



WALTER
BENJAMIN

OBRAS

EDICIÓN DE
ROLF TIEDEMANN Y HERMANN SCHWEPPENHÄUSER
CON LA COLABORACIÓN DE
THEODOR W. ADORNO Y GERSHOM SCHOLEM

EDICIÓN ESPAÑOLA AL CUIDADO DE
JUAN BARJA, FÉLIX DUQUE Y FERNANDO GUERRERO

ABADA EDITORES

OBRAS

THE PUBLICATION OF THIS WORK WAS SUPPORTED BY A GRANT FROM THE GOETHE-INSTITUT
LA PUBLICACIÓN DE ESTA OBRA HA CONTADO CON UNA AYUDA DEL GOETHE-INSTITUT

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Dirijase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

TÍTULO ORIGINAL: Walter Benjamin: *Gesammelte Schriften*
edición de ROLF TIEDEMANN y HERMANN SCHWEPPEHÄUSER
con la colaboración de THEODOR W. ADORNO y GERSHOM SCHOLEM
Band II-1 · Frühe Arbeiten zur Bildungs- und Kulturkritik
• Metaphysisch-geschichtsphilosophische Studien
• Literarische und ästhetische Essays

© SUHRKAMP VERLAG, Frankfurt am Main, 1989
© ABADA EDITORES, S.L., 2007, 2010 (2ª ed.)
para todos los países de lengua española
Calle del Gobernador, 18
28014 Madrid
Tel.: 91 429 6882 / fax: 91 429 7507
www.abadaeditores.com

diseño ESTUDIO JOAQUÍN GALLEGÓ

producción GUADALUPE GISBERT

ISBN 978-84-96258-61-7 [obra completa]
ISBN 978-84-96258-91-4 [vol. II-1]
depósito legal M-9890-2010

preimpresión DALUBERT ALLÉ
impresión EGESA

F-304701



FILOSOFIA Y LETRAS

PT2603
E453
2010
Lib II vol

M-1240691

WALTER BENJAMIN

OBRAS
libro II/vol. I

Primeros trabajos
de crítica de la educación y de la cultura
Estudios metafísicos y de filosofía de la historia
Ensayos estéticos y literarios

EDICIÓN DE
ROLF TIEDEMANN Y HERMANN SCHWEPPEHÄUSER

TRADUCCIÓN
JORGE NAVARRO PÉREZ



F 304701

sonaje inculpado, o sea, la cabal complicación y ligazón de su culpa, el carácter ofrece por su parte la respuesta del genio al esclavizamiento mítico del personaje en el plexo culpable. Con ello, finalmente, la complicación se convierte en simplicidad, y el hado en libertad. Pues el carácter del personaje cómico no es el espantajo de los deterministas, sino la luminaria a cuya luz se ve precisamente la libertad de sus actos. El genio contrapone ahí al dogma que prescribe la culpa natural de toda vida humana —a saber, la culpa primigenia cuya irresolubilidad es la doctrina y cuya ocasional resolución es el culto que profesa el paganismo— la visión de la inocencia natural propia del ser humano. Visión que permanece en el sector de la naturaleza, pero que por su esencia está tan cerca de los conocimientos morales como lo está a su vez la idea contraria solamente en la forma propia de la tragedia, que no es sin embargo su única forma. La visión del carácter es liberadora en todas y cada una de sus formas: va unida a la libertad por la afinidad que mantiene con la lógica, lo que aquí no podemos sin embargo mostrar. Por lo tanto, el rasgo de carácter no es el nudo en la red. Es el sol del individuo en el cielo incoloro (anónimo) del hombre, que arroja la sombra propia de la acción cómica, haciéndola visible de este modo. (Ello sitúa en su auténtico contexto la honda frase de Cohen de que toda acción trágica, por elevada que vaya, calzando sus coturnos, arroja una sombra cómica tras sí.)

En la época antigua, los signos fisiognómicos (como los restantes signos mánticos) tuvieron que servir especialmente para investigar el destino, de conformidad con el dominio de la fe pagana en la culpa. La fisiognomía y la comedia serían ya fenómenos de la nueva era, de la era del genio. De hecho, la moderna fisiognomía muestra su evidente conexión con las viejas prácticas adivinatorias en la estéril moralidad de sus conceptos, así como en la búsqueda de complicaciones analíticas. A este respecto, verían más profundo los fisiognomistas antiguos y medievales, quienes comprendieron que el carácter sólo puede captarse rastreando unos pocos conceptos fundamentales que son indiferentes desde el punto de vista moral; aquellos que, por ejemplo, la teoría de los temperamentos intentó establecer eficazmente.

HACIA LA CRÍTICA DE LA VIOLENCIA^[1]

La tarea de una crítica de la violencia puede ser definida como la exposición de la relación de la violencia con el derecho y con la justicia. Pues una causa operante de uno u otro modo se convierte en violencia (en el sentido enfático de la palabra)^[2] en cuanto se adentra en situaciones morales. Pero la esfera de tales situaciones se designa mediante los conceptos de derecho y justicia. Por cuanto respecta al primero de ellos, está claro que la situación más elemental de todo ordenamiento jurídico es la de fin y medio, y que, en principio, la violencia sólo puede buscarse en el ámbito propio de los medios, no en el de los fines. A través de tal constatación hemos obtenido para la crítica de la violencia algo más (y distinto) de lo que podría parecer. Si la violencia es un medio, podría parecer que ya tenemos un criterio para hacer su crítica. Y es que dicho criterio se impone en la pregunta de si la violencia es, en ciertos casos determinados, un medio para fines que son justos o injustos. De acuerdo con esto, la crítica de la violencia estaría dada, ya implícitamente, a través de un sistema de los fines justos. Pero, simplemente, no es así, pues lo que ese sistema contendría (suponiendo que pudiera hacer frente eficaz a cualquier duda) no sería un criterio de la violencia misma en tanto que principio, sino ya un criterio para los casos de su aplicación. Y quedaría sin respuesta la pregunta de si la violencia es moral en cuanto principio, incluso en cuanto medio para fines justos. Para responder a esta pregunta hace falta un criterio más exacto, establecer una distinción para la esfera de los medios mismos, sin tener en cuenta en absoluto los fines a los que sirven.

La exclusión de este planteamiento crítico, que sin duda es el más exacto, es tal vez el rasgo descollante de una gran tendencia en la filosofía del derecho: a saber, el derecho natural. Y es que éste no ve problema alguno en el uso de medios violentos para obtener fines que sean justos, igual que el ser humano no ve problema alguno en su «derecho» a mover su cuerpo en dirección a la meta que persigue. Desde este punto de vista, que dio base ideológica al terror en el perío-

1 Publicado en agosto de 1921 en la revista *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*. Según parece, Benjamin redactó este artículo entre diciembre de 1920 y enero de 1921.

