

POLÍTICA SIN MEDIOS Y VIOLENCIA SIN FINES: HANNAH ARENDT Y WALTER BENJAMIN SOBRE LA VIOLENCIA¹

Antonio Gómez Ramos
Universidad Carlos III de Madrid

1. Política sin medios.

1.1 “La guerra es la continuación de la política con otros medios”. Mil veces citada por su clarividencia y su cinismo descarnado, la frase de Clausewitz declara algo sobre la guerra como una técnica, sobre el modo en que el recurso a la violencia se inserta en los procesos de las acciones humanas. Hannah Arendt, sin embargo, ha hecho notar que esta declaración, que sintetiza una completa reflexión sobre la guerra (quizá la más completa, hasta la aparición de las armas de destrucción masiva), excluye, de hecho, toda reflexión sobre la violencia. Pues, en realidad, Clausewitz se limita a situar la guerra, cuya técnica él estudia, dentro de una mecánica de medios y fines. En tanto que tal técnica, a Clausewitz le importa menos la violencia de la guerra que la continuidad del proceso teleológico del que la guerra forma parte, como un medio. Al igual que en la práctica generalidad del pensamiento occidental, se considera aquí la violencia como un medio para alcanzar un fin, no distinto cualitativamente de los otros medios, pero sí del fin como tal, el cual, en la concepción de Clausewitz y de la teoría política clásica, no puede ser violento. Sin duda, toda mecánica de medios y fines lleva aparejado el peligro de que los fines acaben sobrepasados, desvirtuados o anulados por los medios; y cuando la violencia se cuenta entre los medios, ese peligro se hace muchísimo mayor: “la violencia llama a más violencia”, decimos, y el medio que es la violencia se hace autónomo e independiente de los fines, hasta que estos desaparecen totalmente, al menos en la perspectiva del observador. (No en la de la violencia-medio, la violencia de un sujeto, que siempre sigue alegando un fin mientras la aplica). No obstante, a pesar de ese “fallo técnico” inherente a la mecánica medios-fines, cada vez que se considera la violencia meramente dentro de esta mecánica – como hace Clausewitz- se está eludiendo, en realidad, toda reflexión sobre la violencia en sí

¹ Este trabajo trata de leer, a la vez, -o mejor, alternativamente y en un espacio mínimo, que es posiblemente el único modo posible de leer a la vez- los ensayos de Hannah Arendt *On violence*, (Nueva York, Harcourt Brace, 1969). y de Walter Benjamin “Para una crítica de la violencia”, de 1921, Benjamin, Walter, *Zur Kritik der Gewalt*, en *Gesammelte Schriften*, Fráncfort, Suhrkamp, vol. 2, 1, págs. 179-203. Son textos lejanos en el tiempo (les separan 50 años), y más todavía en su contexto histórico. Son distantes en su forma y, tras una primera lectura, lo son más en su contenido y propuestas. Sin embargo, Arendt y Benjamin cruzaron brevemente sus trayectorias vitales en los años 30; Arendt contribuyó a la recuperación de Benjamin en la postguerra, y se enfrentó a Adorno por esta causa. Las filosofías de Arendt y Benjamin construyen universos distintos que, sin embargo, se tocan en momentos significativos. ¿Cómo no leer conjuntamente a Arendt y a Benjamin, por una vez?

misma. Hannah Arendt insiste en que Clausewitz no es un caso único, sino que su reflexión sobre la guerra ilustra una actitud muy generalizada de la filosofía. Es la misma actitud de Engels cuando dice que la “violencia es un acelerador del desarrollo económico”², o la de Marx, cuando, sin despreciar la violencia como motor de la historia, relega en todo caso su importancia teórica y práctica respecto a las contradicciones estructurales internas a un sistema, las cuales sí determinan el avance dialéctico de la historia. Por alguna razón que quizá hubiera que estudiar aparte, y que tal vez sea, en realidad, síntoma de la presencia oculta y continua de la violencia, apenas se ha pensado la violencia al margen del proceso por el que los medios conducen, o deben conducir, hacia los fines. Lo cual no queda muy lejos de afirmar que la violencia, a pesar de su realidad efectiva, ha permanecido, como tal, invisible para el pensamiento.

1.2 El ensayo de Arendt *On violence* trata de hacerla visible, trata de pensar la violencia –al menos, la violencia política. Merecería una consideración aparte decidir si esta violencia es un género al lado de otros tipos de violencia, o contiene algo esencial y específico.- Sin embargo, como intentaré hacer ver en la primera parte de mi intervención, el ensayo se sostiene sobre una incómoda ambigüedad. Brillante como es en sus razonamientos, está muy atento al momento presente en que se escribe (1969), de modo que el contexto político de la guerra fría, la revolución estudiantil y los disturbios raciales en Estados Unidos resaltan más en él que de los entramados conceptuales que puedan tejerse con la noción de violencia. No obstante, el trabajo sintetiza para la ocasión algunas de las principales intuiciones teóricas de Arendt sobre el poder, sobre la acción, sobre la política y el espacio público, desarrolladas con más amplitud en otros lugares. Como es sabido, la tesis fuerte de Arendt es que, frente a lo que creen los partidarios de la llamada “acción directa”, el poder no es igual a la violencia, y no nace de ella ni en ella se apoya. Antes bien, la violencia se genera en la ausencia de poder o en su debilidad, y “todo decrecimiento del poder es una invitación abierta a la violencia”³ (pág. 87). Allí donde hay poder –esto es, allí el poder está ejerciéndose, funcionando-, la violencia no es necesaria y, desde luego, no tiene lugar.

Cuando Mao afirmaba –la frase debió hacer fortuna en los años 60- que “el poder surge del cañón de una pistola”, condensaba un pensamiento que ha sido común a gran parte de la filosofía política: la violencia no es más que una flagrante manifestación del poder. Y éste, que nace de una innata voluntad de mandar (pareja, por cierto, a un no

² *Antidübring*, en MEW, vol.20 Pág. 291

³ *On violence*, pág. 87

menos innato instinto de sumisión), utiliza la violencia como medio coercitivo para asegurarse la obediencia, a veces de modo más flagrante –como en los regímenes tiránicos-, a veces sólo como último recurso, siempre disponible –el recurso del estado de excepción que, según Schmitt, otorgaba la soberanía- en sociedades más dóciles, lo bastante amaestradas para obedecer por sí mismas.

Como es sabido, la filosofía política de Arendt se teje en torno a una definición alternativa de poder: a saber, el poder “corresponde a la habilidad humana para actuar, no en solitario, sino de modo concertado [*in concert*], pertenece a un grupo, y sólo sigue existiendo mientras el grupo se mantenga unido”⁴ (p.44). Se basa, por eso, sólo en el consentimiento de los miembros del grupo. Las razones del consentimiento, es decir, las razones por las que se actúa de hecho concertadamente con los otros pueden ser muy diversas. No serán iguales las razones de los ciudadanos de un pueblo pequeño que discute sus asuntos, o que hace frente a un invasor militarmente más fuerte, a las razones de, por ejemplo, los miembros de la policía secreta estalinista, cuyo poder –y capacidad ulterior de aplicar violencia- se sostenía igualmente sobre su capacidad de actuar *in concert*⁵. Pero, en todo caso, las razones por las que se otorga el consentimiento –del que, en política, resulta la aceptación de las leyes- no nacen del temor. Nadie actúa concertadamente con sus compañeros por miedo, ni diríamos que los miembros de una orquesta, o los de un equipo de fútbol bien conjuntado, son simplemente “obedientes”. El poder viene del consentimiento, y su relación con la violencia es, en todo caso, hacia fuera: hacia aquellos ajenos al grupo sobre los que se aplican con medios, si es necesario, violentos, las decisiones tomada concertadamente por el poder. Pero la violencia no se aplica hacia adentro, mientras haya poder. Por eso podía decir Montesquieu que “la tiranía es la más violenta y la menos poderosa de todas las formas de gobierno”. El poder, que depende del consentimiento y de la opinión, necesita del número. En su forma extrema, el poder se manifiesta como “Todos contra uno”. La violencia, en cambio, que tiene un carácter meramente instrumental, que es una cuestión de implementar decisiones previas, se manifiesta en su forma extrema como “Uno contra todos”. Un hombre sólo,

⁴ ib. pág. 44

⁵ El ejemplo, que es de la propia Arendt resulta sumamente interesante. Porque, sin ser una comunidad política –que requiere, por definición, la libre capacidad de habla y discusión entre sujetos iguales-, una policía secreta es un grupo de poder: porque sus miembros actúan concertadamente, y eso es más decisivo que la violencia que ejerzan, por brutal que sea. La propia Arendt aventura la tesis de que el final del stalinismo y el paso a su forma más mitigada de dictadura vino propiciado por los propios miembros del KGB; quienes adivinaban, concertadamente, que el ejercicio indiscriminado del terror, la violencia que habían desencadenado acabaría –como de hecho había empezado a ocurrir- por aniquilarles a ellos mismos. (pág. 52)

suficientemente armado, puede mantener sometidos a un grupo muy grande de personas. Un sometimiento que provocará obediencia, pero que en ningún caso es poder.

