

Una historia de violencia. Notas sobre democracia, terror y teología política

Eduardo Maura Zorita*

Es conocido el giro que las políticas de la violencia en nuestros días han efectuado, abandonando la figura del partisano que, desde la oscuridad y a sabiendas de su inferioridad técnica y numérica, atacaba a la potencia militar en secreto y sin reconocimiento. Hoy, el agresor prefiere las grandes multitudes o audiencias, si se quiere, e incluso ellas se han convertido en un objetivo más. Los teatros de la violencia de Yugoslavia o Irak han supuesto la apertura de un nuevo espacio de violencia de masas. A propósito del once de septiembre, entendido como punto álgido de esta teatralización de la violencia, Sigrid Weigel inaugura la línea de argumentación de estas páginas: «The bloody acts of public violence, staged by preference in densely populated areas, the presentation of the victims and their dismembered bodies, the dramatization of the suicide attackers as martyrs, and the ritual display of the wounded and dead of military revenge attacks, borne through the streets by the combatants, all contribute to the impression that on the present political stage, the theatre of the baroque has taken over the direction. In a reversal of Walter Benjamin's observation of the "radical adaptation of the theatrical to the historical scene" in the seventeenth century (Benjamin 1977, 64; translation modified), at a time when the name "tragic drama" (Trauerspiel) came to apply equally to both the historical events and the dramatic form (Benjamin 1977, 63), it seems that today politics is adapting to the media-fed craving for theatrical images»¹. La

* Eduardo Maura Zorita es licenciado en Filosofía y Sociología por la Universidad de Deusto (Bilbao). Actualmente realiza su tesis doctoral en la Universidad Complutense de Madrid con una ayuda predoctoral del Gobierno Vasco. Su línea de investigación comprende diversas vertientes de la obra de Walter Benjamin y Th. W. Adorno: filosofía de la historia, filosofía política, hermenéutica, etc.

1 S. WEIGEL: «The Martyr and the Sovereign. Scenes from a Contemporary Tragic Drama, Read through Walter Benjamin and Carl Schmitt»; in *The New Centennial Review*, vol. 4, no. 3 (Winter 2004), p. 110. En adelante, MS. Cfr. S. WEIGEL, «Der Märtyrer und der Souverän. Szenarien eines modernen Trauerspiels, gelesen mit Walter Benjamin und Carl Schmitt»; in: FRIEDERICKE PANNEWICK (Hg.): *Martyrdom in Literature. Visions of Death and Meaningful*

adaptación de lo teatral al escenario histórico, su comparecencia en la historia como escenario, se ha sustituido paulatinamente por un proceso igualmente sugerente por el cual la política se adapta ahora a las necesidades de las imágenes teatrales. El texto de Benjamin sobre el Barroco posee además, otros elementos fundamentales que lo convierten, de forma fascinante, en una poderosa herramienta de penetración en nuestro tiempo presente. Oriente como escenario y los mandatarios tiránicos que lo habitan parecen estar en sintonía con los motivos literarios del *Trauerspiel*. Además, en el drama barroco se aborda problema de la secularización, si acaso de forma más estimulante que en nuestros días, en tanto que hoy aparece siempre como espectador de los diferentes episodios de violencia, casi siempre vinculados a una u otra confesión de fe. Ya no es que podamos distinguir, a la ingenua manera de Habermas, entre una buena y una mala secularización, sino que la problemática de la secularización se resiste a ser enterrada. El caso de Irak es especialmente representativo a este respecto.

Un dirigente islámico como Saddam Hussein, en un estado netamente islámico, posee sin embargo recursos propios de la modernidad política. Especialmente llamativa es la idea de que no era necesaria en su régimen la unión estrecha de religión y política. Un hecho que, además, ha sido tratado por diversos investigadores musulmanes como algo que, gestionado autocráticamente, podía conducir a un estado tiránico, no precisamente por la unión de ambas sino por la ausencia de dicha unión. En este sentido, en el régimen de Saddam Hussein siempre imperó una idea central del Islam, ahora no ya secularizada sino políticamente articulada, esto es, la idea de que cualquiera que fuera el mandatario, lo era por voluntad divina. Es por ello que, cuando la guerra de Irak se absolutizó en su persona y los soldados americanos empezaron a destruir su imagen en serie y echar abajo sus estatuas, el tirano se convirtió en mártir. El drama moderno tiene en esta inversión del tirano en enemigo absoluto y, posteriormente, en mártir, un nuevo episodio que no ha de ser desdeñado. La transformación de la soberanía en tiranía ha sido tradicionalmente una cuestión compleja y relevante, y si ya lo es en el texto de Benjamin sobre el Barroco, no lo es menos ahora. La idea es la siguiente: toda argumentación en favor del tiranicidio, por ejemplo, Saddam Hussein, requiere una legitimación desde otro orden de significado, léase Naciones Unidas o derecho internacional, y toda intromisión de un orden ajeno en este proceso no es sino una potencial debilitación de la soberanía. Por eso nunca pudo el gobierno americano defender nítidamente la postura del tiranicidio, aunque muchas declaraciones públicas lo sugirieran. Si a los