2 La palabra alemana *Gewalt*, que corresponde a la palabra española «violencia», significa en su sentido más sencillo lo mismo que «fuerza», «capacidad», «poder», y, en sentido enfático, «violencia». [N. del T.]

do de la Revolución Francesa, la violencia es un producto natural, a la manera de la materia prima cuyo uso no nos da ningún problema mientras no esté al servicio de fines injustos. Si, de acuerdo con la teoría política propia del derecho natural, las personas renuncian por completo a su violencia en beneficio del Estado, esto sucede bajo el presupuesto (explícito por ejemplo en el *Tratado teológico-político* de Spinoza)¹³¹ de que antes de firmar ese contrato de indudable carácter racional el individuo ejerce ya *de iure* toda aquella violencia que *de facto* posee. Tal vez estas ideas hayan sido a su modo reanimadas algún tiempo después por la biología darwinista, que, de forma dogmática, junto a la que supone la selección natural, solamente admite la violencia en calidad de medio originario de la naturaleza, y además como el único adecuado a los fines vitales que ella tiene. La filosofía popular darwinista ha mostrado a menudo qué pequeño es el paso que va desde este dogma de la historia de la naturaleza al dogma (más burdo todavía) de la filosofía del derecho según el cual la violencia, si adecuada a los que son los fines naturales, es además una violencia justa.

A esta tesis del derecho natural de que la violencia es un hecho natural viene a oponerse diametralmente la tesis del derecho positivo de que la violencia es, sin duda, un resultado histórico innegable. Mientras el derecho natural sólo puede juzgar el derecho existente criticando sus fines, el derecho positivo por su parte sólo puede juzgar el derecho que se va desarrollando criticando sus medios. Mientras que la justicia es el criterio propio de los fines, la legalidad es a su vez el criterio propio de los medios. Pero, al margen de su contraposición, ambas escuelas sin duda coinciden en un dogma que les es fundamental: pueden alcanzarse fines justos mediante medios legítimos, y unos medios legítimos se pueden aplicar a fines justos. Por ello, el derecho natural intenta la «justificación» de tales medios mediante la justicia de los fines; y, por su parte, en el derecho positivo, se trata en cambio de «garantizar» la necesaria justicia de los fines por la legitimación correspondiente de los medios. La antinomia se revelaría irresoluble si el presupuesto dogmático común a ambos derechos fuera falso, si los medios legítimos y los fines justos se enfrentaran de forma insuperable. Pero el conocimiento de este hecho no podría obtenerse antes de que se saliera de ese círculo y se

lograra establecer criterios que fueran independientes entre sí para los fines justos y los medios legítimos.

El ámbito de los fines y, con él, la cuestión del criterio de justicia quedan fuera de esta investigación. Por el contrario, en su centro se halla la cuestión de la legitimación de ciertos medios que conforman la violencia. Los principios del derecho natural no pueden decidir esta cuestión, ya que sólo conducen a una inacabable casuística. Pues si el derecho positivo es ciego para el carácter incondicionado de los fines, el derecho natural lo es a su vez para el carácter condicionado de los medios. Por el contrario, la teoría positiva del derecho es aceptable como base hipotética en el punto de partida de la investigación por cuanto lleva a cabo una distinción fundamental en relación con las clases de violencia, al margen de los casos de su aplicación. Dicha distinción tiene lugar entre la violencia históricamente reconocida (es decir, «sancionada») y la no sancionada. El hecho de que las reflexiones que a continuación presentamos partan de esta concreta distinción no significa pues, naturalmente, que las violencias dadas sean a su vez clasificadas según ellas estén o no sancionadas. Pues una crítica de la violencia no aplica el criterio del derecho positivo, sino que solamente lo enjuicia. De lo que aquí se trata es de la cuestión de qué se sigue en lo que hace a la esencia de la violencia por el hecho de que tal criterio (o también de que esa diferencia) sea en ella posible; o, con otras palabras: de lo que se trata es del sentido de esa distinción. Pues no tardará en dejarse claro que esa distinción, propia del derecho positivo, posee sentido, está perfectamente fundamentada en sí misma y no es sustituible por ninguna otra; de este modo, se iluminará al mismo tiempo la única esfera en que tal distinción tiene lugar. En pocas palabras: el criterio del derecho positivo para la legalidad de la violencia solamente se puede analizar por cuanto respecta a su sentido, y la esfera de su aplicación, por su parte, hay que criticarla por cuanto respecta a su valor. Para hacer dicha crítica hay que encontrar un punto de vista fuera de la filosofía positiva del derecho, pero también, al tiempo, fuera del derecho natural. Ya veremos luego que sólo el estudio del derecho desde la filosofía de la historia puede conducirnos a ese punto de vista.

El sentido de la distinción de la violencia en legal e ilegal no queda sin más claro. Hay que rechazar decididamente el malentendido iusnaturalista de que se trata de la distinción entre una violencia para fines justos y una violencia para fines injustos. Más bien, ya hemos indicado

antes que el derecho positivo exige a toda violencia que venga a exponer su origen histórico, para, tras ello, darle su sanción, pero bajo ciertas condiciones. Como el reconocimiento de las violencias jurídicas se manifiesta en su entera claridad en el sometimiento sin resistencia a sus fines, tenemos que emplear como fundamento hipotético de clasificación de las violencias la existencia o carencia respectivas de un reconocimiento histórico general de sus fines. A los fines que carecen de este reconocimiento se les puede llamar «fines naturales»; y, en cambio, los otros serán «fines jurídicos». La diversa función de la violencia, según sirva a fines naturales o a fines jurídicos, resulta susceptible de observarse con la mayor claridad basándose en alguna situación jurídica determinada. Así, en atención a la sencillez, vamos a referirnos a continuación a la actual situación jurídica en Europa.