Resulta así clara la diferencia entre la naturaleza de la violencia y la naturaleza del poder. El poder, que es la esencia de todo gobierno, que es esencialmente político en el sentido de Arendt, pertenece a la esfera de las *acciones* humanas (a diferencia de la labor y de la obra). Requiere de un espacio público para la discusión y para la acción concertada en el que desplegarse; y son inherentes a él la espontaneidad de los actores y la libertad. El poder arendtiano nunca es poder “para algo” –medio para un fin-, sino que es manifestación de sí mismo. En la política, los hombres comparten “palabras y acciones”, y ese hacer cosas juntos⁶ no tiene ningún fin externo a sí mismo. Por eso añade Arendt que su única legitimidad, ausente toda finalidad externa, se halla en el pasado: en el acuerdo que se estableció por consentimiento. En cambio, la labor y la obra son medios para algo externo –respectivamente, para el mantenimiento de la vida, y para la creación de un mundo duradero en el que la acción humana se escenifique-; como tales, están sometidas a la necesidad y, a diferencia de la acción, requieren de la técnica, se realizan por ella .

La violencia, por su parte, es instrumental. Esto ya la diferencia del poder, que sólo consiste en la palabra, la discusión y el acuerdo, mientras que la violencia no se ejerce sin instrumentos⁷. Pero, sobre todo, se diferencia porque, -según veíamos en Clausewitz, por ejemplo- la violencia se ejerce como medio para un fin que es externo a la violencia misma, y que la guía y justifica. “La violencia necesita siempre de una guía y justificación de sus propósitos”⁸, el poder, no. Si Arendt califica a menudo a la violencia de “prepolítica”, igual que a la economía, es porque, como ésta, se ejerce en un ámbito de jerarquía y desigualdad -entre el que la ejerce y el que la recibe-, y no pertenece, por eso mismo, al reino de la libertad, sino al de la necesidad. Cabría añadir, además, que es así en dos sentidos, no necesariamente parejos, pero sí más emparentados de lo que diríamos a simple vista. En primer lugar, el que aplica la violencia lo hace como obedeciendo a una necesidad que considera objetiva: “no me queda más remedio que hacerlo”, dirá siempre, en medio de sus justificaciones. Pero también, del lado subjetivo, el que aplica la violencia -y esto no es sólo una cuestión “psicológica”- obedece compulsivamente a una necesidad que le supera: no es libre, sino que está movido por una fuerza superior sobre la que no tiene control alguno. El

⁶ Por supuesto, el hacer cosas juntos exige la lucha agónica y la competencia. Pero estas recurren a la retórica y la persuasión; excluyen la violencia física.

⁷ De hecho, la violencia, y el dolor que causa, suelen carecer de un nombre que los designe, y por mera metonimia, se recurre al instrumento que causa el dolor. Para el caso de la tortura, puede verse especialmente el libro de Scarry *The Body in Pain*. En el testimonio de sus sufrimientos, los torturados no tienen nunca un nombre para el dolor mismo, pero sí para el instrumento o aparato de tortura.

⁸ *On violence*, pág. 11

sujeto de la violencia está muy lejos de ser autónomo. En segundo lugar, puede decirse, además, que la necesidad es esencialmente violenta: lo necesario es lo que no deja alternativa, lo que compele sin remisión a una vía no elegida. Resulta así, entonces, que la violencia es necesaria porque funda la necesidad; y toda necesidad surge violentamente.⁹

En este sentido, resulta ya indiferente que la violencia llegue a destruir la mecánica de medios y fines en la que se insertaba originalmente, y acabe siendo una violencia desnuda, capaz de borrar todos los fines. Pero puede ser que si llega a destruir esa mecánica, si la violencia se escapa al lugar que Clausewitz y el pensamiento occidental en general parecen asignarle, haciéndola invisible (y ocultando así, seguramente, el hecho de que la propia mecánica sea en sí violenta: pues aplicar un medio para alcanzar un fin es ya apelar a cierta violencia, forzar una necesidad), si la mecánica de medios-fines no es capaz de sujetar a la violencia, es porque la violencia no es sólo un medio para un fin, y no pertenece sin más a esta mecánica. El mérito —y a la vez, talón de Aquiles— del ensayo de Arendt sobre la violencia está en haber intuido, sin hacerla explícita, esta ambigüedad de la violencia, por la que, en su condición instrumental, pertenece al reino de los medios al servicio de los fines, y es parte de la labor o de la obra; pero, por su propia dinámica, es siempre inherente al dominio de las acciones y de la política.

1.3. El lector atento encontrará que tras haber expuesto el carácter instrumental de la violencia, del modo que hemos intentado reproducir más arriba, el estudio de Arendt da un giro casi imperceptible en el momento en que se propone “examinar las raíces y la naturaleza de la violencia.”¹⁰ Esta, que se define como “actuar (!) sin argumento ni discurso, y sin contar con las consecuencias”¹¹, no aparece de modo simplemente irracional, ni es algo bestial. Puede serlo, como todo lo que tenga que ver con las emociones humanas. Surge, de hecho, de la rabia, o de la furia (*rage*), y ésta sólo tiene lugar cuando hay razones para creer que se pueden cambiar las injustas condiciones existentes. Uno se enfurece ante un asesinato, pero no ante un terremoto o una catástrofe realmente natural. La violencia no responde simplemente a un daño personal sino que, como toda rabia, nace cuando lo que se ha visto dañado es el propio sentido de la justicia. Dicho de otro modo: las

⁹ Muy ilustrativo de este excurso resulta el ejemplo que, tomado de Duns Scoto, utiliza Arendt en *The Life of the Mind*, Harcourt, New York, pág. 69) para argumentar a favor de la contingencia y en contra de los deterministas (esto es, quienes piensan que todo sucede de modo necesario, sin que haya posibilidad alternativa): Duns Scoto decía que, a quien defendiera una postura determinista, podía sometersele a una tortura incesante, y el mismo gritaría que debe ser posible otro mundo que la tortura, que esta no había de ser necesaria.

¹⁰ On violence, pág. 62

¹¹ ib. Pág. 64

justificaciones que da a los otros, y se da a sí mismo, el que aplica la violencia pueden ser más o menos verdaderas, pueden obedecer más o menos a la mala fe, pero lo cierto es que la violencia lleva siempre consigo una justificación y la convicción explícita de tener razón: la violencia tiene lugar apelando a la ley, o a una justicia superior a la ley existente y que, por medio de la violencia, reclama, y a veces funda, una ley nueva. Ese será, como veremos más abajo, el argumento de partida de Benjamin.¹² No hay, pues, violencia sin ley, ni, seguramente, ley sin violencia¹³.