Suffering in Europe and the Middle East from Antiquity to Modernity (= literaturen im kontext. Arabisch – persisch – türkisch. Vol. 17). Wiesbaden, 2004, pp. 63-73.

ojos americanos, George Bush era un mandatario soberano internacional-imperial y, frente a él, se encontraba Saddam Hussein como tirano, la única manera de mantenerlos en diferentes niveles de legitimidad era recurrir a la violación por parte del segundo del compromiso multilateral mundial —global si se quiere— del tratado de no proliferación de armas nucleares. Con esta argumentación, sin embargo, es obvio que las autoridades americanas recaían en el reconocimiento de la significación del derecho internacional en el ejercicio del estado de excepción, limitando la propia legitimación de su presidente en el ámbito internacional. ¿Qué pueden aportar a esta cuestión Benjamin y su crítica de la violencia²? En primer lugar, la crítica de la violencia es un texto que aspira a mantener la justicia y el derecho en órdenes diferenciados. A este respecto, la estructura del ensayo es clara, dado que Benjamin especifica su tarea desde el primer 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»³. 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 entre fines y medios sitúa el ensayo, ya desde el principio, en la constelación conceptual de Kant —y de su crítica. Benja-

2 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 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?», en J. DERRIDA: *Fuerza de ley*. Madrid: Tecnos, 1997, pp. 17-18.

3 W. BENJAMIN: «Hacia la crítica de la violencia», en *Obra Completa, III/1*. Madrid: Abada, 2007, p. 183. En adelante, OC seguido de volumen y libro.

min 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 su crítica 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 ningún imperativo tenga validez. El imperativo categórico kantiano es despachado desde arriba por funcionarios que no hablan su idioma. 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»⁴. De alguna 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. La crítica de la violencia ha de distinguir, en este sentido, entre violencia que instauro el derecho y violencia que lo mantiene (*rechtsetzende und rechtserhaltende Gewalt*).

4 W. BENJAMIN, OC, II/1, p. 191.

«En tanto que medio, toda violencia es instauradora de derecho o mantenedora de derecho»⁵. Esto supone que, para Benjamin, la violencia en cuanto medio se inscribe más intensamente en la problemática del derecho. La pregunta relevante, llegados a este punto, es: ¿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»⁶.

Volviendo al ensayo político, hemos visto cómo 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 solamente un medio, sino también manifestación objetiva, como la ira cuando se plasma como violencia absurda y carente de fines, como estallido-en-sí. La violencia instauradora de derecho plantea su propia problematicidad en cuanto medio, pues su función es siempre doble: por una lado crea derecho y, por el otro, aspira a aquello que ella misma a ha instaurado como derecho. Llegados a este punto, la manifestación mítica de la violencia, por inmediata, se presenta como violencia jurídica. Benjamin, aquí, plantea ya la pregunta definitoria del ensayo: «la pregunta por la violencia inmediata pura que se vea capaz de poner coto a la violencia mítica»⁷. Esta violencia, como la divina, se opone en todo al mito: si la violencia mítica instaura derecho, 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»⁸. Así, la crítica de Benjamin no va dirigida sólo a aquellas formas políticas que, en su enfrentamiento con el oponente, invocan un orden superior de legitimación, sino también, en líneas generales, a todas las formas políticas que participan del ciclo histórico que determinan la violencia que funda derecho y la violencia que lo mantiene, ciclo que, como hemos visto, finalmente debilita a ambas partes: la preservación del derecho daña las instancias de creación de derecho en tanto que limita la presencia de poderes hostiles o contra-violentos que, a su vez, posibilitan la creación de más y mejor y más novedoso derecho. He aquí el núcleo de la herencia de Carl Schmitt, pero también un

5 Ibid., OC, II/1, p. 193.

6 Ibid., OC, II/1, p. 195.

7 Ibid., OC, II/1, p. 202.

8 Ibid., OC, II/1, p. 203.

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»⁹, 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 corresponda enteramente»¹⁰. 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»¹¹. Lo que Benjamin expresa con esta idea es, precisamente, la lógica de la decadencia histórico natural de la violencia el 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.

