

Soberanía y catástrofe
Reflexiones en torno al devenir barroco de la soberanía en Walter Benjamin

Alexis Palomino Navarrete¹
(alexis.palomino17@gmail.com)

Recibido: 20/11/2019

Aceptado: 26/12/2019

DOI: 10.5281/zenodo.3595827

Resumen:

El siguiente ensayo se cuestiona el problema de la soberanía a partir del encuentro entre *Para una crítica de la violencia* y *El origen del drama barroco alemán* del pensador Walter Benjamin. En este encuentro proponemos pensar la noción de soberanía a partir del problema que suscita la noción de violencia divina y su denominación como una violencia soberana. Las preguntas que nos guían a continuación intentarán abrir un espacio donde sea posible comprender de qué manera es viable leer el problema de la soberanía a partir de los análisis que Benjamin realiza sobre el Barroco alemán y la concepción disidente que este movimiento cultural presenta respecto de la tradición teológica cristiana, de la cual se desprende la ya clásica noción de soberanía schmittiana. El Barroco alemán para Benjamin, comprende la soberanía desde el problema de la catástrofe como manifestación de una verdadera excepcionalidad que desborda la norma del Derecho.

Palabras clave: Soberanía – Violencia – Catástrofe – Derecho

Abstract:

The following essay questions the problem of sovereignty from the encounter between for a Critique of violence and The origin of the German baroque drama of the thinker Walter Benjamin. In this meeting we propose to think about the notion of sovereignty based on the problem raised by the notion of divine violence and its denomination as a sovereign violence. The questions that guide us next will try to open a space where it is possible to understand how it is feasible to read the problem of sovereignty from Benjamin's analyzes on the German Baroque and the dissenting conception that this cultural movement presents regarding the Christian theological tradition from which the classic notion of Schmittian sovereignty follows. The German Baroque for Benjamin understands sovereignty from the problem of catastrophe as a manifestation of a true exceptionality that goes beyond the rule of law.

Key words: Sovereignty – Violence – Catastrophes –Rights

¹ Profesor de Filosofía por la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación. Magister en pensamiento contemporáneo; filosofía y política por la Universidad Diego Portales. Actualmente cursa estudios doctorales en la Universidad de California Riverside en EE. UU.

“Sus cálculos depravados captaban la atención del espectador de las ‘acciones principales de tema político’ con tanta mayor fuerza, en la medida en que en tales maquinaciones se apreciaba no solo un gran dominio del funcionamiento de la política, sino también un saber antropológico (e incluso fisiológico) que resultaba apasionante.”
El origen del drama barroco alemán, Walter Benjamin

I.- Primeras aproximaciones al problema

En lo que sigue a estas páginas nos arriesgaremos a pensar diversas formas de comprender el ejercicio de la política desde experiencias que trabajan a contrapelo de los modos tradicionales en que se ha pensado la relación entre los cuerpos y el aparataje del Estado. Una apuesta por abrir espacios de intersección que generalmente parecen clausurados y que habitan en los diversos análisis de pensadores que se dedican al ejercicio de la filosofía y a su inherente dependencia para con lo político. Siguiendo estas líneas proponemos una lectura osada en torno a uno de los conceptos cuya interpretación se ha ido trasladando y variando desde diferentes capas de escritura, cobrando quizá su mayor énfasis en los últimos años. La soberanía -noción que tomará el protagonismo de este escrito- ha sido objeto de disputa en diferentes contextos históricos, causando que muchas veces no termine de quedar claro que es aquello que la soberanía signa. No trataremos en el presente texto de dar una solución ni tampoco una definición única de la soberanía, pues esto sería imposible, más bien de lo que se tratará aquí es de abrir una veta que se suma a un debate que ha tenido un sin número de protagonistas y que en diferentes momentos ha provocado que la soberanía sea interpretada desde veredas antagónicas irreconciliables². Por lo que aquí buscaremos abrir una tercera vereda, que no es ni la síntesis de las anteriores, ni tampoco su contrapartida. Sino que en su singularidad, expone una veta que no había sido hasta

2 Tal es el caso por ejemplo de dos pensadores que de alguna manera hoy podríamos decir son aquellos que representan de mejor manera estas dos corrientes. Por un lado Carl Schmitt, quien encarna el punto más álgido de una tradición del derecho moderno que avista sus primeras luces con Jean Bodin, Thomas Hobbes, Jean-Jacques Rousseau, entre muchos otros. Y por otro lado George Bataille, quien hace galantería de una herencia nietzscheana y marxista, que entrecruza sus caminos con la literatura de Kafka y abre el camino para las concepciones contemporáneas de la soberanía que retomara posteriormente Jacques Derrida. Para más referencias respecto de estas dos tradiciones que piensan el problema de la soberanía véase el texto de Martin Jay titulado *La reafirmación de la soberanía en época de crisis: Carl Schmitt y George Bataille*. En este escrito Jay expone de manera lucida la contra cara que personifica Bataille respecto de Schmitt y las diferencias que existen entre ambas nociones de soberanía para con una cierta tradición de la filosofía. El problema es que aquí Jay omite la importancia de Walter Benjamin quien como veremos en esta páginas provoca una abertura en el concepto de soberanía que es imposible de pasar por alto, ya que está en directa conexión con Schmitt, a la vez que discute indirectamente con Bataille. Provocando de esta manera lo que podríamos llamar como una tercera tradición de pensamiento sobre la soberanía que expone la importancia del barroco alemán y su posterior desarrollo en los principios del pensamiento político moderno.

ese momento tomada en cuenta y que quizá hasta hoy, tampoco ha tenido un despliegue apropiado a la importancia con la que para nosotros se presenta. Nos referimos aquí -como ya el título de este trabajo lo anticipa- al pensamiento de la soberanía que es posible rastrear en Walter Benjamin.