Habrà que admitir, entonces, que la violencia pertenece también al reino en el que se producen las leyes, esto es, el reino de las acciones. Aunque Arendt no lo dice explícitamente, si hace una aguda observación sobre el modo en que actúa la violencia. Tiende a producir efectos –por ejemplo, una reforma social o estatal-, pero es raro que lo haga por la vía de una causación directa –como ocurre en el campo de la labor y de la obra, y en cualquier mecánica de medios-fines. Más bien, como se ve en las huelgas, las revueltas callejeras o, de modo más flagrante, en el caso del terrorismo, la violencia “dramatiza el agravio (*grievance*) y lo pone a la luz de la atención pública”¹⁴. El efecto del acto violento es llamar la atención sobre un estado de cosas que se considera –con razón o no- injusto y que estaba pasando desapercibido: es decir, la violencia interviene en la discusión pública que constituye cada vez el poder. No es, pues, sólo un medio externo con el que el poder implementara sus decisiones –aunque puede serlo: policía, intervenciones militares-; sino que pertenece al ámbito en el que la discusión, y las acciones, tienen lugar. Con mayor o menor calidad y justificación: a menudo como su degeneración, a veces como el único modo de poner las cosas en su sitio. Y –salvo para los practicantes extremos de la no-violencia- a veces ocurre que la violencia llega a presentarse como la única acción posible y razonable¹⁵. El diagnóstico de Arendt sobre la intensificación de la violencia en la época moderna, especialmente durante el siglo XX, es muy claro en este sentido: la intensificación de la burocracia, de la sociedad administrada, que ha conllevado una drástica reducción del espacio público, produce más violencia, a modo de compensación. Aunque

¹² Esto es verdadero, sin duda, para la violencia política –independientemente del cinismo de sus actores. Pero igualmente lo es para la violencia en el ámbito privado: desde el criminal que se autoexcluye de la ley estatal en nombre de una ley familiar o personal, hasta el marido agresor que, muchas veces, cree estar respondiendo a una ofensa previa.

¹³ Todo lo cual plantea, por otro lado, la incómoda pregunta, a la que alguna vez se dirigió Freud, de si también, a la inversa, todo juicio contiene, al menos en una parte esencial, la justificación de una violencia.

¹⁴ ARENDT, H.: *On violence*, pág. 79. También, en pág. 82 “A veces, la violencia es la única manera de asegurarse que los moderados van a ser escuchados”:

¹⁵ Arendt hace notar, agudamente, que la no-violencia, que es un modo de estrategia política y de desafiar a la violencia del contrario, sólo tiene efectividad y sentido en una sociedad abierta, porque en ella el poder no soporta enfrentarse violentamente a la rebelión sin disolverse a sí mismo. Frente a la tiranía, en cambio, la no-violencia conduce al suicidio. “Gandhi obtuvo la independencia frente al Imperio Británico. Frente a Hitler o Stalin, él y toda la India habrían sido masacrados sin más.”

sólo sea porque en una burocracia plenamente desarrollada, que es el gobierno de nadie, no queda nadie con quien discutir, ante quien presentar las quejas, sobre las que ejercer las presiones del poder. Al final, “los disturbios en los ghettos y las rebeliones en los campus o en las calles hacen “creer a la gente que están actuando conjuntamente de una manera que raramente pueden hacer.”¹⁶ Conforme crece la burocracia y la administración reglada, se hace más intensa la tentación de sustituir el poder por la violencia no institucional, justo porque ésta, en tanto que se puede hacer conjunta y espontáneamente, parece prometer la devolución de la acción y del espacio público.

Para los efectos de nuestra discusión en este ensayo, no importa tanto hasta qué punto sea realmente exacto el diagnóstico de Arendt sobre la relación entre burocracia, decrecimiento de poder y recurso a la violencia. Se ajusta más, sin duda, a los disturbios raciales y estudiantiles en los Estados Unidos de los años 60 que al terrorismo -nacionalista y religioso- en auge desde los 80 hasta hoy. El problema del terrorista, del violento, no es la falta de acceso a un espacio público de discusión, sino precisamente, su negativa a admitir ningún espacio de ese tipo, aunque, a la vez, su actuación sólo tiene sentido como interfiriendo en dicho espacio (y por eso hay terrorismo en las democracias, pero no en las dictaduras ni en los estados totalitarios). No obstante, al margen de la exactitud o inexactitud de su diagnóstico, la intuición más interesante de Arendt es que la violencia, aunque es claramente distinta del poder, pertenece al mismo ámbito que éste, y no es un medio al servicio de un fin. Su lugar está en el reino de lo político, donde no cuentan los medios, y si son fines, no lo son como fines de un medio, sino como tales, en sí mismos. En esta medida, la política arendtiana no tiene medios, es, podemos decir, *sin medios*¹⁷. “Ni la violencia ni el poder son fenómenos naturales, esto es, manifestación de un proceso vital; ambos pertenecen al reino político de los asuntos humanos, cuya cualidad esencialmente humana está garantizada por la facultad que tiene el hombre para la acción, la capacidad de empezar algo nuevo.”¹⁸ Esto es justamente lo que hace a la violencia tan problemática y tan invisible: buena o mala, lleva la marca del medio, por ser instrumental; pero, a la vez, la violencia es acción, una acción que se hace “sin palabras y sin contar con las consecuencias”, pero que tiene todos los caracteres de las acciones: interrumpe un proceso para iniciar algo nuevo, es irreversible y es incalculable en sus efectos.¹⁹ La única diferencia,

¹⁶ On violence, pág. 83

¹⁷ Concuera con esto el que Aristóteles calificara a la política como una actividad divina, siendo Dios para él un fin en sí mismo: acto puro.

¹⁸ On violence, pág. 82

¹⁹ Estos tres son los rasgos definatorios de la acción humana. Ver *Human Condition*, Chicago, Chicago UP, 1958, pág. 188 sigs.

nada irrelevante, con respecto al resto de las acciones políticas es que la violencia no es efímera como éstas, ni tiene su fragilidad: precisamente por su condición material –e instrumental-, la violencia deja una huella corporal, indeleble, como la que las simples palabras no podrían producir nunca. Sobre esa huella se fundará siempre la demanda del trabajo de la memoria. Por eso, también, no hay memoria sin violencia.

2. Violencia sin fines

2.1. Vemos, pues, cuáles son las ambigüedades de la violencia, que el texto de Arendt señala, pero no resuelve. Es instrumental, pero no lo es para la labor o el trabajo, sino para la acción, *en* la acción; es esencialmente antipolítica, pero sólo tiene sentido en el ámbito de la política; es un medio para un fin –la continuación de la política con otros medios-, pero puede fácilmente borrar los fines originales que la movían y hacerse autónoma respecto a ellos: convertirse en eso que a veces se llama “un fin en sí misma” –y lo que era una aplicación lineal pasar sin más a ser “espiral de violencia”, la violencia que llama a la violencia, la política que es continuación de la guerra con otros medios. Pero si ocurre así, si tiene lugar la ambigüedad que el ensayo de Arendt desvela sin explicitarla, puede que sea porque, en realidad, la naturaleza de la violencia, como la de la política, es tal que no puede encajar del todo en una dialéctica de medios y fines. Quizá se trate, entonces, de pensar el lugar de la violencia fuera de esa dialéctica, toda vez que la violencia no puede ser un fin, pero tampoco se deja inscribir sin más entre los medios.

Éste –pensar la violencia de otro modo que como medio para un fin- es, precisamente, el motivo del complejo y oscuro escrito de Walter Benjamin “Para una crítica de la violencia”: esbozar una “mediatez pura” (*reine Mittelbarkeit*), una “política de puros medios” (*Politik der reinen Mittel*)²⁰ que describa de otra manera la relación del derecho y la justicia con la violencia.

2.2. Tal y como se da históricamente, la política estatal, ya se justifique en el iusnaturalismo o en el positivismo jurídico, se ha estructurado siempre en una dialéctica medios y fines que se sostiene sobre el ejercicio de la violencia. Para el derecho natural, hay unos fines justos en sí por naturaleza, los cuales justifican por sí mismos cualesquiera medios (incluido, claro, los violentos) que se puedan aplicar para alcanzarlos. Para el positivismo jurídico, por otro

