aparece, en su forma más temible y originaria, la misma ambigüedad mítica de las leyes que no pueden ser «transgredidas», de las cuales Anatole France dice satíricamente que prohíben por igual a ricos y pobres dormir bajo un puente[27]. También parece que Sorel roza una verdad no sólo histórico-cultural

---

[27] Anatole France, *Le lys rouge,* París, 1894. Cfr. W. Benjamin, *Obras, II/1,* pág. 201 [N. del E.].

sino metafísica, cuando plantea la hipótesis de que en los comienzos todo derecho ha sido privilegio[28] de los reyes o de los grandes; en una palabra, de los poderosos. Aún seguirá siéndolo, *mutatis mutandis,* mientras subsista. Pues, desde el punto de vista de la violencia, que es la única que puede garantizar el derecho, no hay igualdad, sino solamente, en el mejor de los casos, fuerzas igualmente grandes. Pero el acto de la fijación de límites es importante para el conocimiento del derecho, incluso en otro aspecto. Los límites trazados y definidos permanecen, al menos en las épocas más remotas, como leyes no escritas. El hombre puede traspasarlos sin saber e incurrir así en el castigo. Porque toda infracción del derecho provocado por la vulneración de una ley no escrita o desconocida es, a diferencia del castigo, una expiación[29], precisamente. Pero, aunque afecte cruelmente al ignorante, su intervención no es, desde el punto de vista del derecho, azar sino más bien destino, que se manifiesta aquí, una vez más, en su plena ambigüedad. Ya Hermann Cohen, en un rápido análisis de la concepción antigua del destino, ha definido como «conocimiento ineludible» aquel «cuyos ordenamientos mismos parecen ocasionar y producir esta defección»[30]. El principio moderno de que la ignorancia de la ley no exime de su cumplimiento es testimonio de ese espíritu del derecho, así como la lucha por el derecho escrito en los primeros tiempos de las comunidades antiguas debe ser entendido como una rebelión

---

[28] Concretamente, Benjamin parte el término neutro *Vorrecht* en dos: *Vor-Recht,* para enfatizar la prioridad de este ejercicio del derecho. La partícula *vor* en lengua alemana funciona igualmente como *delante de* o, incluso, *in situ (vor Ort),* entre otros muchos usos [N. del E.].

[29] En el original: «[…] heißt zum Unterschied von der Strafe (*castigo*, *sanción*) die Sühne *(expiación*, *desagravio)»,* en W. Benjamin, *Gesammelte Schriften,* pág. 199 [N. del E.].

[30] Hermann Cohen, *Ethik des reinen Willens,* 2.ª edición corregida, Berlín, 1907, pág. 362 [N. de B.].

contra el espíritu de las leyes del mito. Lejos de abrirnos una esfera más pura, la manifestación mítica de la violencia se nos aparece como profundamente idéntica a todo poder y transforma la sospecha sobre su problematicidad en una certeza sobre el carácter pernicioso de su función histórica, que se trata, por tanto, de destruir. Y esta tarea plantea en última instancia, una vez más, la cuestión de una violencia pura inmediata que pueda detener el curso de la violencia mítica[31]. Así como en todos los ámbitos Dios se opone al mito, de igual modo a la violencia mítica se opone la [violencia] 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 aquélla establece límites y confines, ésta destruye sin límites; si la violencia mítica inculpa y expía al mismo tiempo, la divina redime; si aquélla amenaza, ésta golpea; si aquélla es letal de manera sangrienta, ésta es letal de manera incruenta[32]. A la leyenda de Níobe se le puede oponer, como ejemplo de esta violencia, el juicio de Dios sobre la tribu de Coré y sus seguidores[33].

---

[31] En el original: «[…] die Frage nach einer reinen unmittelbaren Gewalt […]», en W. Benjamin, *Gesammelte Schriften,* pág. 199 [N. del E].

[32] En el original: «[…] auf unblutige Weise letal», en W. Benjamin, *Gesammelte Schriften,* pág. 199. Literalmente, *letal de manera no sangrienta* [N. del E.].