Dos son los textos principales de los que esta investigación se toma: por un lado el ensayo de 1921 titulado *Para una crítica de la violencia*, el cual encarna uno de los más rigurosos y poéticos ensayos de Benjamin respecto del problema de la violencia y su inherente relación con la justicia y el Derecho, y por otro, *El origen del drama barroco alemán*. El primero de estos ensayos ha dado lugar a un sin número de interpretaciones, especialmente ahí donde en el cierre del texto el lector se encuentra con una afirmación a primera vista, ambigua respecto de la relación que Benjamin establece entre las violencias que instauran y conservan el Derecho, y lo que podría ser la posibilidad de pensar una manifestación diferente de la violencia. Una violencia *otra* que ya no responde ni a la conservación ni a la instauración de Derecho, y que más bien se piense como su contraparte en todos los sentidos. A esta violencia Benjamin la denomina de distintas formas, algunas veces dice divina [*göttlichen*], otras revolucionaria [*revolutionäre*], pero su significación más enigmática sin duda se encuentra al cierre del escrito, donde leemos que esta *otra* violencia es una violencia *soberana* [*waltende*]. Esta suerte de afirmación final, polémica sin duda, ha generado muchos comentarios³, y parece quedar sin ser abordada, casi como una suerte de manifiesto final que no es retomado del mismo modo en otros lugares. Es por esto que proponemos aquí volver a pensar esta noción, pero ahora estableciendo un espacio de encuentro con el segundo texto al cual aludíamos al principio, a saber, *El origen del drama barroco alemán*,

3 Hoy es conocida la polémica que provocó el comentario de Jacques Derrida en su conferencia titulada *El nombre de pila de Walter Benjamin*, pronunciada en 1990 en un congreso sobre el problema de la solución final Nazi y los límites de la representación. Aquí Derrida termina con un más que discutido análisis respecto de una posible relación entre este concepto de violencia divina o soberana de Benjamin y lo que habría sido el aniquilamiento de los cuerpos en las cámaras de gas por parte del régimen Nazi. Esta “tentación” con la que Derrida enuncia el miedo que le provoca el texto de Benjamin a un posible encuentro con el nazismo es lo que lleva a Derrida a exigir una responsabilidad para con el uso de los conceptos que conlleve una claridad política en la que no quepan dudas respecto de esa tan peligrosa tentación. Ahora bien, el problema de esto es que se pasa por alto la relación que debe establecerse entre un corpúsculo de textos que componen la órbita en la que habita el ensayo de Benjamin (*Destino y carácter* de 1921, *La tarea del traductor* 1921, *El tratado teológico político* 1920-1921, entre otros) y el contexto en el cual esta se enmarca. Especialmente en lo que corresponde a la tarea de este ensayo y que tiene relación con lo que va a significar para la teoría política de Benjamin el movimiento literario del Barroco alemán. En este sentido es que este ensayo se piensa como la apertura de un contexto que quizá se ha pasado de largo en los comentarios a dicho texto de Benjamin y que presentaría un primer paso a una tarea que nos ocupa en otro lugar y que corresponde a una relectura del ensayo de Derrida, a partir de la teoría de la soberanía correspondiente al libro de Benjamin titulado *El origen del drama barroco alemán*.

esperando encontrar una clave para comprender el alcance de la cuestión de la violencia soberana y como elemento fundamental para pensar la soberanía más allá de su formulación schmittiana.

Concebido en 1916 y finalizado en 1926 este libro de Benjamin -que tuvo su primera manifestación en una fallida tesis de habilitación- se dedica a rescatar el movimiento histórico literario casi perdido en los estudios sobre el arte conocido hoy como *Trauerspiel alemán*. Habitando entre un enigmático prólogo epistemo-crítico y una inusual teoría de la alegoría, se encuentra un capítulo dedicado a comentar el modo en el cual el Barroco alemán fue comprendido y propuso -quizá sin necesariamente saberlo- una teoría sobre la soberanía que nos permitirá acercarnos de mejor manera a lo que a nuestro parecer Benjamin está trabajando y que es de una radicalidad importante para poder pensar alternativas a los modos clásicos en los que se ha pensado el asunto en el Derecho moderno. Por esto es que estas páginas buscarán mostrar un posible nexo que habilita el encuentro entre la violencia divina y su deriva soberana, con lo que se nos presentará una teoría singular de la soberanía a partir de un modo de comprensión de la historia y del tiempo propios de un pensamiento sobre la catástrofe. Atendiendo a estas cuestiones iremos dando cuenta de qué modo aquello que Benjamin está entendiendo por soberanía depende de la manifestación de una catástrofe excepcional que el orden del Derecho nunca puede terminar de subsumir. Esto en concordancia con una forma de comprensión de la figura jurídica del Estado de excepción [*Ausnahmezustand*] que va a modificar el modo en el cual, hasta ese momento y en adelante, se piensa la soberanía.

II.- Maquinaciones del Derecho

En 1921 Benjamin se propone la interesante tarea de poder pensar cómo es posible una crítica de la violencia que ya no responda a los parámetros clásicos del Derecho (*Recht*), que en su intento de resguardarse a sí mismo, solo ha puesto en cuestión aquellas violencias que se encuentran fuera de los parámetros permitidos en el Estado. Mostrando una secreta complicidad entre una forma de comprensión de la crítica y un modo de concebir la violencia que permite que existan ciertas manifestaciones legales de la violencia y otras ilegales. Para llevar a cabo una crítica a la violencia, que ya no reproduzca esta complicidad, será necesario como primer momento

pensar cómo es que se ha entendido el ejercicio de la crítica, sus límites y su herencia, al mismo tiempo se presenta un espacio ampliado de dicha operación, cuestión que responde a la noción propia de “crítica” que se piensa *en y a partir de* Benjamin.

Como primer momento antes de introducirnos al texto que nos convoca debemos comprender que si se trata de analizar la posibilidad de pensar una crítica de la violencia, la primera pregunta que debería emerger dice relación con qué se está entendiendo aquí por crítica. Indudablemente y tal como lo señala Pablo Oyarzún⁴ -traductor al español de Benjamin y conocido filósofo chileno- existe en este punto una indudable herencia kantiana de Benjamin; sin embargo, se trata de una herencia que no termina de clausurarse solamente en Kant⁵. Si seguimos a Oyarzún comprendemos que en un primer momento, al leer crítica de la violencia, lo que debería aparecernos es una actividad que permite establecer las condiciones de posibilidad de la violencia y su relación específica con un apartado jurídico que determinaría juzgar y por ende trazar las delimitaciones en las cuales la violencia ha hecho de las suyas. Dando cuenta de cómo históricamente la violencia se ha ceñido a parámetros y limitaciones que le permiten en ciertos contextos ser o no legalmente determinadas.