²⁰ pág. 104

lado, cualquier medio (también violento) está justificado en cuanto se aplique para hacer valer una ley vigente, cuya legitimidad le viene dada por su existencia histórica de facto. “El derecho natural aspira a ‘justificar’ los medios por la justicia de los fines; el derecho positivo aspira a ‘garantizar’ la justicia de los fines por la justificación de los medios”²¹. En cualquiera de los dos casos, la violencia queda identificada como un medio para la realización de fines de la justicia que, por principio, se conciben a sí mismos como ajenos a la violencia misma. Puede que lo sean, pero lo cierto es que –precisamente por eso- es intrínseco al Derecho²², que aplica la violencia como medio, el monopolizarla frente a los individuos. No lo hace sólo, observa Benjamin²³, porque la violencia en manos de los individuos ponga en peligro los fines de un orden jurídico y quizá con ello, como se dice a veces, la convivencia; la monopoliza, “no con la intención de preservar los fines del derecho, sino para preservar al Derecho mismo”: la violencia, cuando no está en manos del derecho vigente en cada momento, amenaza a éste, no por los fines propios a los que pueda aspirar, sino por su mera existencia fuera del derecho mismo.”²⁴ Si hay violencia fuera de la ley, ésta última deja de serlo, termina por perder su crédito y, con él, lo que Montaigne llamaba, “su fundamento místico”²⁵. En cierto modo, parece sugerir Benjamin, la violencia opera como el fundamento del fundamento místico de la ley, y eso es lo que intuye el Derecho –cuyos fines son, por definición, no-violentos- cuando se apropia la violencia monopolizándola. Huelga decir que, al hacer esta afirmación, Benjamin no está identificando la ley con la fuerza, ni se está adhiriendo a ninguna filosofía política que, al estilo de Calicles, defina el derecho y la justicia como la ley del más fuerte²⁶. La ley no puede ser sin violencia (pues es la violencia quien la funda y la conserva), pero la performatividad de la ley –por la cual ésta, además, como veremos luego, es generalizable- significa precisamente la exclusión de toda violencia no legal en todo el universo al que ella se aplica: la ley exige obediencia porque es la ley, no por la fuerza de policía que tenga detrás. Es más, como el mismo Benjamin hace notar²⁷, el recurso excesivo a la fuerza de policía deteriora el poder vinculante de la ley, y la hace más débil. De ahí la debilidad de la

²¹ pág. 105

²² Al menos al derecho europeo, que es el único que piensa Benjamin

²³ pág. 108

²⁴ De ahí, añade Benjamin, la admiración popular por los criminales, por muy horribles que sean sus actos: se admira la violencia fuera del derecho.

²⁵ “Las leyes mantienen su crédito, no porque sean justas, sino porque son leyes. Ese es el fundamento místico de su autoridad, no tienen otro. [...] El que las obedece porque son justas no las obedece justamente por lo que debe obedecerlas.” En MONTAIGNE, M.: *Ensayos*, III, Madrid, Cátedra, 1987, pág. 346. De aquí parte, como es sabido, la lectura de Derrida en “Fuerza de ley”, para la que esta parte del ensayo quiere ser algo más que un comentario.

²⁶ Lectura, ésta, por lo demás, no ausente en la recepción de Benjamin. Cf. Carl Schmitt.

²⁷ Siguiendo en ello, por lo demás, a todos los críticos de la tiranía, de Séneca a Spinoza.

tiranía a que nos referíamos con Montesquieu más arriba. En un inicio, la ley es puesta por un acto fundacional de violencia, recuerda Benjamin: por eso la violencia es, en primer lugar, *rechtsetzend*: pone (insituye) el Derecho²⁸; pero, precisamente, una vez puesta, y presuponiendo el consentimiento a la ley en cuanto ley, la ley requiere la retirada de la violencia, que, a partir de entonces, sólo ha de aplicarse, de modo a ser posible excepcional, para conservar la ley puesta: la violencia es, entonces, conservadora de la ley, *rechtserhaltend*. El problema es que la conservación violenta del derecho trabaja en contra del derecho mismo, y por ello, en contra de la violencia primera que había puesto el derecho, de modo que, al cabo, toda violencia sucumbe a sí misma, pues al conservar aquello que pone, su ley, se tiene que debilitar –en tanto que ya sólo conserva, y deja de poner: deja, también, de tener fuerza para oponerse a otras violencias que pongan (otras *setzende Gewalten*). -La máxima debilidad del Derecho llega cuando, como ocurría, según Benjamin, en el parlamentarismo de los años de Weimar, éste llega a olvidar su propio origen violento²⁹. En todo caso, la conservación del derecho, repite Benjamin, aunque no puede sino apelar a la violencia, no puede tampoco actuar sin corromper el carácter fundacional, tético, de la violencia, por el que ésta pone el derecho, y acaba inevitablemente por debilitarse a sí misma y dar paso a una nueva y violenta fundación: el acto por el que se pone un nuevo Derecho. Hay un “toma y daca dialéctico en las configuraciones de la violencia como *rechtsetzend* y *rechtserhaltend*. [...] cuya ley de oscilación se basa en que toda violencia *rechtserhaltend*, a la larga, al reprimir las violencias hostiles contrarias a ella, debilita indirectamente a la *rechtsetzende* que está representada en ella.”³⁰ Esto hace que, en realidad, toda la historia humana pueda describirse como un círculo de violencias que “ponen el derecho”, pero luego se debilitan por su propia conservación violenta y caen a manos de un nuevo derecho fundante. Toda violencia que no sea *rechtserhaltend* y aparezca como exterior a la ley amenaza con ser, de nuevo, *rechtsetzend*, y sustituir a la ley vigente. De hecho, toda la historia política es, para Benjamin, un ciclo de momentos de *posición* del derecho (*Rechtsetzung*), y de caída del derecho puesto para la emergencia de otro derecho nuevo – distinto, pero en el mismo ciclo y en la misma dinámica de medios y fines. “La crítica de la

²⁸ La traducción habitual de estos pasajes ha venido diciendo “funda el derecho”. Por razones que veremos a lo largo de estas reflexiones, es muy importante atenerse aquí a una traducción literal: se trata de un poner la ley. La propia etimología de *Gesetz* en alemán remite al “poner” y a lo “puesto”. Como por lo demás, también la *lex* latina.

²⁹ Por inquietante que pueda sonar esta afirmación de Benjamin, y de hecho lo es, tanto más cuanto que le granjeó la simpatía de un Carl Schmitt, no puede deducirse de ella, sin más, una descalificación global de la democracia representativa. Su afirmación se circunscribe a un episodio histórico muy concreto. Por otro lado, como ha mostrado ya un número suficiente de estudios, la simpatía de Schmitt estaba basada en un malentendido por parte de éste. (Agamben, *Estado de excepción*, Valencia, Pre-textos, 2004)

³⁰ BENJAMIN, W.: «Zur Kritik der Gewalt», en *Sprache und Geschichte*, Stuttgart, Reklam, 1992, págs. 104-131. pág. 130

violencia es la filosofía de su historia”³¹, concluye él, y esa historia es un ciclo violento de poner y derribar. Un ciclo ininterrumpido, a no ser que...

2.3. ... a no ser que pudiera pensarse una violencia ajena a la mecánica de medios y fines, extraña la dialéctica de poner y derribar, una violencia que no tuviera fin(es), que fuera sólo medio, puro medio, no sujeto a un fin. Una violencia pura. Una violencia que no pusiera la ley, que no *pusiera*. Y esta habría de ser una violencia que, más bien, *depusiera*. Sólo entonces, por “la deposición o destitución (*Entsetzung*) del derecho junto con todas las violencias de las que éste depende, como ellas de él, también, pues, por la destitución de la violencia estatal” se inaugura una “nueva época histórica” capaz de romper ese “círculo sometido al conjuro de las formas míticas del derecho”³². En las tumultuosas perspectivas de 1921, y dadas sus simpatías por el anarquismo, de las que nunca renegó, Benjamin cifraba esa ruptura histórica en una revolución proletaria que subvirtiera todas las formas de gobierno y aniquilase el poder estatal por medio de una huelga general. Esta violencia revolucionaria sería “la más alta manifestación de una violencia pura”, una violencia “no instrumental” y, en última instancia, “no violenta”. La densidad del texto de Benjamin no permite una interpretación unívoca ni unilateral de lo que signifique esa “violencia pura”. Cualquiera de ellas lleva aparejada una connotación inquietante.³³ La simpatía explícita hacia las formas anarquistas de actuación política, con la poderosa referencia de Georges Sorel, va aquí de la mano con declaraciones sobre el sentido de la violencia y de la ley que merecieron, como es sabido, la felicitación explícita de Carl Schmitt. Tampoco tranquiliza a ninguna interpretación el que la violencia pura reciba epítetos como “ilimitada”, “expiadora” (*entsühnend*), “contundente” (*schlagend*), “letal sin sangre” y “divina” –frente a la violencia “mítica” y sanguinaria del derecho. Sin negar esa inquietud, parece preciso, antes de abordar cualquier interpretación posible (trabajo que no emprenderemos aquí) explorar primero las potencialidades de la “pura mediatez” que Benjamin define “fuera de la esfera de una política de medios y fines”, en una política de “medios puros” en la que esta violencia pura, no al servicio de un fin, se encontraría.