[33] Números 16, 4:16:1-4:16:50: «Coré hijo de Izjar, hijo de Cohat, hijo de Leví; Datán y Abiram, hijos de Eliab, y On hijo de Pelet, hijos de Rubén, tomaron gente y se levantaron contra Moisés, junto con 250 hombres de los hijos de Israel, dirigentes de la congregación, nombrados de la asamblea y hombres de renombre. Ellos se juntaron contra Moisés y contra Aarón, y les dijeron: —¡Basta ya de vosotros! Porque toda la congregación, todos ellos son santos, y Jehovah está en medio de ellos. ¿Por qué, pues, os enaltecéis vosotros sobre la asamblea de Jehovah? Cuando Moisés lo oyó, se postró sobre su rostro, y habló a Coré y a todo su grupo, diciendo: —Jehovah dará a conocer mañana por la mañana a los que son suyos. A quien sea santo lo hará que se acerque a él, y a quien escoja lo hará que se acerque a él. Haced esto, Coré y todo tu grupo: Tomad incensarios. Ma-

ñana poned fuego en ellos, y poned en ellos incienso delante de Jehovah. El hombre a quien Jehovah escoja, aquél será santo. ¡Basta ya de vosotros, oh hijos de Leví! Moisés también dijo a Coré: —Escuchad, por favor, hijos de Leví: ¿Os parece poca cosa que el Dios de Israel os haya apartado de la congregación de Israel y os haya acercado a sí mismo para realizar el servicio del tabernáculo de Jehovah y para estar delante de la congregación a fin de servirles? Él te ha traído a su lado, y contigo a todos tus hermanos, los hijos de Leví. ¿Y procuráis también el sacerdocio? Por tanto, contra Jehovah os habéis juntado tú y todo tu grupo, pues ¿quién es Aarón, para que murmuréis contra él? Entonces Moisés mandó llamar a Datán y a Abiram, hijos de Eliab, pero ellos respondieron: —¡No iremos! ¿Te parece poca cosa que nos hayas hecho venir de una tierra que fluye leche y miel a fin de hacernos morir en el desierto, para que también insistas en enseñorearte sobre nosotros? Tampoco nos has traído a una tierra que fluye leche y miel, ni nos has dado heredades de campos y viñas. ¿Vas a sacar los ojos a estos hombres? ¡No iremos! Entonces Moisés se enojó muchísimo y dijo a Jehovah: —¡No aceptes su ofrenda! Ni siquiera un asno he tomado de ellos, ni a ninguno de ellos he hecho daño. Después Moisés dijo a Coré: —Presentaos mañana tú y todo tu grupo delante de Jehovah; tú, ellos y Aarón. Tomad cada uno su incensario y poned en ellos incienso. Y acercaos delante de Jehovah, cada uno con su incensario, 250 incensarios; también tú y Aarón, cada uno con su incensario. Tomaron cada uno su incensario, pusieron en ellos fuego, echaron en ellos incienso, y se pusieron de pie con Moisés y Aarón a la entrada del tabernáculo de reunión. Coré ya había reunido contra ellos a toda la congregación a la entrada del tabernáculo de reunión. Entonces la gloria de Jehovah apareció a toda la congregación. Y Jehovah habló a Moisés y a Aarón diciendo: —Apartaos de en medio de esta congregación, pues voy a consumirlos en un instante. Ellos se postraron sobre sus rostros y dijeron: —Oh Dios, Dios de los espíritus de todo ser humano: Cuando un solo hombre peca, ¿te has de enfurecer contra toda la congregación? Entonces Jehovah habló a Moisés y le dijo: —Habla a la congregación diciendo: "Apartaos de los alrededores de las moradas de Coré, Datán y Abiram." Moisés se levantó y fue a donde estaban Datán y Abiram. Y los ancianos de Israel fueron tras él. Luego habló a la congregación diciendo: —¡Apartaos, por favor, de las tiendas de estos hombres impíos! No toquéis ninguna cosa suya, no sea que perezcáis con todos sus pecados. Se apartaron, pues, de alrededor de las moradas de Coré, Datán y Abiram. Entonces Datán y Abiram salieron y se pusieron de pie a la entrada de sus tiendas, junto con sus mujeres, sus hijos y sus niños pequeños.