Ahora bien, en este texto de Benjamin publicado en 1921 no solo se trata de establecer las condiciones de posibilidad que en la historia del Derecho ha determinado a ciertas violencias como justificadas e injustificadas, sino que también lo que aparece es un gesto que va a tensar esas relaciones, las va a descomponer [Zerlegend], a desarmar para exponer el núcleo secreto que

4 Oyarzún escribe una nota de apertura a su traducción del texto de Benjamin donde sostiene lo siguiente: “En todo caso, ha de entenderse que no se trata de «una crítica», como «una crítica posible» o «una aproximación crítica a (la cuestión de) la violencia». La preposición bien puede anticipar el texto que sigue como una aproximación, un aporte o una contribución, pero en todos los casos lo es respecto de algo que se concibe como disposición cognoscitiva esencial y no provisoria. La crítica se entiende aquí como una actividad que permite, en la huella de la acuñación kantiana del concepto, establecer las condiciones de posibilidad de la determinación de su objeto y decidir jurisdiccionalmente su esfera propia así como la teoría que le concierne.” (Benjamin 2017: 41)

5 La relación Benjamin - Kant presenta múltiples problemas que este ensayo por falta de espacio no puede terminar de reproducir. Pero lo que si hay que tener en cuenta es la estrecha relación que hasta 1921 Benjamin mantiene para con Kant y su relación con los neo-kantianos, que lo llevan en 1916 a escribir el ensayo que lleva por nombre *Sobre el programa de una filosofía venidera*. En este texto lo que está en juego es una exigencia de reelaboración que Benjamin hace respecto de la teoría del conocimiento kantiana y su concepción de la experiencia, las cuales tienen una ineludible herencia del modo en que la matemática y la física conciben el mundo. Nos interesa remarcar este punto para exponer de qué manera existe una relación complicada en esta época escritural de Benjamin con Kant, que nos complica un poco las cosas al momento de escribir sobre una cierta desligazón que habría con la forma de concebir la crítica que Benjamin no termina de darse por hecho, ya que Benjamin comienza desde Kant a pensar la crítica pero como veremos dará unos pasos más allá de la pregunta por las condiciones y la existencia de lo incondicionado.

las atraviesa y les permite sostenerse. En este sentido es que no solo se trata, para Benjamin, de mostrar las condiciones de posibilidad de la violencia en el Derecho, sino que también se trata de cuestionar la historia de esas condiciones de posibilidad. Lo que nos debería dar la clave para comprender este gesto que conecta a la vez que separa la herencia kantiana de Benjamin es una carta que en 1916 -mismo año en que empieza a concebirse el libro sobre el Barroco- éste envía a su amigo Herbert Belmore, es en dicha carta donde Benjamin aclara, a exigencias de su amigo, aquello que se está pensando con el concepto de crítica: “[l]a verdadera crítica no va en contra de su objeto: es como una sustancia química que solo ataca a otra en el sentido que, en su descomposición expone su naturaleza interna, pero no la destruye.”⁶ (Benjamin 1966: 131-132)

Lo que Benjamin denomina en esta época como la “verdadera crítica” -gesto que se repetirá en ocasiones posteriores⁷ estaría en directa concordancia con lo que sería una exigencia radical de cuestionamiento de los fundamentos que sostendrían la crítica de la violencia que está incorporada al ámbito de la conservación del Derecho. Manteniendo como momento primario el ejercicio de la descomposición y de la exposición de aquello que se ha sometido al químico de la sustancia crítica. La importancia que dará Benjamin en este y otros textos al problema de la exposición o de la presentación, donde la palabra alemana marcará la clave que conecta y separa a Benjamin con Kant -a saber la *Darstellung*- se vuelve la clave para comprender el ejercicio crítico de Benjamin. Pues como se verá al comienzo del texto hay una intersección donde la crítica y la *Darstellung* van aparentemente conectadas, especialmente en las primeras líneas con las que comienza el texto.

6 “Die wahre Kritik geht nicht wider ihren Gegenstand: sie ist wie ein chemischer Stoff der einen andern nur in dem Sinne angreift, daß er ihn zerlegend dessen innere Natur enthüllt, nicht ihn zerstört. Der chemische Stoff der auf solche Weise (diathetisch) die *geistigen* Dinge angreift, ist das Licht. Das erscheint nicht in der Sprache.” La traducción es nuestra.

7 Como por ejemplo en la famosa tesis VIII en Sobre el concepto de historia donde Benjamin en términos similares habla del “verdadero estado de excepción” [*wirklichen Ausnahmestands*]. Este gesto de Benjamin como veremos en estas páginas no apela a una exigencia de veracidad que se sobreponga a un análisis menos verídico del problema a tratar. Sino que más bien signa una operación que viene a radicalizar ciertas condiciones que se han vuelto cotidianas y que han perdido su singularidad en las normas de la historia y del Derecho modernos. En el caso específico del estado de excepción Benjamin utiliza esta formulación para radicalizar el pensamiento de Schmitt, dando cuenta de cómo la excepción ha devenido normalidad. Tensionando las formulaciones tan famosas de Schmitt que conectaban al soberano con quien era capaz de decidir sobre los momentos excepcionales. Desde esta clave se debe leer a nuestro parecer la exigencia de una verdadera crítica, en cuanto sirva esto para exponer de qué manera existiría algo así como una crítica que ha devenido normalizada, especialmente en el ámbito del Derecho, ahí donde la crítica a la violencia se encuentra atrapada en un bucle que solo juzga la violencia a partir de la exigencia de protección de los propios fundamentos incuestionados del Derecho.