³¹ BENJAMIN, W.: «Zur Kritik der Gewalt», loc. cit.. ib.

³² Ib.

³³ Basta leer el texto de Derrida, “Nombre de pila de Benjamin” para apercibirse de la enorme inquietud que este escrito provoca, incluso en un lector apasionado.

2.4. El ejemplo más visible de violencia pura, de puro medio, en el texto de Benjamin es el de la huelga general proletaria.³⁴ Siguiendo a Sorel, Benjamin distingue entre esta huelga y cualquier tipo de huelga obrera realizada con un objetivo –un fin- concreto: las que se hacen para forzar un aumento de sueldo, un cambio que la organización del trabajo, etc. Paradójicamente, observa Benjamin, el Estado autoriza estas últimas, a pesar de que no dejan de ser un chantaje para imponer ciertos fines, con lo que ya llevan intrínsecamente una violencia “no pura” en sí, y a pesar de que, en su curso, los trabajadores ejercen a menudo la violencia (una violencia *rechtsetzend*) contra los propios agentes del Estado. Pero, por así decirlo, el Estado sabe que esas violencias localizadas pueden resolverse en una negociación que él no deja de amparar, y que al permitirles evita el recurso a una violencia superior que pudiera relevarlo como Estado. De ahí que, para Benjamin y Sorel, el error que cometen los reformistas (y los socialdemócratas en general) consiste en recurrir a estas huelgas menores, de las que esperan que produzcan mejoras paulatinas y localizadas en el conjunto de la sociedad. En cambio, -siguiendo con la paradoja- el Estado no admite, por principio, la huelga general, entendida como la cesación completa de todas las actividades, y la considera una violencia suprema: el derecho de huelga, dice el Estado, no debía entenderse así. En cierto modo, el Estado no se equivoca, a pesar de que esa huelga, tal como la conciben Benjamin y Sorel, consistiendo en la paralización de todo trabajo, en la *interrupción* de toda la actividad productiva por parte de todos los trabajadores, sería más un *no-actuar* que otra cosa. Pues es esa huelga la que, precisamente al sustraerse a la violencia, pone al descubierto la naturaleza violenta del Estado y el carácter fundante de toda violencia. En la descripción de Sorel, dicha huelga general no plantea ninguna reivindicación concreta, no se realiza con ningún programa ni ningún proyecto: en cuanto lo tuviese se desvirtuaría y se convertiría en medio para alcanzar un fin. Benjamin se remite a Sorel, y Sorel a un profesor Brentano de Munich³⁵, el cual menciona una carta de Marx, en 1869, a su amigo Besley, reprendiéndole por haber esbozado en un bosquejo el programa de cómo sería la sociedad socialista. “Quien formula un programa para el porvenir es un reaccionario”. La revolución –de acuerdo con esta versión no muy popular, pero no necesariamente antiortodoxa del marxismo (piénsese que Marx, a diferencia de los socialistas llamados utópicos, rehusó siempre ha hacer proyecciones para el futuro)- no se hace con ningún objetivo, precisamente para eludir entrar en la mecánica de medios y fines.

³⁴ No es el único, y lo que a veces pasa desapercibido es que, en el texto de Benjamin, dicha huelga general se presenta porque tiene una estructura análoga al amor, el afecto, la diplomacia o el lenguaje, y se analiza después de estos.

³⁵ Sorel, *Reflexiones sobre la violencia*, Madrid, Alianza, 1979, pág. 197. La carta de Marx en cuestión no se halla publicada en la MEW.

Esto es lo que distingue, según Sorel y Benjamin, a la huelga general proletaria de la huelga general política, la cual exteriormente puede transcurrir, al menos al comienzo, de manera muy parecida –son inúmeros los ejemplos de gobiernos derribados por la huelga general de una población descontenta-, pero está encaminada, realmente, hacia un fortalecimiento de la autoridad estatal al relevarla. Por ello, la huelga general política no deja de ser una violencia *que pone* el derecho, un nuevo derecho. Se mantiene así del ciclo histórico antes indicado. En cambio, la huelga general proletaria, que no tiene más fin que “la aniquilación del poder estatal” (esto es, de la dinámica política de medios y fines), que no pretende “reanudar el trabajo después de ciertas concesiones externas y de algunas modificaciones de las condiciones laborales”, que renuncia por eso, como hace todo marxista soreliano, a cualquier programa o utopía, esa huelga sería la clase de violencia no violenta que Benjamin está buscando: sería “medio puro”³⁶. La *interrupción* que realiza el no-actuar de la huelga general no conduce a nada, no puede pretender nada, no puede describir nada de lo que sería una vez que hubiera tenido éxito, pues, en cuanto lo hiciera, se habría encadenado por sí misma a una serie de medios y fines y resultaría ser, más que una interrupción, un eslabón, o una reacción: sería reaccionaria, no un medio puro. Por eso, la pregunta que ha turbado tantas veces a los revolucionarios y sus críticos: “¿qué harán los humanos en una sociedad libre?” ha de quedar necesariamente sin respuesta, o conformarse con la tautología que Marcuse decía haber oído de una activista negra: “Por primera vez en nuestra vida, seremos libres de pensar lo que debemos hacer”.³⁷ El momento de la interrupción no puede querer conducir a nada, y toda intención de conducir a algo corrompería por sí misma la interrupción. En una clave amorosa—una clave en principio muy distante, pero que obedece exactamente a la misma estructura- Kierkegaard lo presentaba así: “No hay nada menos erótico que una conversación sobre el futuro”³⁸: nada estropea tanto el amor, aunque no pueda dejar de acompañarlo, como el cálculo sobre los productos, los planes para el futuro, que haga uno de los amantes, si no los dos: matrimonio, casa, rentas, etc. Se inserta así el momento del amor en la cadena de la vida cotidiana, y se desvirtúa su carácter milagroso, la interrupción y promesa que él significa. El amor –Benjamin lo ha insinuado, pero merecería un estudio aparte- también debe ser un

³⁶ *Zur Kritik der Gewalt*, loc. cit. pág. 120 Estas observaciones, por cierto, deberían bastar para sospechar de muchas habituales asimilaciones de la filosofía de la historia de Benjamin a un pensamiento utópico.

³⁷ [...] la pregunta que turba la mente de tantos hombres de buena voluntad: ¿qué deberán hacer los humanos en una sociedad libre? La respuesta pertinente la dio una joven negra: pro primera vez en nuestra vida, seremos libres de pensar lo que debemos hacer”. Marcuse, *Ensayo sobre la liberación*, Buenos Aires, ed. Gutiérrez, pág. 99. Es decir, sólo después del triunfo de la revolución se podrá saber, ya en otras condiciones completamente distintas, cómo será la vida después de la revolución. Por eso hablaba Marx de una nueva época histórica, del comienzo de la historia de la humanidad.

³⁸ *Tagebuch eines Verführers*, Múnich, dtv, 1963, pág. 47.

medio puro. Igualmente lo es la huelga general que él describe, cuya interrupción de la cadena medios-fines sólo tiene lugar por la resolución (*Entschluss*) de no retomar el trabajo hasta que no se de un vuelco (*Umsturz*) tal que cambie del todo todas las condiciones, y ese vuelvo, concluye Benjamin –obsérvese de nuevo la analogía con la experiencia amorosa-, “este tipo de huelga no tanto lo propicia (*veranlasst*) [lo cual significaría que tiene un fin para el que es medio] cuanto lo consuma, lo lleva a cabo (*vollzieht*)”³⁹. La nueva época histórica, que Benjamin denomina de la anarquía, no viene *después* en el tiempo, propiciada por la revolución –como creen los utopistas del progreso y temen los reaccionarios-; sino que es la revolución misma, se haya consumada en ella, en la interrupción: en el acto de la interrupción que no actúa.