Y Moisés dijo: —En esto conoceréis que Jehovah me ha enviado para que haga todas estas cosas, y que no las hice por mi propia voluntad: Si éstos mueren como mueren todos los hombres, o si les acontece sólo la misma suerte de todos los hombres, entonces Jehovah no me ha enviado. Pero si Jehovah hace algo nuevo y la tierra abre su boca y se los traga, junto con todo lo que les pertenece, y descienden vivos al Seol, entonces conoceréis que estos hombres han menospreciado a Jehovah. Aconteció que al acabar él de hablar todas estas palabras, se rompió la tierra que estaba debajo de ellos. La tierra abrió su boca y se los tragó a ellos, a sus familias y a todos los hombres que eran de Coré, junto con todos sus bienes. Ellos con todo lo que tenían descendieron vivos al Seol. La tierra los cubrió, y perecieron en medio de la asamblea. Y todo Israel, los que estaban a su alrededor, huyeron al grito de ellos, porque decían: "¡No sea que la tierra nos trague a nosotros también!" Después salió fuego de parte de Jehovah y consumió a los 250 hombres que ofrecían el incienso. Entonces Jehovah habló a Moisés diciendo: "Di a Eleazar, hijo del sacerdote Aarón, que tome los incensarios de en medio del incendio y que esparza las brasas a distancia; porque están santificados. En lo que respecta a los incensarios de estos que pecaron a costa de sus vidas, de ellos se harán láminas para cubrir el altar. Por cuanto han sido presentados delante de Jehovah, están santificados; y servirán de advertencia a los hijos de Israel." Entonces el sacerdote Eleazar tomó los incensarios de bronce que habían presentado los que fueron quemados. Y los hicieron láminas para cubrir el altar, como memorial para los hijos de Israel, de que ningún extraño, que no sea de la descendencia de Aarón, ha de acercarse para ofrecer incienso delante de Jehovah. No les suceda como a Coré y a su grupo, conforme a lo que había dicho Jehovah por medio de Moisés. Al día siguiente toda la congregación de los hijos de Israel murmuró contra Moisés y Aarón, diciendo: —¡Vosotros habéis matado al pueblo de Jehovah! Y aconteció que cuando se juntó la congregación contra Moisés y contra Aarón, miraron hacia el tabernáculo de reunión, y he aquí que la nube lo había cubierto, y se manifestó la gloria de Jehovah. Entonces Moisés y Aarón fueron al frente del tabernáculo de reunión, y Jehovah habló a Moisés diciendo: —¡Apartaos de en medio de esta congregación, porque voy a consumirlos en un momento! Ellos se postraron sobre sus rostros, y Moisés dijo a Aarón: —Toma el incensario, pon fuego del altar en él y pon incienso en él; vé rápidamente hacia la congregación y haz expiación por ellos. Porque se ha encendido la ira de Jehovah, y la mortandad ha comenzado. Entonces Aarón tomó el incensario, como le había dicho Moisés, y corrió al medio de la asamblea. Y he aquí que la mortandad ya

El juicio de Dios golpea a los privilegiados, levitas, los golpea de improvisto, sin amenaza previa, fulminantemente, y no se detiene ante la destrucción. Pero el juicio de Dios es también, justamente en la destrucción, purificante, y no se puede dejar de percibir un nexo profundo entre el carácter no sangriento y el [carácter] purificante de esta violencia. Porque la sangre es el símbolo de la mera vida[34]. La disolución de la violencia jurídica se remonta, por lo tanto, a la culpabilidad de la mera vida natural, que confía al viviente, inocente e infeliz al castigo que «expía» su culpa, y redime también al culpable, pero no de una culpa, sino del derecho. Pues, con la mera vida, cesa el dominio del derecho sobre el viviente. La violencia mítica es violencia sangrienta sobre la mera vida por mor de la violencia que le es propia; la violencia divina pura es, por su parte, ya violencia sangrienta sobre toda la vida en nombre del viviente. La primera exige sacrificios; la segunda los acepta.

Existen testimonios de esta violencia divina no sólo en la tradición religiosa, sino también, al menos, en una manifestación bien consagrada de la vida actual.Tal manifestación es la de aquella violencia que, como violencia educativa en su forma perfecta, cae fuera del derecho. Por lo tanto, las manifestaciones de la violencia divina no se definen por el hecho de que Dios mismo las ejecute inmediatamente como milagros, sino por esos momentos de consumación incruenta, fulminante y redentora. En fin, por la ausencia

---

había comenzado entre el pueblo. Él puso incienso e hizo expiación por el pueblo, y se puso de pie entre los muertos y los vivos. Así cesó la mortandad. Los que murieron a causa de la mortandad fueron 14.700, además de los que murieron por causa de Coré. Después, cuando la mortandad había sido detenida, Aarón volvió a donde estaba Moisés, a la entrada del tabernáculo de reunión» [N. del E.].