Característico de esa situación jurídica, por cuanto respecta a la persona individual en su condición de sujeto jurídico, resulta la tendencia a no admitir los fines naturales de las personas individuales en los casos en que dichos fines serían susceptibles de obtenerse de manera exitosa mediante la violencia. Es decir, que en todos los ámbitos en que las personas individuales podrían perseguir exitosamente la obtención de sus fines con violencia, este particular ordenamiento jurídico apremia a establecer fines jurídicos que sólo el poder legal puede realizar. El ordenamiento jurídico establecido nos apremia incluso a limitar, mediante fines jurídicos, unos ámbitos en los que los fines naturales están ampliamente permitidos (por ejemplo la educación) en cuanto que esos fines naturales se persigan en su consecución con cantidad excesiva de violencia (se trata de las leyes sobre los límites de los castigos educativos, por ejemplo). De modo que es posible formular esta máxima general sobre la actual legislación europea: los fines naturales de las personas individuales entran en colisión con los fines jurídicos si son perseguidos con violencia más o menos grande. (La contradicción en que el derecho a la legítima defensa incurre con esto se explicará por sí misma en el curso de estas consideraciones.) De esta misma máxima se sigue que el derecho ve en la violencia en manos de las personas individuales un grave peligro para el ordenamiento jurídico. Pero, ¿es un peligro para los fines jurídicos y la ejecución del derecho? Desde luego que no, pues, en ese caso, no se condenaría la violencia como tal, sino solamente la aplicada a fines ilegales. Se dirá que un sistema de fines jurídicos no podrá sostenerse mientras queden

fines naturales cuya obtención se pueda perseguir con violencia. Pero eso es un dogma simplemente. Contra él, quizá se pueda recurrir a la sorprendente posibilidad de que el interés del derecho en la monopolización de la violencia frente a las personas individuales no se explique mediante la intención de salvaguardar los fines jurídicos, sino, antes bien, mediante la intención de salvaguardar el derecho como tal; pues la violencia, si no se encuentra en manos del derecho, lo pone en peligro, no mediante los fines que persiga, sino ya por el hecho de su mera existencia externa al derecho. Justamente, esa misma suposición puede darse a entender más drásticamente indicando el hecho de que a menudo la potente figura del «gran» criminal, aunque sus fines sean repugnantes, provoca la secreta admiración del pueblo. Y esto no se puede deber a su acción, sino solamente a la violencia que aquélla hace patente. Porque en este caso, esa violencia que el derecho europeo de nuestros días intenta arrebatarle al individuo en todos los sectores de su actuación se presenta amenazadoramente, y despierta al fallar la simpatía de la multitud hacia el derecho. Mediante qué función la violencia le puede parecer al derecho algo tan temible y peligroso ha de quedar precisamente claro donde el despliegue de la violencia se tolera por el ordenamiento jurídico actual.

Tal es el caso, en la lucha de clases, del derecho a la huelga garantizado a los trabajadores. Los trabajadores organizados son hoy, por tanto, junto a los Estados, ya el solo y único sujeto jurídico al que se da derecho a la violencia. Por supuesto, a esta idea se le objeta en seguida que no se puede calificar como violencia la omisión de acciones (y la huelga es eso en última instancia). Esta reflexión le puso más fácil al Estado la concesión del derecho de huelga cuando simplemente no había otra opción, mas no es válida sin ciertas restricciones, estando condicionalmente concebida. En efecto, es verdad que la omisión de una acción o de una obligación, cuando equivale simplemente a una «ruptura en las relaciones», puede ser un medio puro, sin violencia. Y así como, desde el punto de vista del Estado (o bien del derecho), con el derecho de los trabajadores a la huelga no se está concediendo el derecho a la violencia, sino el derecho a sustraerse a ella cuando efectivamente el empresario la podría ejercer de manera indirecta, puede también haber de vez en cuando ciertos casos de huelgas que respondan a ello, poniéndose por tanto de manifiesto un «alejamiento» o un «rechazo» respecto al empresario como tal. El momento de violencia

irrumpe (como extorsión) en esa omisión en cuanto que sucede con la predisposición a ejercer nuevamente la acción omitida sometida a ciertas condiciones que o no tienen que ver nada con ella o sólo modifican un aspecto que le es exterior. En este sentido, desde el punto de vista de los trabajadores (que se contraponen al del Estado) el derecho a la huelga es el derecho a usar la violencia con el objetivo de alcanzar ciertos fines. La contraposición de ambos puntos de vista se muestra con toda claridad en la huelga general revolucionaria. En ella, los trabajadores apelarán a su derecho a la huelga, mientras que el Estado la calificará de abuso, ya que el derecho a la huelga no fue «así» pensado, y promulgará medidas especiales. Pues el Estado puede afirmar que el ejercicio simultáneo de la huelga en todas las empresas es ilegal dado que no tiene en cada una el motivo particular que ha presupuesto el legislador. En esta diferencia de interpretación se expresa por tanto la contradicción objetiva de una situación jurídica en la cual el Estado reconoce una violencia cuyos fines le resultan normalmente indiferentes en tanto que son fines naturales, pero a los que en un caso grave (en la huelga general revolucionaria) se enfrenta de manera contundente. Pero, aunque a primera vista parezca paradójico, si están dadas ciertas condiciones hay que calificar como violencia un comportamiento que se lleva a cabo justamente para ejercer un derecho. Cuando ese comportamiento sea activo, se podrá calificar como violencia cuando ejerza un derecho con la intención de subvertir el ordenamiento jurídico gracias al cual ostenta ese derecho; y cuando sea pasivo, también habrá que calificarlo de violencia si es una extorsión en el sentido antes mencionado. Por lo tanto, el hecho de que bajo ciertas condiciones el Estado se enfrente con violencia a los huelguistas (precisamente en tanto que violentos) pone de manifiesto solamente la existencia de una contradicción objetiva en la situación jurídica, no una contradicción lógica en el derecho. Pues el Estado teme en la huelga, más que nada, la función de la violencia cuyo estudio se propone esta investigación como único fundamento seguro de su crítica. Si la violencia fuera lo que parece ser a primera vista, un mero medio para asegurarse con la mayor rapidez un fin cualquiera, solamente podría tener éxito en tanto que violencia depredadora, pero sería al tiempo por completo incapaz de fundamentar o modificar las situaciones de una forma relativamente constante. Mas, aunque el sentimiento de justicia se sienta ofendido, la huelga nos muestra que la violencia es capaz de esto, que está en condiciones de fundamentar y modi-

ficar situaciones jurídicas. Es fácil objetar a este respecto que esa concreta función de la violencia es inusual y accidental. Pero el análisis de la violencia bélica anulará sin duda esta objeción.