2.5. Por supuesto, esta huelga general en estado puro –como el amor que no haga planes-, no llega nunca a tener efectivamente lugar. Sorel, quien no deja de hacer apologías de otras violencias más impuras, piensa que éstas –barricadas, atentados, piquetes, agresiones- son inevitables, y no necesariamente indeseables, en cualquier rebelión obrera, por lo que la idea de huelga general funciona para el revolucionario como un mito (que, en todo caso, sugiere, “quedará anticuado con todo lo que venga después”⁴⁰). Y Benjamin se cuida de afirmar, al final de su ensayo, que la “violencia divina” nunca puede llegar a aparecer del todo como tal. Pues sólo la violencia mítica puede reconocerse con certeza. La divina, en cambio, no, “a no ser por sus incomparables efectos (*es sei denn in seinen unvergleichlichen Wirkungen*), porque la fuerza expiadora de la violencia no aparece a la vista de los hombres.”⁴¹ Es decir, no se da una violencia pura alternativa a la violencia mítica, estatal, y separada de ella. Tampoco es algo que alguien, o un grupo, pueda producir según una determinada intención, sino que, “no siempre es posible, ni tiene para los hombres la misma urgencia el decidir si ha habido efectivamente violencia pura en un caso determinado.” En todo caso, Benjamin es explícito al asociar la violencia mítica o estatal al Derecho y la violencia divina a la justicia; al hacerlo, intuye que, tal como lo dirá expresamente Derrida pensando en el ensayo de Benjamin, el Derecho no es ni puede ser la justicia, pero tampoco puede haber justicia fuera del Derecho.⁴²

No se puede localizar sin más, en efecto, una realización efectiva de esa violencia pura: una huelga general, por ejemplo, en estado puro sólo se da inextricablemente

³⁹ BENJAMIN, W.: «Zur Kritik der Gewalt», loc. cit. pág. 121

⁴⁰ SOREL, G.: *Reflexiones sobre la violencia*, Madrid, Alianza Editorial 2005, pág. 200

⁴¹ BENJAMIN, W.: «Zur Kritik der Gewalt», loc. cit. pág. 131

⁴² Hoy lo diríamos así: el intento de hacer coincidir el derecho con la justicia conduce al Terror; el de hacer justicia al margen del Derecho conduce al terrorismo.

entrelazada con aquello que quiere de-poner, a lo que pudiera ser alternativa. Pero lo interesante para nosotros no es si tal caso se ha dado o se podrá dar, sino ese momento de *detención*, o de retención, de *interrupción*, que según Benjamin reside en la estructura de la mediatez pura y la desconecta de los fines, le permite hacer la búsqueda “distinción en las esfera de los medios mismos, sin considerar los fines a los que sirven”, distinción que se había propuesto al comienzo del ensayo⁴³. En el otro ejemplo de mediatez pura que él da, - el que toma en su ensayo, como modelo, al ejemplo de la huelga general-, ese momento de detención no se hace tan explícito, aunque lo constituye del modo más decisivo: se trata del lenguaje.

2.6. Pues los medios puros que apenas encuentra Benjamin en la esfera pública, y que le hacen reivindicar una “política de medios puros”, se dan casi con naturalidad, sin embargo, dice, en el ámbito de las relaciones particulares. “Se encuentra un acuerdo no violento en todas partes en que la cultura del corazón le entrega a los hombres los medios puros de llegar a un convenio. Pues a los medios, legales o ilegales de todo tipo, que son violencia, en su conjunto y por separado, se les puede oponer, como medios puros, los no violentos.”⁴⁴ Subjetivamente, esos medios requieren, dice Benjamin con cierta distancia, de la cordialidad, del afecto, el amor a la paz, la confianza “y lo que se quiera añadir”. Objetivamente, su ley es que tales medios puros están sometidos a la ley (en cuya poderosa o violenta [*gewaltige*] dimensión Benjamin afirma no querer entrar) de que los medios puros no son soluciones inmediatas, sino mediatas. Requieren siempre la técnica de la persuasión, la cual, por principio, excluye la violencia. Hay una esfera del convenio (*Übereinkunft*) humano que es totalmente inaccesible a la violencia, la esfera del entendimiento propiamente dicha: y es el lenguaje. El entendimiento entre personas particulares acerca de cosas, que tiene lugar por medio de palabras, es intrínsecamente no violento, y el diálogo no obedece a una mecánica de medios y fines.

De esta caracterización de Benjamin no se deduce, ni tampoco lo hace él, que la práctica del lenguaje no sea violenta. En primer lugar, diríamos, porque, de hecho, el derecho que pone o conserva la violencia mítica no existe nunca sin lenguaje, y toda violencia empleada como medio, incluso cuando ha olvidado su propio fin, requiere del lenguaje para su eficacia. Una pistola en la sien, por ejemplo, dice lo que dice y obra lo que obra porque hay un lenguaje en el que aloja su significado. Pero el lenguaje no sólo aloja la violencia, sino que es violento él mismo. Pues, en segundo lugar, el lenguaje puede intervenir en el mundo y modificarlo con mucha más eficacia y rapidez que una pistola:

⁴³ *Zur Kritik...*, pág. 104

⁴⁴ *ib.* Pág. 118

pronunciar ciertas palabras en determinadas circunstancias hace realmente cosas, cambia de hecho el mundo, mientras que la pistola en la sien, o incluso el disparo, no consiguen nada más que provocar, motivar, causar el cambio, que sólo el lenguaje certifica. Es decir: incluso siendo no violento –en la medida en que no requiere de un instrumento, en la medida en que no se aplica sobre una materia-, el lenguaje puede forzar a la realidad, tanto más cuando le da expresión a la Ley. A esa capacidad que tiene el lenguaje para intervenir en la realidad, crearla y modificarla se la ha llamado, desde Austin, su carácter performativo; y Derrida ha hecho ver que esa performatividad del lenguaje es justamente lo que, con todos los problemas que Derrida señala y que no están ausentes en el ensayo de Benjamin (indecidibilidad, etc.) le da su fuerza a la ley: La *fuertza de ley* consiste en la performatividad de la sentencia pronunciada como ley.⁴⁵

El lenguaje es performativo, y por eso es violento; en el idioma de Benjamin, míticamente violento: la performación se da sometida a la dialéctica cíclica de actos performativos de posición y caída. Pero el lenguaje no es sólo performativo, o su performatividad no se da por sí misma. Si hay una mediatez pura del lenguaje (y de su posible violencia) se ha de encontrar fuera de esa dialéctica de lo performativo. Benjamin lo había expresado ya unos años antes del texto sobre la violencia, en su ensayo “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres” (1916), un escrito que sugiere leer “Para una crítica de la violencia” como su complemento político⁴⁶. El lenguaje puro se contrapone allí a lo que Benjamin llama la concepción burguesa del lenguaje, para la que “palabra es un medio para la comunicación, el asunto su objeto [que ella designa], y el ser humano su destinatario”⁴⁷: esto es, lo que hoy llamaríamos la concepción instrumental del lenguaje, en la que el lenguaje es un *medio* de comunicación, establecido por convención entre los hombres, con el *fin* de transmitirse un contenido. Sin duda, es también así, cada vez que se habla y se dice algo. Pero hay, además, un lenguaje *puro* sobre el que el lenguaje-instrumento se adhiere, en cierto modo parasitándolo; y este lenguaje puro comunica de otra manera y, en todo caso, no comunica contenido alguno. Pues “no hay un contenido del lenguaje: en tanto que comunicación (*Mitteilung*), el lenguaje no comunica otra cosa que su comunicabilidad”⁴⁸, y eso es, ciertamente, lo esencial del lenguaje, lo que hace de él el alfa y el omega. Lo propio del lenguaje no es su capacidad instrumental para ponerse al

⁴⁵ Derrida, *Fuertza de ley, El fundamento místico de la autoridad*, Madrid, Tecnos, 1997.

⁴⁶ La propuesta es de Hamacher, a cuyas intuiciones seguimos en lo esencial en estas páginas. Vid. Hamacher, *Affirmative, Strike*, en Andrew Benjamin, Peter Osborne (eds.) *Destructions and Experience*, Manchester, Clinamen, 2000, págs. 108-136.

⁴⁷ „Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen“, en *Sprache und Geschichte*, loc. cit., págs.30-49, pág. 34

⁴⁸ ib. Pág. 36

servicio de una trasmisión de contenidos, sino su propia comunicabilidad⁴⁹ por la que la trasmisión de contenidos puede llegar a tener lugar; lo propio del lenguaje es su potencialidad de comunicar y de ser comunicado, que va inscrita en todo acto de habla y que ninguna lengua, ningún conjunto de nombres, logra nunca agotar de modo pleno⁵⁰. Es un medio que sólo media, y por eso puede ser utilizado instrumentalmente como medio al servicio de un fin: aunque él, en su mediación pura, retenga cualquier tipo de contenido, no transmita nada, salvo su propia mediatez. Por eso, aunque se la utilice para una comunicación objetiva, en cada caso “cada lengua se comunica a sí misma, y es, en el sentido más puro, el *médium* de la comunicación”. En esa mediatez sin más, que en realidad es lo más inmediato de toda comunicación espiritual, es donde el lenguaje es más puro, porque se transmite a sí mismo en sí mismo, porque sólo transmite su propio impulso transmisor, porque comunica su propia comunicabilidad, independientemente de cualquier contenido, una comunicación no orientada a nada, sin intención ninguna.