[34] En el original: «Denn Blut ist das Symbol des bloßen Lebens», en W. Benjamin, *Gesammelte Schriften,* pág. 199 [N. del E.].

de toda creación de derecho. En ese sentido, es lícito llamar destructiva a tal violencia; pero lo es sólo relativamente, en relación con los bienes, el derecho, la vida, etcétera, nunca absolutamente, en relación con el alma de lo vivo. Una extensión tal de la violencia pura o divina se halla sin duda destinada a suscitar, precisamente hoy, los ataques más violentos, y se objetará que esa violencia, por deducción, también pone en marcha la violencia letal recíproca contra los hombres. Pero no es así en modo alguno. Pues a la pregunta «¿Puedo matar?» sigue la respuesta inmutable como mandamiento: «No matarás»[35]. Dicho mandamiento se halla situado ante la acción como Dios ante el hecho de que suceda. Pero, aunque no pueda ser el miedo al castigo lo que impele a cumplir el mandamiento, éste no se puede aplicar sino que es inconmensurable respecto a la acción [ya] cumplida. Del mandamiento no se deduce ningún juicio sobre la acción. Y por ello, *a priori,* no se puede conocer ni el juicio divino sobre la acción ni el fundamento o motivo de dicho juicio. Por lo tanto, no están en lo justo aquellos que fundamentan la condena de toda muerte violenta de un hombre a manos de otro sobre la base de este mandamiento. El mandamiento no es criterio del juicio, sino una norma de acción para la persona o comunidad que, en solitario, deben saldar sus cuentas y asumir en casos extraordinarios la responsabilidad de prescindir de él. Así lo entendía también el judaísmo, que rechaza expresamente la condena del homicidio en casos de legítima defensa. Pero esos teóricos apelan a un axioma ulterior, con el cual piensan quizá poder fundamentar el mandamiento mismo: es decir, apelan al principio del carácter sagrado de la vida, que, o bien refieren a toda vida animal e incluso vegetal, o bien limitan a la vida humana. Su argumentación se de-

---

[35] Más específicamente, «No *debes* matar» *(du sollst nicht töten)* [N. del E.].

sarrolla, en un caso extremo, que toma como ejemplo el asesinato revolucionario de los opresores, en los siguientes términos: «Si no mato, no estableceré jamás el reino de la justicia, así piensa el terrorista de espíritu…, pero nosotros decimos que por encima de la dicha y la justicia de una existencia está la existencia en cuanto tal»[36]. Si bien esta tesis es ciertamente falsa e incluso innoble, pone no obstante de manifiesto la obligación de no buscar el motivo del mandamiento en lo que la acción hace al asesinado, sino en lo que hace a Dios y al autor. Falsa y miserable es la tesis de que la existencia sería superior a la existencia justa, si existencia no quiere decir más que mera vida, que es el sentido en que es usada en la cita. Pero contiene una verdad poderosa si la existencia (o mejor la vida) —palabras cuyo doble sentido, análogamente con la palabra paz, debe resolverse sobre la base de su relación con dos esferas distintas— designa el contexto invariable del «hombre». Es decir, si la proposición significa que el no-ser del hombre es algo más terrible que el (mero) aún-no-ser del hombre justo[37]. La frase mencionada debe su apariencia de verdad a esta ambigüedad. En efecto, el hombre no coincide de ningún modo con la mera vida en él; ni con la mera vida [en él] ni con ninguno de sus restantes estados o propiedades ni tampoco con la unicidad de su persona. Tan sagrado es el hombre (o también la vida en él, idéntica en la vida terrenal, en la muerte y la ultravida[38]) como poco lo son sus estados, como poco lo es su vida físi-

---

[36] Kurt Hiller, «Anti-Kain. Ein Nachwort», en *Das Ziel. Jahrbücher für geistige Politik,* edición de Kurt Hiller, v. 3, Múnich, 1919, pág. 25 [N. de B.].

[37] En el original: «Wenn der Satz sagen will, das Nichtsein des Menschen sei etwas Furchtbareres als das (unbedingt: bloße) Nochnichtsein des gerechten Menschen», en W. Benjamin, *Gesammelte Schriften,* pág. 201 [N. del E.].

[38] En el original: «[…] in Erdenleben, Tod und Fortleben […]», en W. Benjamin, *Gesammelte Schriften,* pág. 201.

ca, vulnerable por los otros. En efecto, ¿qué la distingue de la de los animales y plantas? E, incluso si éstos fueran sagrados, no lo serían por su mera vida, no podrían serlo en ella. Valdría la pena sin duda investigar el origen del dogma de que la vida es, sin más, sagrada. Quizá sea reciente, última desviación de la debilitada tradición occidental, mediante la cual se pretendería buscar lo sagrado, que tal tradición ha perdido, en lo cosmológicamente impenetrable. (La edad de los mandamientos religiosos establecidos contra el homicidio no significa nada en contrario, pues a su base hay otros pensamientos diferentes al teorema moderno.) Por último, da que pensar el hecho de que lo que aquí es declarado sagrado es, de acuerdo con el pensamiento mítico, el portador designado de la culpa: la mera vida.