La posibilidad de un derecho de guerra se basa exactamente en las mismas contradicciones objetivas de la situación jurídica que la posibilidad de un derecho de huelga: los sujetos jurídicos sancionan unas violencias cuyos fines, para los sancionadores, son fines naturales, por lo que, habiendo un caso grave, pueden entrar en conflicto con sus propios fines jurídicos o naturales. La violencia bélica se dirige primero, y en tanto que violencia depredadora, hacia la mejor consecución de sus fines. Pero es muy llamativo que el ceremonial que es propio de la paz se exija incluso (o precisamente) en las situaciones primitivas, que apenas han dado los primeros pasos en dirección al Estado, y en aquellos casos en que el vencedor se ha situado en posición inexpugnable. Y es que la palabra «paz» designa, cuando es correlato de la palabra «guerra» (hay otro significado completamente distinto, que no es metafórico ni político, el significado en el que Kant pudo hablar de la «paz perpetua»), la sanción de la victoria necesaria e independiente de todas las situaciones jurídicas restantes. Dicha sanción consiste en que la nueva situación es reconocida como nuevo «derecho», al margen de que, *de facto*, pueda o no precisar de alguna garantía para subsistir. Y si resulta posible extraer conclusiones a partir de la violencia bélica, en tanto que violencia originaria y prototípica, para toda violencia con fines naturales, entonces toda violencia de ese tipo posee un carácter instaurador de derecho. Volveremos más adelante a este conocimiento, el cual es el que explica la mencionada tendencia del derecho moderno a tomar en tanto que sujeto jurídico toda violencia de la persona individual, aunque sólo persiga fines naturales. Esta misma violencia se le enfrenta así en el supuesto del gran criminal con la amenaza de instaurar un nuevo derecho, que al pueblo aterra hoy del mismo modo que en los tiempos remotos, pese a su impotencia en los casos más significativos. El Estado teme esta violencia instauradora de derecho, pero tiene que reconocerla en tanto que tal cuando las potencias extranjeras lo obligan a concederles el derecho a hacerle la guerra, y cuando, por su parte, las clases lo obligan a concederles el derecho a la huelga.

Si en la última guerra la crítica de la violencia militar ha sido el punto de partida para una crítica apasionada de la violencia en general,

que al menos enseña que la violencia ya no se ejerce ni tolera con ingenuidad, la violencia ha sido objeto de la crítica no sólo en cuanto instauradora de derecho, sino que tal vez haya sido enjuiciada, más demolidoramente todavía, en otra función. Pues es lo propio del militarismo una característica dualidad en lo que es la función de la violencia que jamás habría podido formarse sin el servicio militar obligatorio. El militarismo es la obligación de emplear universalmente la violencia como medio para los fines del Estado. Dicha obligación de emplear la violencia ha sido enjuiciada en los últimos tiempos con una contundencia igual o mayor que el uso mismo de dicha violencia. En ella, la violencia se nos muestra en una función completamente diferente que en su uso sencillo en favor de fines naturales. Se trata del empleo de la violencia en tanto que medio para fines jurídicos. Pues la subordinación de los ciudadanos a la ley (en este caso, a la ley del servicio militar obligatorio) constituye sin duda un fin jurídico. Si la primera función de la violencia consiste en el hecho de instaurar el derecho, bien podemos decir que esta segunda función consiste por su parte en mantener el derecho. Como el servicio militar obligatorio es sólo un caso más de la violencia como mantenedora del derecho, elaborar su crítica realmente rotunda no resulta tan fácil como dicen las declamaciones de pacifistas y activistas. Más bien coincide con la crítica de la violencia jurídica, es decir, con la crítica del poder legal o ejecutivo, y no se puede llevar a cabo en absoluto en ejercicio de un programa más modesto. Además, por supuesto (a no ser que queramos proclamar un anarquismo pueril), la crítica del servicio militar obligatorio no consiste mera y simplemente en no reconocer obligación alguna y declarar que «se halla permitido lo que a cada uno le plazca»⁴. Esa máxima elimina simplemente la reflexión sobre la esfera ético-histórica y, por tanto, sobre el sentido de la acción, así como sobre el sentido de la realidad, la cual no se puede constituir cuando la «acción» ha salido de su ámbito. Mas, parece ser más importante que, para esta crítica, no basta recurrir, tal como se ha hecho tantas veces, al imperativo categórico con su indubitable mínimo programa⁵: «Actúa de tal modo que emplees a la humanidad, en tu persona como en la de otro, siempre al mismo tiempo como fin, nunca simplemente como medio»^{6*}. Pues,

4 Goethe, *Torquato Tasso*, verso 994.

5 Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, capítulo segundo.

6* Lo que se podría poner en duda en tan famosa exigencia es si no contendrá dema-

en efecto, el derecho positivo, si es consciente respecto a sus raíces, reclamará reconocer y promover el interés de la humanidad en la persona de cada individuo. El derecho positivo divisa justamente este interés en la exposición y mantenimiento de un orden de destino. Igual que no se puede ahorrarse una crítica respecto a éste, que dice con razón ser la salvaguarda del derecho, resulta impotente frente a él todo ataque que sólo se presente en nombre de una «libertad» informe, sin que se pueda designar ese orden superior de libertad. Y resulta impotente por completo cuando no ataca todo el ordenamiento jurídico, sino tan sólo leyes o costumbres concretas que el derecho protege en su poder, el cual consiste en que hay sólo un destino y en que lo amenazante y existente forman parte inquebrantable de su orden. Pues la violencia en que el derecho se mantiene es amenazadora. Pero su amenaza no posee el sentido de la intimidación con que la interpretan los teóricos liberales. Intimidante, en su sentido exacto, es una determinación que contradice la esencia propia de dicha amenaza, no siendo alcanzable por la ley, por cuanto que se alberga la esperanza de escapar a su brazo. 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. Una valiosa indicación respecto a ella se encuentra en el ámbito de los castigos. De ellos, la pena de muerte es el que ha provocado mayor crítica desde el mismo momento en que se puso en cuestión la validez del derecho positivo. Aunque en la mayor parte de los casos los argumentos de la crítica no hayan sido de tipo fundamental, sus motivos sí eran y aún son importantes. 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 y la muerte, se presenta en el centro del ordenamiento jurídico, sus orígenes llegan representativamente hasta lo existente, y se manifiestan ahí terriblemente. Con esto concuerda el hecho de que en las

siado poco, es decir, si es lícito servirse de uno mismo o de otro como medio. Se podrían aportar buenas razones en favor de esta duda. [N. de B.]

situaciones jurídicas primitivas la pena de muerte se aplique también a los delitos contra la propiedad, con los que no parece guardar «proporción». Y es que su sentido no es castigar la infracción del derecho, sino establecer el nuevo derecho. Pues al ejercer ese poder sobre la vida y la muerte, el derecho se fortalece mucho más que con cualquier otra práctica. Pero, al mismo tiempo, un sutil sentimiento nota ahí claramente algo putrefacto en el derecho, pues se sabe muy lejos de una situación en la que el destino se pudiera mostrar en majestad. La inteligencia tiene que intentar acercarse a esta situación cuando pretende completar la crítica, tanto de la violencia que instauro el derecho como de la violencia que mantiene el derecho.