Ahora bien, esa trasmisión de la lengua pura que no transmite, como el acto de la violencia pura que no actúa, se sustrae a la mecánica de medios y fines que articula toda instrumentalidad. Se retiene ante al acto performativo de la comunicación objetiva, y se retiene ante la posición del derecho. En lugar de producir una transformación del mundo, – por la acción de la violenta mítica, por la performación del lenguaje-, en lugar de transformar, carece de forma. No produce una metamorfosis, sino que es amorfa. No pone, ni repone, no instituye ni sustituye, sino que se sustrae a la posición, depone (*entsetzt*), destituye⁵¹. Y si la posición del derecho, que hemos visto sujeta a una dialéctica histórica de posición y reposición violenta del Derecho, ha podido expresarse como un acto performativo, el deponer, la destitución que es propia del medio puro –en la política, en el lenguaje- puede designarse como un “acontecimiento absolutamente imperformativo o aformativo, como depositivo y como *atesis*”⁵². En tanto que no pone, sino que depone, la violencia pura –la de la huelga general en el sentido indicado, la del lenguaje puro- no es performativa; sería, más bien, *aformativa*.

Esta función aformativa de las acciones y de las palabras late en todo acto político ó lingüístico. Las acciones siempre pueden convertirse, o simplemente quedarse, en el no-

⁴⁹ Una comunicabilidad que Benjamin, muy en la línea romántica, extiende a todas las cosas.

⁵⁰ Salvo en Dios, o, en el idioma de Benjamin, en la lengua divina: pero precisamente por eso, la lengua divina debe entenderse como la medialidad de todas las lenguas, y no otra, y Dios no es otra cosa, en Benjamin, que esta medialidad pura. Cf. Hamacher, y de Man

⁵¹ Se ve aquí por qué fundar no es una buena traducción de *setzen*. Pues lo contrario de fundar es desfondar, abismar, lo cual significa algo distinto, y mucho más performativo, que deponer. Pero se trata, como veremos de que es este deponer el que puede fundar la posición, o el que permite que la posición funde.

⁵² Hamacher, pág. 346

hacer sin intención ni proyecto de la huelga general, que interrumpe toda acción; el lenguaje siempre puede quedar reducido a la mera comunicabilidad de sí mismo que, de facto, depone la comunicación -¿no es a eso a lo que llamamos, en el sentido más justo, *silencio*?- Esta posibilidad de interrupción, la inminencia permanente de la cesura que no llega a ocurrir es lo que, en verdad, deja que (pero *no hace* que) las cosas ocurran, acompañándolas tácitamente: deja que acontezcan las performances de la posición de la ley, de la violencia histórica sin estar, sin embargo, sometida a su dictado.

2.7. La violencia pura no sería exactamente, entonces, el estado de excepción tal como lo describe Agamben, el espacio vacío de derecho, vacío esencial al orden jurídico⁵³. Es esencial -porque sin ella, sin la aformatividad que acompaña a la performatividad del Derecho y la consiente, deja que sea- no habría orden jurídico alguno. Es anómica, como también dice Agamben, porque se sustrae a toda posición de un *nomos*. En la medida en que es amorfa e indeterminada, puede, quizá, definirse como zona gris de absoluta indeterminación. Pero no es vacío y, sobre todo, no es directamente la indecisión. No es vacío porque el silencio de la comunicabilidad, la no-acción de la huelga sin programa, la concentración del amor en el momento presente, ciego al futuro, todo eso es más bien el retraerse que abre el espacio para la comunicación, para la posición de la ley, para la vida y la convivencia. Y porque lo abre, puede también interrumpirlo en todo momento. La apertura de un espacio no crea un vacío, sino que da las condiciones para la disposición de los lugares.

3. El juicio y la no-decisión

Quedaría por ver de qué manera la violencia pura, sin fines, que postula Benjamin puede corresponderse con la política igualmente pura, sin medios, que esbozaba Hannah Arendt. “Corresponder” significaría, aquí, que la política nace, se sostiene, en el médium de esa violencia pura; que la violencia pura puede llegar a manifestarse, o anunciarse, en el ejercicio de la política. La correspondencia señalaría un momento posible que se sustrajera a la sujeción mutua de los medios y los fines que, según Benjamin, ha determinado el Derecho mismo, o según Arendt, ahoga la espontaneidad de las acciones humanas y, por ello, de la política.

3.1. Hay, al menos, un punto de contacto sobre el que establecer esa correspondencia. La violencia pura, revolucionaria que describe Benjamin no propiciaba un cambio, sino que “el

⁵³ Agamben, *Estado de excepción*, Valencia, Pre-textos, 2000.

cambio es ella misma al llevarse a cabo”; el momento político de Arendt es también un ejercicio de sí mismo, una espontaneidad que no produce más que lo que ella misma es. Por eso, también, si la violencia pura se retrae en la posibilidad de interrumpir el acto performativo de posición de la ley, pero acompaña tácitamente al acto con la promesa de su interrupción -y ese sería el mesianismo de Benjamin, más que la expectativa de un estado final de la historia-, la política arendtiana, por su parte, la república de consejos, o la asamblea, no es algo que se pueda anticipar de la historia, como su fin o finalidad, sino sólo como el hecho de que unos individuos liberados actúen en concierto, conjuntamente, hecho que puede ocurrir en toda época, y no como resultado de alguna mecánica histórica.⁵⁴ Ambos, la política sin medios y la violencia sin fines, apuntan a la interrupción posible, imposiblemente realizada cada vez.

3.2. El punto de engarce para ambas, sin embargo, se halla muy cerca del corazón de la teoría política de Arendt, y nos devuelve al problema de la decidibilidad o indecidibilidad de los problemas jurídicos. En *Para una crítica de la violencia*, Benjamin realiza una distinción entre lo generalizable (*verallgemeinerungsfähig*) y lo universalmente válido (*allgemeingültig*). Por lo primero opta la violencia jurídica, que tiende a pensar⁵⁵ que los fines justos lo son por ser fines de un derecho justo, *generalizable*, precisamente por justo, se presume, a todos los casos. Se trata, sin embargo, de un “hábito terco”, ignorante de que los fines que deben reconocerse como justos para una situación, lo son para ésa, y no para otra, por semejante que sea. Los fines justos, por ello, en realidad, no son generalizables, sino sólo *universalmente válidos*. Esto es: la justicia se da sólo en singular; tiene validez universal, porque debe ser reconocida universalmente como justicia, pero no es generalizable a todos los casos, ni siquiera a los más cercanos. Antes bien, como es sabido, la generalización de los casos justos puede producir injusticia. La generalizabilidad, que reclama una lógica de subsunción a la ley, una ley dispuesta a abarcar *todos* los casos, describiría, según Benjamin, el funcionamiento efectivo del Derecho, y con él, de la mecánica de medios y fines: la aplicación violenta de medios a casos particulares, justificada esa aplicación por la justicia de unos fines generales. Dicha aplicación es, en última instancia, extraña a la razón⁵⁶ y, por

⁵⁴ Wellmer, *Ethik und Dialog*, Fráncfort, Suhrkamp, 1986, pág. 189: “Lo que une a ambos es una tradición revolucionaria que ambos invocan: la de una ruptura, intentada una y otra vez, fracasada una y otra vez, una ruptura radical democrática con las estructura de dominio y los contextos de alineación de las sociedades europeas de masas modernas”

⁵⁵ BENJAMIN, W.: „Zur Kritik der Gewalt“, en loc. cit. pág. 123

⁵⁶ En el vocabulario de Benjamin, de nuevo: “Pues que sobre la justificación de los medios y la justicia de los fines nunca decide la razón, sino la violencia del destino (*schicksalhafte Gewalt*) sobre aquellos, y sobre estos, Dios” (pág. 123)

ello, indecidible. Se trata de un viejo problema de la jurisprudencia, sobre el que han tensado la cuerda Derrida y Agamben en los últimos años: no hay ningún criterio racional sobre el enlace entre la ley general y los casos particulares, entre ambos media un abismo que hace indecidible racionalmente la aplicación y que obliga a un salto –o un estado de excepción respecto a la ley misma- cada vez que la ley se aplica.⁵⁷ La violencia impura, el medio sujeto al fin, no es más que la pértiga para dar el salto, la percha que fuerza al caso particular bajo la ley general, desatendiéndolo en su singularidad. Ciertamente, esta tensión, tal como la describimos aquí, no deja de ser muy unilateral, pues hay toda una teoría hermenéutica del juicio que trata de mediar en ese abismo y esa indecisión. Pero aquí no abordaremos esa teoría, y nos limitaremos a ensayar el modo en que la violencia pura de Benjamin se liga a la validez universal de la justicia singular y consigue, así, “arrojar luz sobre la indecidibilidad última de los problemas jurídicos”.