“La tarea [*Aufgabe*] de una crítica de la violencia puede circunscribirse a la exposición [*Darstellung*] de su relación con el derecho y la justicia.” Así da inicio el ensayo de Benjamin buscando de entrada exponer la relación entre la violencia, el Derecho y la justicia mediante la crítica (la “*verdadera crítica*”), esta sería la primera propuesta. Esta búsqueda crítica toma como lugar primigenio la corriente clásica de estudios sobre el Derecho denominada teoría positiva, en la cual podremos encontrar cómo se anuda la relación violencia y derecho, además de su legitimación histórica -dejando de momento de lado la justicia para retomarla en páginas posteriores-, Benjamin nos dirá lo siguiente:

“La teoría positiva del derecho puede ser adoptada como fundamento hipotético en el punto de partida de la investigación, porque asume una distinción de principio en vista de las diferentes especies de violencia, independientemente de los casos en que se aplica. Esta [distinción] se establece entre la violencia históricamente reconocida, la así llamada violencia sancionada y la no sancionada.” (Benjamin 2017: 21)

Esta delimitación de violencias históricamente reconocidas y que se dividen en sancionadas y no sancionadas, son el punto de partida que Benjamin somete a la crítica (descomposición y exposición). Y lo que cuestiona es ¿“Cuál es el sentido de esa distinción”? ¿Quién, cómo y cuándo se determina que una violencia es legítima o ilegítima? La respuesta a esta pregunta nos remonta al momento de fundación del Derecho (*Recht*) entendido como un “orden legal” determinado por el Estado. Cuando un orden es establecido, ahí se delimita aquello que se entiende por legal e ilegal. Y así mismo a su vez, se legitima una violencia que permite la conservación de ese orden y su continua protección de todo aquello que pueda ponerlo en peligro. En función de ello se divide en dos toda categoría posible de pensar la violencia: si es conservadora de derecho o si es instauradora de derecho. Una violencia dialéctica⁸ que solo nos permite comprenderla como medio para fines justos o injustos.

A este ir y venir dialéctico de instauración y conservación, Benjamin lo denomina como un orden “Mítico”. El cual tiene como principal objetivo resguardarse de todo aquello que pueda causarles peligro a los fundamentos del orden. Junto con el mecanismo de legitimación viene,

8 “Una visión dirigida a lo más cercano podrá a lo sumo percibir un ir y venir dialéctico de las configuraciones de la violencia como instauradora de derecho y conservadora de derecho. Su ley de oscilación descansa en que toda violencia conservadora de derecho, a la larga, debilita indirectamente a la instauradora de derecho que está representada en ella misma, por medio de la represión de las hostiles violencias opuestas.” (Benjamin 2017:39)

además, en la instauración del orden legal (Derecho), una monopolización de la violencia por parte del Estado. Y esto solo se explica por lo siguiente:

“Que el interés del derecho en la monopolización de la violencia frente a la persona particular no se explica por la intención de defender los fines legales, sino, más bien, el derecho mismo. Es decir, que la violencia, cuando no está en las manos del derecho correspondiente, lo pone en peligro, no por los fines que pueda perseguir, sino por su mera existencia fuera del derecho.” (Benjamin 2017: 22)

Inmunizarse⁹, protegerse y resguardarse de todo aquello que sea una posible causa de desorden (caos/catástrofe) es el objetivo fundamental de la máquina del Derecho (en su fundamento mítico). Y el ejercicio por el cual la violencia es deslegitimada de la persona particular se encuentra en el instante en que el cuerpo se convierte en sujeto de derecho. El Estado en su faceta de instauración de un orden legal debe disponer de diferentes técnicas y mecanismos que permitan resguardarse de todo aquello que quede por fuera de su control y una de las primeras cosas de las que debe hacerse cargo es de administrar los cuerpos que componen su entramado.

Siendo los cuerpos aquellos que pueden detentar diferentes tipos de violencias, será necesario condenar de antemano a toda posible utilización de la violencia que no esté bajo los intereses del actual poder regente. Por esto es necesario anticiparse, calcular, prever todo posible acontecimiento que represente un peligro, todo des-orden es devenido ordenamiento, forma y estructura que se moldea para su seguridad. Y el cuerpo responde a uno de los medios más peligrosos en cuanto, si seguimos en clave política la expresión de Baruch Spinoza; “nadie sabe hasta hoy que es lo que puede un cuerpo”, quedando sus posibilidades de acción -que no se han podido determinar del todo - por fuera del marco legal establecido.

La solución del orden legal (Derecho) a la indeterminación del cuerpo se encuentra en la anticipación de la condena a toda vida perteneciente al entramado social como sujeto de Derecho. Independiente de lo que un cuerpo pueda, o no pueda, hacer en desmedro del entramado social,

⁹ Noción ampliamente desarrollada por Roberto Esposito que traemos a la palestra en su directa referencia a *Para una crítica de la violencia* y que puede encontrarse desarrollada en el libro *“Inmunitas; protección y negación de la vida”* publicado el año 2002. “En este curso cíclico-repetitivo, Benjamin localiza el núcleo mítico del derecho. Dicho núcleo consiste en la reconducción violenta de cualquier momento del desarrollo histórico a su estado inicial. En el aplastamiento de toda la historia sobre el calco de su propio origen no histórico. Sólo el constante retorno del pasado puede asegurar al presente contra la incertidumbre que el futuro hace pesar sobre él. Esta figura tranquilizadora es la expresión más pregnante de la inmunización jurídica.” (Esposito 2009: 49)

siempre será posible dejar caer sobre él una violencia legítima cuya causa esté históricamente reconocida bajo la figura de la culpa inherente a su condición de “mera vida” (*das blose Leben*). Independiente de lo que haga ya es *a priori* siempre culpable, pues la condena con la que el Derecho somete al cuerpo es a la culpa misma y a esto Benjamin lo denomina, el *Destino* con el que carga el cuerpo. Una clave de lectura que complementa este análisis de la cuestión destinal presente en *Para una crítica de la violencia*, se encuentra en un ensayo redactado por la misma fecha titulado *Destino y carácter*, en el cual Benjamin dirá: “[e]l destino aparece por lo tanto cuando se considera una vida como condenada, y en realidad se trata de que primero ha sido condenada y sólo a continuación se ha convertido en culpable. [...] El derecho no condena al castigo sino a la culpa.” (Benjamin 2007: 179)

La condición de la mera vida con la cual Benjamin rastrea la constitución del sujeto de derecho en su faceta de “portador de la culpabilidad”¹⁰ es posible pensarla como una lógica de Estado que busca la administración del cuerpo, una lógica de calculabilidad que permite siempre estar un paso delante de cualquier acontecimiento posible y que se seculariza transformándose en una condición natural de lo viviente. Destinado a romper leyes que borran su escritura, el cuerpo permanece en un estado de determinabilidad constante.