Y es que estos dos tipos de violencia se hallan conectados de manera mucho más antinatural que en la pena de muerte, dando lugar a una mezcla fantasmática en otra institución del Estado moderno: a saber, en la policía. Ciertamente, en sí la policía es una violencia para fines jurídicos (que incluye el derecho de disposición), pero, al mismo tiempo, está autorizada a ampliar los límites de dicha violencia (en lo que se llama derecho de mando). Lo ignominioso de esa autoridad (algo que sólo unos pocos perciben en atención a que sus atribuciones rara vez llegan a las intervenciones más rudas, pero que actúa también más ciegamente en los sectores que son más vulnerables y contra las personas reflexivas, respecto de las cuales el Estado no está protegido en principio por las leyes) consiste en que, en ella, está anulada la separación imprescindible de una violencia instauradora de derecho y una violencia mantenedora de derecho. Mientras de la primera se reclama el que se acredite en la victoria, la segunda se halla sometida a la elemental limitación de que no se plantee fines nuevos. Pero la violencia policial se ha emancipado de ambas condiciones. Ahí se trata, en efecto, de una violencia instauradora de derecho, ya que su función característica no consiste en promulgar las leyes, sino ya todo edicto que ella misma pueda publicar empleando el respaldo de la ley; y es violencia mantenedora de derecho porque se pone a disposición de tales fines. La afirmación de que los fines policiales son idénticos a los del resto del derecho o están simplemente ligados a ellos es del todo falsa. Más bien, en el fondo, el «derecho» de la policía designa ese punto en que el Estado, sea por impotencia o por las conexiones inmanentes que son propias de todo ordenamiento jurídico, ya no puede garantizar sus fines empíricos a través de dicho ordenamiento,

queriéndolos lograr a toda costa. De ahí que la policía intervenga «en nombre de la seguridad» en muchísimos casos en que la situación jurídica no es clara, o que incluso (sin relación alguna con los fines jurídicos) vaya acompañando al ciudadano en tanto que molestia permanente a causa de la vida regulada por innumerables reglamentos, o que, simplemente, lo vigile. En contraposición con el derecho, que en la «decisión» establecida con su hora y lugar reconoce una categoría metafísica mediante la cual proclama su derecho a la crítica, el análisis del instituto policial no da con nada que pueda ser su esencia. Su violencia es informe, como su fantasmal aparición en medio de la vida de los Estados modernos, estando extendida ubicuamente, pero inasible. Aunque la policía tenga el mismo aspecto por doquier, no se puede negar que su espíritu es menos destructivo allí donde representa (en la monarquía absoluta) el directo poder del gobernante, en el cual se unen dos poderes, legislativo y ejecutivo, que en las democracias, donde la existencia de la policía no se eleva sobre esa relación, constituyendo en cambio la mayor degeneración posible del poder.

En tanto que medio, toda violencia es instauradora de derecho o mantenedora de derecho. Pero, si no reclama ninguno entre ambos predicados, por lo mismo renuncia a su validez. De aquí se sigue que, en general, toda violencia, en tanto que medio, participa aun en el más favorable de los casos en la problemática del derecho. Y aunque en este momento de la investigación todavía no se pueda establecer con certeza el significado de esa problemática, tras todo lo dicho el derecho aparece a una luz moral sin duda tan equívoca que se nos impone la pregunta de si para regular intereses humanos antagónicos no habrá otros medios que los medios violentos. Pero, sobre todo, esta pregunta nos obliga a constatar que una resolución de los conflictos carente por completo de violencia no puede conducir a un contrato jurídico. Y es que éste se basa, por más que los contratantes lo hayan firmado pacíficamente, en la posibilidad de la violencia. Pues concede a cada parte el derecho a ejercer violencia contra el otro caso de que éste rompa su contrato. Y no sólo esto: igual que su final, también el origen del contrato remite a la violencia. Sin duda, la violencia que instauro el derecho no tiene necesidad de estar presente inmediatamente en el contrato, pero está en él representada en la misma medida en que el poder que garantiza el contrato jurídico es de origen violento o ha sido incluido mediante la violencia en ese contrato. Así, una vez desaparece la consciencia de la

presencia latente de la violencia en un instituto jurídico, su potencia decae. Los parlamentos son sin duda ejemplo de ello en nuestros días cuando, en efecto, ofrecen el penoso espectáculo que todos conocemos, y ello en tanto que ya no son conscientes de aquellas fuerzas revolucionarias a las que les deben la existencia. Muy en especial en Alemania, la última manifestación de dichas fuerzas no tuvo consecuencia en absoluto para los parlamentos. Pues éstos no perciben la violencia instauradora de derecho que en ellos está representada; no es pues de extrañar que no lleguen a acuerdos que pudieran hacerse dignos de ella, sino que, a través del compromiso, cultiven una manera de tratar los asuntos políticos carente presuntamente de violencia. Pero el compromiso es un «producto que, aun rechazando la violencia abierta, forma parte de la mentalidad de la violencia, dado que el esfuerzo que a él conduce no está motivado en sí mismo, sino desde fuera, desde el esfuerzo contrario justamente, en cuanto que no es posible eliminar de ningún compromiso, aunque por cierto sea voluntario, el esencial carácter coactivo. Que “sería mejor de otra manera” es la sensación básica que afecta a todo compromiso»^{17*}. Es bastante significativo que la decadencia de los parlamentos haya alejado del ideal de una resolución de los conflictos políticos carente de violencia tal vez a tantos espíritus como en cambio la guerra acercó. A los pacifistas hoy se oponen anarcosindicalistas y bolcheviques. Y es que éstos han ido elaborando una crítica demoleadora, y en conjunto certera, de los parlamentos de nuestros días. Aunque pueda quizá ser deseable tener un parlamento floreciente, al exponer los medios para alcanzar acuerdos sin violencia no se está hablando de parlamentarismo. Pues lo que éste puede conseguir en los asuntos de verdad vitales son sólo ordenamientos acordados que, en su origen, como en su final, van unidos de suyo a la violencia.