A modo de conclusión, me gustaría incidir en los auténticos destinatarios de la crítica de Benjamin en un nivel más aplicado. Por un lado, el texto sirve de arma contra los entramados que combinan y entremezclan alegremente nociones políticas con la idea superior de una violencia o fuerza divina. También se dirige, por supuesto, a la servidumbre de la teología que, no olvidemos, es pequeña y fea y que no está como para dejarse ver, como dice el propio Benjamin en sus tesis sobre el concepto de historia, a fines políticos o legales. En general, Benjamin se expresa contra a la traslación de conceptos teológicos a entornos profanos de significado, particularmente cuando se acerca a escenarios concretos de su confusión. Por ejemplo, la búsqueda de felicidad es en Benjamin correlato de la rítmica de lo mesiánico y esta

9 C. SCHMITT: *Politische Theologie*. Berlín: Duncker und Humblot, 1993, p. 19.

10 W. BENJAMIN, OC, I/2, p. 309.

11 Ibid., OC, II/1, p. 205.

relación sólo puede ser investigada si ambos órdenes han sido previamente separados. Esta estrategia se asemeja a la que el propio Benjamin lleva a cabo cuando analiza la obra *Wahlverwandtschaften* de Goethe. Al igual que en ese ensayo la remitologización de la poesía por el Goethe de Gundolf y el círculo de George servían a una nueva pseudo-religión del arte, en la crítica de la violencia Benjamin se cuida mucho de separar el orden de lo divino, la justicia, recalcando su darse-separado-originariamente de la esfera de la violencia política. Por ello, la violencia divina no puede ser nunca medio de ejecución sagrada. En Benjamin, la vida humana no puede ser equivalente a la vida nuda, cuyo símbolo era ya, en este mismo ensayo, la sangre. Dado que el concepto de justicia procede del orden divino, insisto, la vida humana, en su ansia y pelea por la felicidad, siempre tiene la mirada puesta en la vida que Benjamin llama en su ensayo sobre Goethe una vida más elevada. La sangre de la nuda vida camina paralelamente a la idea por la cual la diferencia entre la criatura y la forma creatural es que la criatura posee derecho a participar en la intención de redimirse. Benjamin se enfrenta con esta idea a partir de la figura heroica del genio creador que, para él, no tiene a su obra por criatura sino por forma. La teoría del arte que Benjamin desarrolla implícitamente en el ensayo sobre Goethe no atribuye, en ningún caso, cualidades mesiánicas a la obra de arte como tal. Realmente sólo el punto de vista artístico puede expresar la esperanza redentora, la cesura, lo inaccesible del lenguaje, pero nunca ha de hacerlo sobre los hombros del autor —aquí Goethe. Sólo, si acaso, sobre los hombros de sus personajes— Eduard, Ottilie y la estrella que, inadvertidamente, sobrevuela a ambos al final de la novela. Lo mismo que el artista no puede dar a luz, por así decirlo, de forma heroica, tampoco puede el político o el mártir de la causa —suicida, partisano, guerrillero— ser sujeto de redención. La subestimación del momento divino —la fidelidad en el matrimonio en Goethe o la violencia incruenta en la política— como ocurre en los sucesos del once de septiembre, en los que el mártir ha sido previamente reducido a vida nuda religiosamente ocupada, da lugar a un retorno de lo mítico-natural. La incapacidad de decidir, el sacrificio como paradigma y el martirio son la respuesta equivocada. La vida sagrada, mítica, vegeta indecisa y privada de derechos, siempre dispuesta a convertirse en arma mortífera si su propia pseudo-divinización lo exige. La duda, finalmente, no es ya si cierto nuevo presidente americano puede hacer algo al respecto, o si sus políticas funcionarán, sino más bien si es capaz, muertos el tirano y el mártir, de dejar de amortizar el enemigo absoluto. En definitiva, si es capaz, él también, de ser emblema e insignia.