Después de realizar este análisis detallado de las configuraciones y lógicas del entramado mítico del Derecho en tanto, orden legal, Benjamin propone en su análisis la posibilidad de pensar una violencia que interrumpa el círculo dialéctico de fundación y conservación de éste. Y a esta violencia, Benjamin la piensa en sus posibilidades, de cuatro maneras distintas a lo largo del ensayo. Su primera mención se reconoce en una violencia que como medio no responda a ningún fin, en el contexto en que se encontraba capturada la violencia como instauradora o conservadora de Derecho, sino que más bien se mantenga como una violencia de *medios puros* (*reines Mittel*) o violencia pura (*reine Gewalt*), que en su disposición es una ruptura de relaciones¹¹, en la medida en que no responde a ninguna finalidad establecida. Su segunda mención, se encuentra en cuanto esta “otra” violencia es una posible respuesta a la violencia mítica, y se manifiesta como una violencia divina, cuya principal característica es la de ser “opuesta a ella en todos sus aspectos”.

¹⁰ “Lo que aquí se declara sagrado, es, para el antiguo pensamiento mítico, el señalado portador de la culpabilidad: la mera vida (*das blose Leben*). (Benjamin 2017: 39)

¹¹ “Desde luego, abstenerse de una actividad o también de un servicio, dondequiera que equivalga a una «ruptura de relaciones», puede ser un medio puro (*reines Mittel*), totalmente exento de violencia.” (Benjamin 2017: 32)

Nos dirá Benjamin respecto de esta: “[s]i la violencia mítica es instauradora de derecho, la divina es destructora de derecho (*rechtsvernichtend*), si aquella establece límites, la segunda los aniquila ilimitadamente, si la mítica es culpabilizadora (*verschuldend*) y expiatoria (*suhrend*) a la vez, la divina es redentora (*entsuhrend*)” (Benjamin 2017: 37)

Como violencia cuya manifestación se expresa en el aniquilamiento de los límites impuestos por el orden legal, la violencia divina o pura se encuentra por fuera del orden del derecho (*Recht*) y su tarea responde a la “destitución”¹² de la forma (orden legal y las violencias que a él están referidas) de las relaciones, de la dialéctica como norma histórica, pero también del mecanismo del destino y la condición del sujeto que condena al cuerpo a su condición de “mera vida”. Por ende, esta violencia responde a una redención (*entsuhrend*)¹³ de la culpa instaurada por el derecho y se presenta como la posibilidad “más elevada de manifestación de la violencia por medio del ser humano” expresada como violencia revolucionaria¹⁴. La cuarta y última referencia a esta violencia “otra” es quizá la más enigmática y es un seguimiento de la misma la que motiva el presente ensayo: “La violencia divina, que es insignia y sello, jamás medio de ejecución sagrada (*heiliger Vollstreckung*), puede llamarse la soberana (*waltende*)” ¿Por qué Benjamin denomina la violencia divina, pura, revolucionaria como una violencia soberana? ¿Cuál es el oculto juego de significados con los que Benjamin estaría pensando una soberanía en relación con la violencia pura? En lo que sigue arriesgamos una respuesta.

III.- *Suspensión de la soberanía*

12 Tal como lo plantea Werner Hamacher *en Aformativo, huelga*: “La destitución es un acontecimiento histórico que, no obstante, pone un fin a la historia cíclica de las instituciones jurídicas y que no está determinado completamente por esta historia, es un acontecimiento político, pero un acontecimiento que quebranta todas las determinaciones canónicas de lo político y del acontecimiento [...] La destitución puede ser sólo un suceder, pero no un suceder cuyo contenido u objeto se pudiera determinar positivamente, la destitución se dirige en contra de algo que tiene el carácter de una instauración o institución, de una representación o de un programa no se agota, por lo tanto, en una negación, no se dirige a nada determinado y, por lo tanto, no se dirige”. (Hamacher 2012: 188)

13 Oyarzún comenta en esta nota a la traducción: “El término *entsuhrend* es un neologismo de Benjamin. Su traducción por “redentor” debe entenderse no en el sentido de la “salvación” (*Erlosung*) o de la remisión de los pecados, sino en el de la emancipación respecto del círculo de la culpa y la expiación: significa, en este sentido, la exención de la necesidad de expiar la culpa”. (Benjamin 2009: 46)

14 “Pero si a la violencia le está asegurada su consistencia aún más allá del derecho, como pura e inmediata, se prueba con ello que también la violencia revolucionaria es posible y como lo es, nombre ese con el cual ha de designarse la más elevada manifestación de la violencia por medio del ser humano.” (Benjamin 2017:40)

Para encontrar una clave de cómo leer el final de *Para una crítica de la violencia* debemos mover nuestros análisis a un libro publicado seis años más tarde, pero que según Benjamin, su redacción ya estaba concebida en 1916, a saber, *El origen del drama barroco alemán*, es en dicho texto donde podemos encontrar esbozada una teoría de la soberanía que nos permita comprender de mejor manera el apelativo de “la soberana” con el que se enuncia la violencia divina en 1921.

La clave se encontraría en el análisis que Benjamin dedica a los *Trauerspiel* alemanes del siglo XVII; en el cual los dramaturgos representaban el ascenso y la caída, los vicios y virtudes, los medios de administración y las técnicas de gobierno del soberano encarnado en la figura de un rey, príncipe y monarca. La razón de tomar al soberano como personaje principal, se explica en la medida en que para los dramaturgos alemanes “el espectáculo, de continuo repetido, del ascenso y la caída de los príncipes y la capacidad de sufrimiento de una virtud inquebrantable” aparecen como “el aspecto natural del curso de la historia.” (Benjamin 1990: 64-65).