Pero, ¿es posible resolver los conflictos sin violencia alguna? Sin duda que sí: las relaciones privadas entre personas están llenas de ejemplos de esto. El acuerdo carente de violencia se encuentra donde la cultura del corazón ha puesto a disposición de los hombres medios puros de acuerdo. Hay que contraponer como medios puros a los legales e ilegales de cualquier tipo (todos ellos violentos sin excepción) aquellos otros medios que carecen de violencia. Así, la cortesía del

7* Erich Unger, «Die Theorie. Versuche zu philosophischer Politik, I. Veröffentlichung», *Politik und Metaphysik*, Berlin, 1921, p. 8. [N. de B.]

corazón, la inclinación y el amor hacia la paz, junto a la confianza y otras cosas que aún podríamos nombrar, son su presupuesto subjetivo. Su aparición de carácter objetivo la determina en efecto aquella ley (cuyo alcance sin duda formidable no vamos a exponer en este caso) de que los medios puros no son medios de solución directa e inmediata, sino siempre de solución mediata. Y, de ahí que nunca se refieran del mismo modo, inmediatamente, a la resolución de conflictos entre personas, sino a través de cosas solamente. En la objetiva relación de los conflictos humanos con los bienes se abre el ámbito de los medios puros. Y, por eso, la técnica (en el sentido más lato de este término) es su territorio como tal. Su mejor ejemplo tal vez sea la conversación en cuanto técnica para alcanzar civilizadamente acuerdos. Pues en ella, el acuerdo sin violencia no es tan sólo posible, sino que la exclusión ya completa y total de la violencia se nos muestra en un hecho significativo: la impunidad de la mentira. No hay tal vez legislación en todo el mundo que la castigue originariamente. Y esto nos indica claramente que hay una esfera del acuerdo humano a tal punto carente de violencia que ésta le es por completo inaccesible: la esfera auténtica del «entendimiento»¹⁸, a saber, la esfera del lenguaje. El derecho entró en ella algo más adelante y en un proceso peculiar de decadencia, al asignar castigos al engaño. Mientras que, tomándolo en su origen, el ordenamiento jurídico confiaba en su capacidad para derrotar a la violencia como enteramente contraria a la ley, y el engaño (que carece de violencia) no era en modo alguno castigado por el derecho romano ni por el germánico —siguiendo de este modo los principios «*ius civile vigilantibus scriptum est*» y «*disce cautius mercari*»—, el derecho de una época posterior perdió confianza en su propia fuerza y ya no se sentía superior. Sin duda, el miedo a las otras fuerzas y la desconfianza hacia sí mismo nos indican una conmoción. El derecho comienza por lo tanto a plantearse la obtención de fines con la intención de ahorrarle pruebas fuertes a la violencia de que se mantiene. Así comienza a ir contra el engaño no por razones morales aducibles, sino por miedo a los actos de violencia que el engaño podría provocar en la que se ve persona engañada. Y dado que ese miedo está en radical contradicción con la naturaleza violenta del derecho ya desde sus orígenes, dichos fines son

8 «Entendimiento» es, como *Verständigung*, la capacidad de comprendernos unos a otros y de ponernos de acuerdo unos con otros. [N. del T.]

inadecuados a los legítimos medios del derecho. En ellos se manifiesta no sólo la decadencia de su propia esfera, sino también una reducción de los medios puros, pues, al prohibir el engaño, el derecho limita el uso de medios no violentos dado que éstos podrían provocar también en ciertos casos reacciones violentas. Esta concreta tendencia del derecho también ha influido sobre el hecho de la concesión del derecho a la huelga, que contradice los intereses del Estado. Pero el Estado concede este derecho con el objetivo de evitar unas acciones violentas a las que teme enfrentarse. Pues, antes, los trabajadores recurrían en seguida al sabotaje e incendiaban las fábricas. Para animar a la gente a conciliar pacíficamente sus intereses más acá de todo ordenamiento jurídico, también hay (al margen de las virtudes) un motivo eficaz que proporciona hasta a la voluntad más reacia la disposición de medios puros en lugar de violentos: el miedo a las consecuencias negativas que un enfrentamiento de carácter violento (sea cual fuere al fin su resultado) podría tener para todos. Esas consecuencias negativas están bastante claras en numerosos conflictos de intereses entre personas privadas. Pero las cosas cambian cuando son clases y naciones las que se enfrentan, pues los órdenes superiores que amenazan con sojuzgar tanto al vencedor como al vencido aún están ocultos al sentimiento de la mayoría y a la inteligencia de los más. La búsqueda de esos órdenes superiores y los intereses comunes que les corresponden, y que dan el motivo principal para una política de los medios puros, nos conduciría demasiado lejos^{9*}. De ahí que sólo vayamos aquí a hablar de los medios puros de la política por analogía con los medios que dominan lo que es el pacífico trato entre personas privadas.

Por cuanto respecta a las luchas de clases, bajo ciertas condiciones hay que considerar sin duda la huelga como medio puro. Tenemos por tanto que describir con detalle dos tipos de huelga que son esencialmente diferentes, y cuya respectiva posibilidad ya hemos mencionado. Sorel tiene el mérito de haber sido el primero en distinguirlos, más sobre la base de consideraciones políticas que de consideraciones puramente teóricas. En efecto, Sorel los contrapone en calidad de huelga general política, de un lado, y huelga general proletaria, de otro. Pero, en concreto, su contraposición se refiere también a la violencia. Sorel dice al respecto de los partidarios del primer tipo de

9* Véase Unger, *op. cit.*, pp. 18 ss. [N. de B.]

huelga: «El fortalecimiento del Estado está a la base de todas sus concepciones; en sus organizaciones actuales, los políticos (con ello se refiere a los socialistas moderados) ponen el fundamento de un poder fuerte, disciplinado y centralizado, que no escuche la crítica de la oposición, sabiendo sin duda imponer el silencio y denunciando sus falsas opiniones»^{10*}. Y añade: «La huelga general política ... muestra cómo el Estado no pierde en ella nada de su fuerza, cómo el poder se puede transmitir entre unos y otros privilegiados, y cómo el pueblo de los productores cambiará de amos simplemente»^{11*}. Frente a esa huelga general política (cuya fórmula parece ser, por lo demás, la de la pasada revolución alemana)^{12*}, por su parte la huelga general proletaria se propone como única tarea la eficaz destrucción del poder del Estado. En efecto, la huelga general proletaria «suprime todas las consecuencias ideológicas de toda política social posible, pues sus partidarios consideran burguesas hasta las más populares de las reformas»^{13*}. «Esta clase de huelga general marca de forma más patente su entera y total indiferencia frente a los beneficios materiales propios de la conquista al afirmar que lo que pretende es suprimir el Estado; pues el Estado ha sido, claramente, ... la razón de ser elemental de aquellos grupos dominantes que obtienen beneficio de la totalidad de las empresas cuyas cargas soporta toda la sociedad»^{14*}. Mientras que la primera de estas formas de interrupción del trabajo es ya violencia, por cuanto causa solamente una exterior modificación de las condiciones de trabajo, la segunda carece de violencia, es decir, es un medio puro. Pues ésta no se da con la intención de reanudar el trabajo nuevamente tras obtener concesiones exteriores junto a concretas modificaciones de las condiciones de trabajo, sino con la decisión de reanudar un trabajo completamente transformado; uno no forzado por el Estado (un cambio radical que este tipo de huelga no provoca, sino que sólo consume). De ahí también que la primera de dichas empresas sea instauradora de derecho, mientras que la segunda es anarquista. Sumándose

10* Georges Sorel, *Réflexions sur la violence*, 5ª ed., París, 1919, p. 250. [N. de B.] [Sorel vivió entre 1847 y 1922, y fue un teórico de la política, primero marxista, después anarquista y finalmente fascista. (N. del T.)]