3.3. Es más que improbable que, al hacer su distinción, Benjamin no tuviera en mente la que Kant establecía entre Juicio determinante y Juicio reflexionante. La generalizabilidad, que procede mecánicamente, subsumiendo el caso particular bajo una ley general ya dada, corresponde al Juicio determinante. Pero sólo sobre el Juicio reflexionante, que debe encontrar lo universal cuando sólo lo particular está dado⁵⁸, puede establecerse la validez universal de un caso singular justo. No es que Kant pretendiera encontrar la justicia por el juicio reflexionante; pero sí que Benjamin sólo podría hablar de validez universal como forma de la justicia, esto es, en tanto que la validez universal es la forma por la que un singular se comunica a una universalidad sin dejar de ser el mismo insuperablemente singular, en virtud de un juicio reflexionante. En la medida en que la validez universal sea propia de los medios puros –y esto es algo que Benjamin sólo esboza, pero no llega a presentar del todo-, la mediatez pura que hemos venido describiendo tendría lugar en el juicio reflexionante de Kant. Por otro lado, la capacidad de juicio reflexionante es, para Arendt, la facultad política por antonomasia⁵⁹. En la ausencia de reglas generales que caracteriza el espacio público y plural de la política –y por tanto, en ausencia de toda generalizabilidad posible-, sólo por el juicio reflexionante es posible comunicarse universalmente entre particulares a propósito de asuntos particulares; sólo la capacidad de juicio reflexionante permite a cada agente pensar o imaginar el lugar de los otros particulares; alcanzar una perspectiva general sin tener que apoyarse en unas reglas

⁵⁷ Me refiero de *Fuerza de ley y a Estado de excepción*.

⁵⁸ Entre otros, *KU A XXIV, B XXVI*.

⁵⁹ Véase, entre otros, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed. R. Beiner, Narcourt, Nueva York, 1982.

generales. Dicho de otro modo: el ciudadano político, el ciudadano de mentalidad extensa que Arendt imagina con Kant, es aquél que no generaliza, pero puede reconocer una validez universal: también, por ello, es aquél que puede asentir a la justicia.

Todo ello está lejos de implicar una equiparación funcional entre la violencia pura de Benjamin, el juicio político arendtiano y el juicio reflexionante kantiano en el que el último se basa. Pero sí invita a buscar una hilo común a los tres que engazaría la política sin medios y la violencia sin fines justo en el momento del juicio político y de la decidibilidad.

3.4. Sería tentador pensar ese engarce del modo siguiente: la correspondencia entre política sin medios y violencia sin fines consiste en que el juicio propone para la política sin medios el medio de la violencia sin fines; y para la violencia sin fines, el fin de la política sin medios. Pero no de tal manera que el fin obtenga su medio y el medio su fin, sino que sólo en la tensión del juicio reflexionante, el juicio que reconoce universalmente un singular en ausencia de reglas universales, el medio sin fin puede situarse frente a un fin sin medio, sin conectarse entre ellos, como en una relación especular a un paso de la identificación. La política sin medios se llevaría a cabo respecto de medios sin fines: la asamblea política arendtiana reflejaría la huelga realmente general de Benjamin y Sorel. Pero este juego en el vacío es justamente lo que no tiene lugar, ni siquiera como ficción, mientras haya humanos en juego.

3.5. Pues se trata, en efecto, de las acciones humanas, desatadas entre los medios y los fines, sujetas, sin embargo, a la vez, al Derecho y a la decisión en función del Derecho. La decisión es irracional, un salto en el vacío, afirman Derrida o Agamben, y confirman a Schmitt mientras intentan refutarlo. El medio puro benjaminiano señala, sin embargo, un instante de detención antes del instante del salto: una interrupción que desactiva los fines y sitúa la justicia en la retirada antes del paso a la acción. Esa retirada que no decide cuando todo parece mecánicamente decidible, que no pasa, por ello, a la generalización sino que se sostiene, se retiene en la validez universal de una singularidad es, por paradójico que parezca, el momento del juicio. El juicio (el juicio reflexionante, que es el juicio propiamente dicho) no decide. No en vano, Kant lo asociaba a la posición del espectador: la posición del que contempla sin pasar a la acción –y que acompaña toda acción. No se trata de entender la retención como un lapso de tiempo “previo a”, una parada anterior al salto de la decisión que vendrá luego –aunque toda deliberación, como pausa previa a la

acción, es posible sólo en virtud de la retención previa-. La retención, ciertamente, no puede prolongarse; cuando lo hace se convierte en indecisión o vacilación estéril, debilidad, en lugar de violencia pura. Más bien la retención de esta no-decisión tiene lugar a la vez que la acción que la sobrepasa en la decisión tomada. No puede no haber esa decisión: la mecánica reinstaurada de los medios y los fines lo impone. Pero, cuando se decide, ya todo está juzgado previamente, de antemano, en la retención de la no-decisión previa, en la violencia pura que se había liberado de los fines. No se trataría, entonces, de la indecidibilidad del derecho, sino de la no-decisión ante el Derecho –de la que la huelga general que lo depone es una instancia. En general, el poder no tomar posición ante la obligación ineludible de decidir. Ante el Derecho, antes del Derecho: en el consentimiento que asiente, aformativamente –desde la posibilidad permanente del disenso, de la interrupción- a la acción política, y así la da inicio. Si esa contención fuera, a la vez, el momento político arendtiano, el momento en que la mentalidad ampliada, precisamente por su capacidad de juicio, adopta una perspectiva general y puede romper con el curso de la naturaleza para dar su consentimiento a lo que en la comunidad se haga, la lectura conjunta de Benjamin y Arendt que buscaba este texto habría concluido un primer ciclo.

BIBLIOGRAFÍA:

- AGAMBEN, G.: *Estado de excepción*. Pre-textos, Valencia, 2000.
- ARENDT, H.: *On violence*. Harcourt Brace, Nueva York, 1969 (Hay traducción, de Guillermo Solana, en Alianza Editorial).
- ARENDT, H.: *Human Condition*. Chicago, Chicago UP, 1958.
- ARENDT, H.: *The Life of the Mind*. Harcourt, New York.
- BEINER, R. (ed.): *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Narcourt, Nueva York, 1982 (tr.d en Barcelona, Paidós, 2003).
- BENJAMIN, W.: *Ubre die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, en *Sprache und Geschichte*.
- BENJAMIN, W.: “Zur Kritik der Gewalt”, en *Sprache und Geschichte*, Stuttgart, Reklam, 1992, págs. 104-131.
- DERRIDA, J.: *Fuerza de ley.,El fundamento místico de la autoridad*, Madrid,Tecnos, 1997.
- HAMACHER, *Affirmative, Strike*, en Andrew Benjamin, Meter Osborne (eds.) *Destructions and Experience*, Manchester, Clinamen, 2000, págs. 108-136.
- MARCUSE, H.: *Ensayo sobre la liberación*, Buenos Aires, Ed. Gutiérrez, 1969.
- MONTAIGNE, M.: *Ensayos*, III. Cátedra, Madrid, 1987.
- SOREL, G.: *Reflexiones sobre la violencia*. Alianza, Madrid, 1979.
- WELLMER, A.: *Ethik und Dialogk*. Suhrkamp, Fráncfort, 1986.