La dislocación de la tradición es un rasgo característico de los *Trauerspiel*, dicho *rasgo estilístico* es lo que quizá más llama la atención a Benjamin, los *Trauerspiel* comienzan a exponer de una manera que podríamos llamar, crítica -“verdaderamente crítica”- ciertas ideas que hasta ese momento se encontraban capturadas por la teología cristiana y que aun podríamos rastrear hasta nuestros días -como por ejemplo una determinada concepción sobre la historia como tránsito desde el origen hacia el fin.

La condición de la mera vida con la cual Benjamin rastrea la constitución del sujeto de derecho en su faceta de “portador de la culpabilidad” es posible pensarla como una lógica de Estado que busca la administración del cuerpo, una lógica de calculabilidad que permite siempre estar un paso delante de cualquier acontecimiento posible y que se seculariza transformándose en una condición natural de lo viviente. Destinado a romper leyes que borran su escritura, el cuerpo permanece en un estado de determinabilidad constante.

En virtud de un ejercicio de crítica y distanciamiento de la teología cristiana, expresada en los dramas españoles, en los que se mantenía como principal mecanismo de expansión de la fe y cuyo mayor exponente es Pedro Calderón de la Barca-, los *Trauerspiel* alemanes por su parte, irán

desmarcándose de su nexos con las tragedias griegas, y de ese modo comenzaron a escenificar una relación distinta a la tradicional, respecto de la experiencia de los cuerpos con el acontecer histórico. La concepción de la historia que hasta el siglo XVII tenía una matriz teológico-teleológica-cristiana expone sus fracturas cuando es destituida la idea de una escatología como momento final de la historia humana, en la cual el salvador llega para juzgar los pecados del cuerpo y ascender el alma a un estado de gracia, perfección y vida eterna. Para los *Trauerspiel* la instauración de este momento escatológico no sería más que “el intento de hallar consuelo a la renuncia de un estado de gracia” heredero de la maquinación de la Edad Media, leemos en el texto benjaminiano:

“Mientras que la Edad Media presenta la precariedad de la historia y la caducidad de la criatura. Como etapas en el camino de la salvación, el *Trauerspiel* alemán se sume por completo en el desconsuelo de la condición terrena. Si admite la posibilidad de redención, dicha posibilidad reside en lo profundo de esta misma fatalidad, más que en el cumplimiento de un plan divino de salvación.” (Benjamin 1990: 57)

Para Benjamin, los dramaturgos alemanes expresarían el desconsuelo de la condición terrena, en el que la historia se encuentra, en cuanto a su condición natural se refiere, por ellos sostiene que en tales obras se expone nada menos que el estado hacia la decadencia de todo lo que existe en la naturaleza. Esto se expresa en una noción catastrófica sobre el destino diferente a la abordada en *Para una crítica de la violencia*, expresión que -en su configuración barroca-, no es sino el inminente -e inmanente- tránsito de todo lo que existe hacia su caducidad¹⁵.

Con una lucidez intempestiva para su época los *Trauerspiel* anticiparon el desfondamiento, el vacío y la ausencia del sentido de la existencia y de la naturaleza que hasta el siglo XVI se encontraba en manos del plan divino que asignaban a cada cuerpo una tarea trascendente a su propia materialidad y que concebían el acontecer histórico como el tránsito hacia la recompensa (salvación), o el castigo (purga), de los cuerpos en el momento del juicio final. De lo que se trataba entonces para los dramaturgos alemanes del siglo XVII era de exponer la ausencia de este “sentido”, tanto en la historia como en la manera de pensar el cuerpo, para entregar ambos a su mera condición natural.

15 Respecto al problema del destino en el barroco en contraposición al destino en el orden del derecho se puede consultar el ensayo de Antonia Birnbaum “*Variaciones del destino*” de reciente aparición en la compilación Letal e incruenta, LOM ediciones.

En su condición decadente la historia, ahora comprendida como historia natural [*Naturgeschichte*] ha quedado oculta y en condición de secreto entre los cuerpos. Ya que como potencia de la caducidad y ausencia de sentido, es posible revelar desde su aparición el motivo por el cual se ha historizado el engranaje del destino como mecanismo de control y lógica de la calculabilidad, que es subsidiaria de una expresión filosófico política en el Derecho como orden legal. Muy por el contrario, los *Trauerspiel* exponen los momentos de crisis de las principales estructuras que sostienen la máquina del Derecho, desde una crítica al ideal de sentido como fundamento del control y de su respectiva violencia instauradora y conservadora. Por esto nos parece interesante complementar ambos análisis que lleva acabo Benjamin en estos escritos, ya que pareciera ser que desde distintos flancos se intenta llegar a un mismo puerto. Y esto a nuestro entender tiene su mayor expresión en la teoría de la soberanía que expondremos a continuación, como una cuestión que es indisociable del problema todavía moderno de la distinción entre historia y naturaleza, cuestión que implica en último término, pensar el problema del poder en tanto ejercicio sobre los cuerpos y la vida misma.

La historia, comprendida ahora como historia natural, ya no es posible pensarla como un orden de sucesiones lineales y homogéneas que conduzca hacia el momento del juicio final, sino más bien lo que su condición natural revela es el inevitable estado inmanente de todo lo que existe en su potencial caducidad. Una mirada hacia la muerte que comprende el *destino barroco* de lo que existe, es expresado en la calavera como alegoría de la *facies* hipocrática, encarna todo lo que “la historia desde principio tiene de intempestivo, doloroso y fallido” en un rostro.

El modo en que los dramaturgos alemanes expusieron este tránsito hacia la caducidad fue, como ya lo mencionábamos, en el ascenso y caída de los soberanos. Benjamin se percató que las ideas sobre la soberanía que giraban alrededor de los *Trauerspiel* tenían una directa relación con lo propuesto por Carl Schmitt en 1922. La matriz teológica clave en las lecturas que Schmitt hace de Bodin y que se articularan en las ya famosas afirmaciones sobre la secularización de los conceptos teológicos devenidos en la moderna concepción de la política, de alguna manera ya se encontraban trabajados y a su vez desarticulados en los *Trauerspiel* alemanes.