11* *Ibid.*, p. 265. [N. de B.]

12 Benjamin se refiere a la revolución espartaquista (comunista), que estalló en Alemania en noviembre de 1918. [N. del T.]

13* Sorel, *op. cit.*, p. 195. [N. de B.]

14* *Ibid.*, p. 249. [N. de B.]

a manifestaciones ocasionales de Marx, Sorel rechaza para el movimiento revolucionario cualquier tipo de programas y utopías (o, en pocas palabras: las instauraciones de derecho): «Con la huelga general desaparece todo eso tan bonito; la revolución se nos presenta como una revuelta pura y simple, y no reserva un sitio a los sociólogos, ni a la gente de mundo, que es siempre tan amiga de las reformas sociales, ni tampoco a los intelectuales que han abrazado como profesión el pensar para el proletariado»^{15*}. A la hondura de esta concepción, moral y auténticamente revolucionaria, no es posible oponerle una consideración que tache de violencia a tal tipo de huelga general por sus posibles consecuencias catastróficas. Aunque haya buenas razones para decir que la economía de hoy en día resulta mucho menos comparable a una máquina que se detiene cuando la abandona el fogonero que a una bestia que descansa en cuanto su domador le da la espalda, sobre la violencia de una acción no se puede juzgar ni de acuerdo con sus consecuencias ni tampoco de acuerdo con sus fines, sino sólo de acuerdo con la ley de sus medios. Por supuesto también que el poder del Estado, que tan sólo se fija en las consecuencias, se opone a esa huelga (en contraste total con las parciales, que sí suelen tener un carácter extorsionador), y ello porque dice que es violencia. Por lo demás, en qué medida una concepción tan rigurosa de la huelga general es apropiada para disminuir el despliegue de la violencia auténtica de las revoluciones lo ha explicado Sorel con argumentos bastante ingeniosos. Por el contrario, un caso destacado de omisión violenta, más inmoral y rudo que la huelga general política, parecido a un bloqueo, es la huelga de médicos, tal como se ha dado recientemente en algunas ciudades alemanas. En ella se nos muestra del modo más repugnante el uso de una violencia sin escrúpulos, sin duda reprobable en una clase profesional que durante años «ha asegurado a la muerte su botín» sin oponer ninguna resistencia y, a continuación, ha abandonado a la vida en la primera ocasión que se le ofrece.

Pero, con más claridad que en las luchas de clases más recientes, en la historia milenaria de los Estados se han formado medios para llegar a acuerdos sin violencia. La tarea de los diplomáticos solamente consiste rara vez en modificar ordenamientos jurídicos preexistentes, y bien al contrario, en lo que es esencial, ellos resuelven en paz y sin tra-

15* *Ibid.*, p. 200. [N. de B.]

tados los conflictos entre Estados, por analogía con los acuerdos entre personas privadas. Una tarea delicada —que los tribunales de arbitraje resuelven de manera más directa—, pero con un método de resolución muy superior sin duda al método arbitral, al estar más allá de todo ordenamiento de tipo jurídico, y por tanto también de la violencia. Con ello, tanto el trato de las personas privadas como el que es propio de los diplomáticos han producido formas y virtudes que, aunque se hayan tornado exteriores, no lo han sido siempre.

En todo el ámbito de las violencias que divisan tanto el derecho natural como el derecho positivo no hay ninguna libre de esta dificultosa problemática de la violencia legal. Como, sin embargo, la resolución de las tareas humanas (por no hablar de la redención misma del hechizo de todas las situaciones de existencia que se han dado hasta ahora) es irrealizable si se renuncia por completo a la violencia, se impone la pregunta por otros tipos de violencia que los que menciona la teoría del derecho. Y también la pregunta por la verdad del dogma que es común a tales teorías: «se pueden alcanzar los fines justos con medios legítimos; se pueden aplicar medios legítimos a los fines justos». La pregunta dice: si ese tipo de violencia de destino que emplea medios legítimos se encontrara en insalvable contradicción respecto a la justicia de los fines y si, al mismo tiempo, fuera pensable una violencia de otro tipo, que para dichos fines no podría ser medio ni legítimo ni ilegítimo, no pudiendo ser medio para ellos, ¿qué relación entonces guardaría con ellos? Esto arrojaría alguna luz sobre la tan extraña y desalentadora experiencia de que, en última instancia, los problemas jurídicos no tienen solución (en su desolación, esta experiencia tal vez sea tan sólo comparable a la imposibilidad de decidir rotundamente sobre «correcto» y «falso» en las lenguas aún en desarrollo). Pues sobre la legitimación de los medios y sobre la justicia de los fines no decide nunca la razón, sino la violencia de destino ejercida sobre ella, y sobre ésta Dios. Un conocimiento que resulta infrecuente por cuanto predomina la tenaz costumbre de pensar esos fines justos en tanto que fines de un derecho posible, es decir, no sólo como siendo universalmente válidos (cosa que se sigue analíticamente del rasgo que distingue a la justicia), sino también como universalizables, lo cual contradice a dicho rasgo, como se podría demostrar. Pues los fines que para una situación resultan justos y universales, no lo son para otra situación, aunque se le parezca fuertemente en algunos aspectos.

Una función ya no de medio de la violencia, como la que aquí aparece en cuestión, la muestra la experiencia cotidiana. Así, la ira hace que una persona tenga unos estallidos de violencia que no son medios para el fin propuesto. Esa violencia no es un medio, sino más bien una manifestación. Y tiene manifestaciones objetivas en las cuales sin duda puede ser sometida a la crítica. Las manifestaciones de que hablamos se encuentran de manera significativa en el mito.