La crítica de la violencia es la filosofía de su historia. Y es la «filosofía» de esta historia en la medida en que sólo la idea de su desenlace posibilita una actitud crítica separadora y decisiva sobre sus datos temporales. Una mirada vuelta sólo hacia lo más cercano puede permitir a lo sumo percibir las vicisitudes producidas en la configuración de la violencia, en su condición de instauradora y mantenedora de derecho. La ley de su oscilación se basa en que, con el tiempo, toda violencia mantenedora de derecho debilita indirectamente a la violencia instauradora de derecho, la cual está representada en ella, mediante la represión de las fuerzas que le son, precisamente a ella, hostiles. (Se han indicado ya en el curso de la investigación algunos síntomas de este hecho.) Ello dura hasta el momento en el cual nuevas fuerzas, o aquellas antes reprimidas, vienen a derrotar a la violencia que hasta entonces había instaurado el derecho y fundamentan así un nuevo derecho hacia una nueva decadencia. Sobre la interrupción de este ciclo, que se desarrolla en el ámbito de las formas míticas del derecho, se funda una nueva época histórica; sobre la suspensión del derecho, pues, y [la suspensión] de las violencias, como ellas en él, en

las que se basan. Una violencia que es la violencia del Estado. Si el dominio del mito se encuentra ya quebrado aquí y allá en el presente, lo nuevo no está en una perspectiva tan lejana como para hacer que una palabra expresada aquí contra el derecho se resuelva sin más [consecuencias]. Pero, si la violencia tiene asegurada la realidad más allá del derecho como violencia pura e inmediata, resulta demostrado que y cómo es posible también la violencia revolucionaria, y qué nombre ha de asignarse a la más elevada manifestación de la violencia pura del ser humano. Pero no es igualmente posible ni urgente para los hombres establecer si en un determinado caso esa violencia pura fue real. Pues sólo la violencia mítica pero no la divina se deja reconocer con certeza como tal, salvo quizá en efectos incomparables, porque la fuerza redentora de la violencia [pura] no se halla a la vista de los hombres. De nuevo están a disposición de la violencia divina todas las formas eternas que el mito ha *bastardeado*[39] con el derecho. Tal violencia puede aparecer en la auténtica guerra, así como el juicio divino de la multitud respecto al criminal. Pero es sin duda toda violencia mítica, instauradora de derecho, y que se puede llamar obrante. Siendo igualmente reprobable la violencia que conserva derecho, la violencia administrada, puesta a su servicio. La violencia divina, insignia y sello, nunca medio de sacra ejecución, se ha de llamar imperante.

---

[39] Literalmente: «[…] die der Mythos mit dem Recht bastardierte», en W. Benjamin, *Gesammelte Schriften,* pág. 203 [N. del E.].

This page intentionally left blank

COLECCIÓN
CLÁSICOS DEL PENSAMIENTO

This page intentionally left blank

Últimos títulos publicados

La lógica considerada como semiótica. El índice del pensamiento peirceano, Charles S. Peirce. Edición de Sara Barrena.

Quirología. Sobre el modo de hablar de las manos, Juan Caramuel de Lobkowitz. Edición de Julián Velarde Lombraña.

Hacia otra España, Ramiro de Maeztu. Edición de Javier Varela.

La política como profesión, Max Weber. Edición de Joaquín Abellán.

Misión de la universidad, José Ortega y Gasset. Edición de Jacobo Muñoz.

Investigación sobre los principios de la moral, David Hume. Edición de Enrique Ujaldón.

El Corán. Religión, hombre y sociedad. Antología temática. Edición de Carlos A. Segovia.

Teoría de la valoración. Un debate con el positivismo sobre la dicotomía de hechos y valores, John Dewey. Edición de María Aurelia Di Berardino y Ángel Manuel Faerna.

Los políticos, Francisco Ayala. Edición de Pedro Cerezo Galán.

Teoría del saber histórico, José Antonio Maravall. Edición de Francisco Alía Miranda.

Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo, Juan Donoso Cortés. Edición de Juan Olabarría.

Ensayos económicos. Los orígenes del capitalismo moderno, David Hume. Edición de Javier Ugarte.

El político, Azorín. Edición de Francisco José Martín.

Naturaleza y otros escritos de juventud, Ralph Waldo Emerson. Edición de Javier Alcoriza y Antonio Lastra.

España. Pensamiento, poesía y una ciudad, María Zambrano. Edición de Francisco José Martín.

El arte de la guerra, Sun-Zi. Edición de Fernando Puell.

La ciencia como profesión, Max Weber. Edición de Joaquín Abellán.

Crítica de la violencia, Walter Benjamin. Edición de Eduardo Maura Zorita.

This page intentionally left blank