Los *Trauerspiel* exponen al soberano como el representante de la historia y éste es quien sostiene “el acontecer histórico en sus manos como un cetro”. En su matriz teológica, el soberano entra en escena como el cuerpo investido de poderes divinos, y que mediante un proceso de glorificación¹⁶, abandona su condición terrenal para pasar a detentar poderes iguales a los de Dios. El objetivo del soberano será encarnar una historia que permita ya no estar entregados al devenir de la caducidad impredecible, sino que se tratará de instaurar un orden, es un intento de darle una forma a la historia y de sintetizarlo todo en un sentido que permita controlar la vacilante existencia de los cuerpos en pos de un objetivo común, a saber, el cuidado de la máquina.

Darle un orden a la historia y al cuerpo son las dos principales tareas del soberano, ya que si la historia natural es la potencia impredecible hacia la caducidad, el cuerpo entendido en su condición de criatura es aquel que para las concepciones de la Edad Media es dominado y sometido por sus pasiones animalescas, las cuales hay que controlar transformando a la criatura en un sujeto de Derecho. Estas figuras imprevisibles que encarnan la historia natural y la condición de criatura de los cuerpos, son expresadas con la figura del *estado de excepción* como aquel momento donde prevalece el des-orden o el caos/catástrofe. Es cometido del soberano entonces la “restauración del orden durante el estado de excepción”; así reza una de las principales arterias de la teoría de la soberanía que el Barroco hereda de la Edad Media. El soberano como representante de la historia representa también a su vez un orden del saber político, expresado en las maquinaciones del derecho con vistas a sustituir la *historia meramente natural* por una concepción teleológica de la historia, estas obras exponen además un saber antropológico que mediante “cálculos depravados” busca imponer una condición estoica mediante la incorporación del alma a la criatura llevándola a un estado de férreo control de sus pasiones. Por esto los *Trauerspiel*, nos dirá Benjamin, “no conocen la actividad histórica más que bajo el aspecto de la industria depravada de los maquinadores.”

Hasta este punto el análisis no se desmarca de una matriz teológico-schmittiana, donde el soberano es quien *decide* sobre la situación excepcional en el momento en que sea necesario para la instauración y la creación de normas para controlar aquello que responde al des-orden.

16 “«El príncipe aparece en ellos no solo como el héroe de un antiguo triunfo, sino que también se le pone en contacto inmediato con seres divinos, servido y festejado por ellos, hasta el punto de que el mismo resulta divinizado. Figuras terrenas y celestiales aparecen mezcladas en su séquito, obedeciendo a la misma idea de glorificación. » Pero esta glorificación no deja de ser pagana.” (Benjamin 1990: 44)

Benjamin es consciente de esta influencia en los análisis del *Trauerspiel* alemán, es más, por esto le envía una copia de libro a Schmitt dándole las gracias por las ideas esbozadas y los aportes que le han servido enormemente para comprender lo que se estaba tramando en torno a la soberanía del siglo XVII¹⁷.

Pero Benjamin se desmarca de Schmitt y de la matriz teológica cristiana que concibe al soberano como aquel quien decide sobre el estado de excepción; entendido este como el momento excepcional fuera de la norma impuesta, para encontrar, exponer y contrastarlo con la manera en la cual leyeron los dramaturgos alemanes del *Trauerspiel* la soberanía. Nos dirá al respecto el autor:

“Si el concepto moderno de soberanía conduce a otorgarle un supremopoder ejecutivo al príncipe, el concepto barroco correspondiente surge de una discusión del estado de excepción y considera que la función más importante del príncipe consiste en evitarlo. Quien manda está ya predestinado a detentar poderes dictatoriales, si es que la guerra, la rebelión u otras catástrofes provocan el estado de excepción” (Benjamin 1990: 42)

La concepción barroca de la soberanía se interrumpe en el momento en que el soberano se encuentra con la catástrofe entendida como momento excepcional y ahí donde esta aparece, el príncipe ya no debe decidir sobre ella -como lo concibe Schmitt-, sino que debe, con todas sus fuerzas, evitar que ocurra. Lo que aquí se presenta ante nosotros y ante los espectadores de la escena, que observan como el soberano se encuentra ante el estado de excepción, es uno de los rasgos más típicos de los *Trauerspiel*; a saber, el que exponen al soberano en la antítesis entre su poder como gobernante y su facultad de gobernar. Pues en el primer momento en el que acontece el estado de excepción el soberano se ve incapaz de tomar una decisión.

17 Reproducimos aquí la carta de Benjamin a Schmitt: “Muy honorable Señor Profesor, usted recibirá uno de estos días de la editorial mi libro <<Sobre el origen del drama barroco alemán>>. Con estas líneas deseo no sólo informarle a usted, sino expresarle también mi amistad que puedo enviarle por medio del señor Albert Salomon. Observará rápidamente hasta qué punto el libro es deudor de su exposición de la doctrina de la soberanía en el siglo XVII. Quizá debería ir más lejos sobre esto, pues que también de sus obras posteriores, sobre todo de *La dictadura* he tomado prestado una confirmación de mis investigaciones sobre filosofía del arte. Si la lectura de mi libro puede producir en usted este sentimiento de manera natural, entonces se habrá cumplido el propósito de mi envío. Con expresión de mi especial aprecio, suyo. Walter Benjamin.” Villacañas y García, «Walter Benjamin y Carl Schmitt. Soberanía y Estado de Excepción», en *Daimon. Revista de Filosofía*, n° 13, 1996, Pág. 42

La razón por la cual el soberano debe evitar el estado de excepción, es porque en el momento en que éste acontece con toda su fuerza ya es imposible decidir sobre él. Respecto de este punto, Benjamin sostiene:

“En el momento en que el soberano despliega el poder con la máxima embriaguez, reconocemos en él tanto la manifestación de la historia como la instancia capaz de detener sus vicisitudes, entonces solo cabe decir lo siguiente en favor de este Cesar sumido en la embriaguez del poder: víctima de la desproporción de la ilimitada dignidad jerárquica con que Dios lo inviste, cae en el estado correspondiente a su pobre esencia humana” (Benjamin 1990: 47)

Lo que aparece aquí denominado como *estado de excepción* no es posible pensarlo como el momento que se genera fuera del orden, delimitado por el orden mismo. El *estado de excepción* no es ya una consecuencia del orden establecido en su decadencia, sino más bien lo que nos presenta Benjamin es que en el *Trauerspiel* alemán del siglo XVII, el estado de excepción es pensado como acontecer de la ausencia de orden, de lo informe, de lo catastrófico, no obstante, aquella es la manifestación de la condición natural misma de la existencia, ya que el soberano como representante de la historia instauro un ideal de restauración de la forma sobre aquello que carecía de forma. Pero en ese momento en el que la historia es entendida como instauración/restauración del orden, de la forma, del sentido, algo queda que no es posible capturar, a saber un *resto* ruinoso e incalculable que revela la impotencia del poder.¹⁸

La manifestación de la historia natural en el devenir de la ruina y la caducidad de la existencia permiten la interrupción de la facultad soberana de dar forma, y a su vez la condición de criatura que se alberga dentro del proceso de glorificación que sufre el soberano se despliegan en todo su potencial al momento de la excepción. Lo que aflora en el cuerpo del soberano, será entonces su condición de criatura que se había intentado ocultar en el proceso de glorificación propio de la condición de soberanía. En este sentido, el cuerpo que detenta la soberanía es expulsado del aparataje maquínico soberano, pues en él brotan las pasiones que no se pudieron del

18 “La antítesis entre el poder del gobernante y la facultad de gobernar dio lugar a un rasgo propio del *Trauerspiel*, rasgo que se puede considerar genérico en apariencia, ya que se explica exclusivamente en función de la teoría de la soberanía. Se trata de la incapacidad para decidir que aqueja al tirano. El príncipe, que tiene la responsabilidad de tomar una decisión durante el estado de excepción, en la primera ocasión que se le presenta se revela prácticamente incapaz de hacerlo”. (Benjamin 1990, 47)

todo calcular, ya que por más que se intente dar caracteres divinos al cuerpo del soberano, este como señor de las criaturas no deja de ser él mismo, nada más que criatura.¹⁹

De este modo, la imposibilidad de la decisión fracturada por el *estado de excepción* en la manifestación de la catástrofe suspende o interrumpe el proceso de síntesis de la soberanía clásica cuyo tránsito se expresaba en la instauración del orden ahí donde se carece de él. Por consiguiente, advertimos de qué manera aparece en los *Trauerspiel* alemanes una “otra” concepción de la soberanía que no responde al momento de formación del orden, sino a la manifestación inmanente de las fuerzas que el orden instaurado (artificial) nunca termina de subsumir. Es en este sentido, en que es posible conectar las nociones de violencia pura o soberana con la soberanía expuesta en el *Trauerspiel* alemán. Si la violencia pura es la interrupción o la suspensión de la dialéctica mítica de la instauración y la conservación del orden del Derecho, cuyo mecanismo deviene en el control del cuerpo mediante la carga del destino, la soberanía comprendida barrocammente es entendida aquí, como la posibilidad de la manifestación de una violencia catastrófica propia de la existencia misma en la imposibilidad de subsumir y controlar el avasallante acontecer histórico de la caducidad y de las pasiones incalculables que siempre terminan aflorando, como condición natural del cuerpo. De manera que el desencadenamiento del orden del destino en el estado criatural y la destitución del orden lineal histórico, son abiertos cuando es posible concebir un *estado de excepción* que ya no se conciba como medio para la creación de un nuevo orden, sino que solo sea posible pensarlo como la inmanente manifestación de esa fuerza que nunca se termina de subsumir del todo y que podríamos llamar el “verdadero estado de excepción”.²⁰

19 “La condición de criatura, el terreno en que se desarrolla el *Trauerspiel*, determina de manera absolutamente inequívoca también al soberano. Por muy alto que este entronizado sobre sus súbditos y el estado, su rango cae dentro del mundo de la Creación: es el señor de las criaturas, pero no deja de ser criatura el mismo”. (Benjamin 1990: 61)

20 Dejamos abierta aquí la posibilidad, pensando en una futura investigación, de poder conectar lo que aquí denominamos como estado de excepción barroco con lo que Benjamin concibe en 1940 como el “verdadero estado de excepción”. Formulación enigmática que se encuentra en la tesis VIII en *Sobre el concepto de historia* y que nos hereda Benjamin con la tarea de abrir las posibilidades para su verdadera manifestación. Sería interesante en este sentido pensar como estos conceptos como violencia soberana, estado de excepción y catástrofe están ocultamente guiados por la dislocación de su condición histórico-tradicional y orientados hacia la apertura de nuevos espacios que cambian nuestra experiencia con el pasado, con la política y con nuestro entorno.

Bibliografía

Benjamin, Walter:

- *Apuntes sobre el concepto de historia* (1940), en *La dialéctica en suspenso*, editorial Lom, Santiago 2009
- *Para una crítica de la violencia* (1921), en *Letal e incruenta*, editorial Lom, Santiago 2017
- *El origen del Drama Barroco Alemán* (1925), editorial Taurus, España 1990
- *Apuntes sobre el concepto de historia* (1940), en *La dialéctica en suspenso*, editorial Lom, Santiago 2009
- *Destino y carácter* (1921) en *Ensayos escogidos*, Editor H. Murena, Editorial El cuenco de plata, 2010
- *Gesamelte Briefe*. 6 vols. Ed. Ch. Göde & H. Lonitz. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1966
- *Gesammelte Schriften*, vol. I.1, herausgegeben von R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1999
- *Gesammelte Schriften*, vol. II.1, herausgegeben von R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1999

Esposito, Roberto:

- *Inmunitas; protección y negación de la vida* (2002), Amorrortu editores, Buenos Aires, 2009

Hamache,r Werner:

Lingua Amissa (1990), editorial Miño y Dávila, Madrid, 2012

Schmitt, Carl:

- *El Leviathan en la teoría del estado de Tomas Hobbes* (1938), Editorial Struhart & Cía., Argentina, 2002
- *Hamlet o Hécuba: La irrupción del tiempo en el drama* (1956), Ediciones Sieghels, Buenos aires, 2015
- *La dictadura* (1921), Alianza Editorial, Madrid, 1968
- *Teología Política* (1922), Editorial Trotta, Madrid, 2009

Villacañas, José y García:

- «Walter Benjamin y Carl Schmitt. Soberanía y Estado de Excepción», en *Daimon. Revista de Filosofía*, n° 13, 1996