En la que es su forma prototípica, la violencia mítica es una mera manifestación de los dioses. Sin duda no es un medio de sus fines, y apenas es manifestación de su voluntad, sino manifestación de su existencia. La leyenda de Níobe contiene así un ejemplo destacado de ello¹⁶. Es verdad que podría parecer que la acción de Ártemis y de Apolo es sólo un castigo. Pero su violencia instaaura un derecho, y ello sin castigar la transgresión de un derecho existente. La arrogancia de Níobe provoca la fatalidad no porque haya vulnerado el derecho, sino al desafiar al destino a una lucha en cual éste tiene que vencer y sacar a la luz de este modo un derecho. Que esa violencia de origen divino no era en modo alguno para los antiguos la violencia (mantenedora del derecho) que resulta la propia del castigo lo muestran las leyendas en que el héroe (como Prometeo, por ejemplo)¹⁷ desafía con coraje y dignidad al destino, lucha con él con fortuna variable y no es abandonado por la leyenda sin la esperanza de que, alguna vez, les traerá a los hombres un nuevo derecho. Propiamente, este héroe y la violencia jurídica de su mito son eso que hoy el pueblo sigue aún intentando representarse cuando admira, de pronto, al gran criminal. Así, la violencia cae sobre Níobe desde la esfera sin duda insegura y equívoca del destino, la cual, propiamente, no es destructiva. Aunque conduzca a los hijos de Níobe a una muerte sangrienta, respetará la vida de su madre, que queda (siendo incluso más culpable que antes, debido a la muerte de sus hijos) como la portadora eterna y enmudecida de la culpa, mojón entre los humanos y los dioses. Si esta violencia inmediata en las manifestaciones míticas resulta parecida, o incluso idéntica, a la instauradora de derecho, desde ella recae una problemática sobre tal violencia instauradora en la misma medida en la que antes (al exponer la violencia bélica) hemos caracterizado a esta violencia en su

16 Homero, *Iliada*, canto 24, versos 605-617; Ovidio, *Metamorfosis*, libro 6, versos 146-312.

17 Hesíodo, *Teogonía*, versos 507-616; *Los trabajos y los días*, versos 47-105.

condición de mero medio. Y al mismo tiempo esta conexión promete arrojar nueva luz sobre el destino que se halla a la base de la violencia jurídica en todos y cada uno de los casos y al tiempo completar a grandes rasgos su crítica. Pues la función de la violencia en la instauración del derecho siempre es doble: la instauración del derecho, ciertamente, aspira como fin (teniendo la violencia como medio) a *aquello que se instaaura precisamente en tanto que derecho*; pero, en el instante de la instauración del derecho, no renuncia ya a la violencia, sino que la convierte *stricto sensu*, e inmediatamente, en instauradora de derecho, al instaurar bajo el nombre de «poder» un derecho que no es independiente de la misma violencia como tal, hallándose ligado por lo tanto, justamente, de modo necesario, a dicha violencia. La instauración del derecho es sin duda alguna instauración del poder y, por tanto, es un acto de manifestación inmediata de violencia. Y siendo la justicia el principio de toda instauración divina de un fin, el poder en cambio es el principio propio de toda mítica instauración del derecho.

Esto último experimenta una aplicación de graves consecuencias en el Estado. Pues, en el espacio de su ámbito, la delimitación acometida por la «paz» respecto a todas las guerras de la era mítica viene a ser el fenómeno primordial de la violencia instauradora de derecho. Con toda claridad se muestra en ella que el poder ha de ser garantizado por toda violencia instauradora de derecho, y esto en mayor medida que la excesiva obtención de propiedades. Donde se ponen límites, el rival no es aniquilado, sino que se le concede algún derecho aunque el vencedor tenga más fuerza. Se trata por tanto de derechos «iguales» de una manera demoníaco-equívoca, pues para las dos partes contratantes hay una línea que no se puede atravesar. Aquí se presenta de una forma terriblemente originaria esa misma mítica ambigüedad de las leyes que no se pueden «transgredir», de la que Anatole France habla en tono satírico cuando dice que las leyes prohíben por igual a pobres y ricos dormir bajo un puente¹⁸. También parece que Sorel toca una verdad, no sólo histórica, sino metafísica, cuando conjetura que al principio todo derecho fue prerrogativa sólo de los reyes y los grandes, es decir, de los poderosos. Aún seguirá siéndolo, *mutatis mutandis*, todo el tiempo que exista. Pues desde el punto de vista de la violencia, única que puede garantizar el derecho, no hay igualdad, sino solamente, en

18 Anatole France, *Le lys rouge*, París, 1894.

el mejor de los casos, unas fuerzas igualmente grandes. El acto de delimitación es significativo para el conocimiento del derecho también desde un punto de vista añadido. Los límites establecidos son, al menos en los tiempos más remotos, unas leyes no escritas. Sin darse cuenta el hombre puede transgredirlas y caer así en manos de la expiación. Pues la intervención del derecho provocada por la vulneración de una ley no conocida ni escrita es, a diferencia del castigo, una «expiación» precisamente. Pero aunque afecte de forma desdichada a la persona que está desprevenida, su llegada no es una casualidad para el derecho, sino que es un destino que se expone aquí una vez más en su ambigüedad intencionada. Ya dijo Hermann Cohen, como hablando *en passant* de la antigua idea de destino, que es un «conocimiento ineludible», y que sus «órdenes mismos son lo que parece ocasionar y provocar esta defecación»^[19*]. De este espíritu, el propio del derecho, ofrece testimonio todavía el principio moderno de que el desconocimiento de la ley no libra del castigo, debiéndose entender también la lucha por el derecho escrito en los primeros tiempos de la antigua política como una rebelión contra el espíritu de las leyes del mito.

Porque, lejos de abrir una esfera más pura, la mítica manifestación de la violencia inmediata se nos muestra ya idéntica a la violencia jurídica, y hace de la intuición de su problemática la certeza de la corruptibilidad de su función histórica, cuya aniquilación se convierte así en tarea. Y precisamente esta tarea plantea en última instancia, una vez más, la pregunta por la violencia inmediata pura que se vea capaz de poner coto a la violencia mítica. Al igual que Dios se contrapone en la totalidad de los ámbitos al mito, la violencia divina se contrapone a la violencia mítica. En concreto, sin duda, la violencia divina es lo contrario de la violencia mítica en todos los aspectos. Si la violencia mítica instauro derecho, la violencia divina lo aniquila; si aquélla pone límites, ésta destruye ilimitadamente; si la violencia mítica inculpa y expía al mismo tiempo, la divina redime; si aquélla amenaza, ésta golpea; si aquélla es letal de manera sangrienta, ésta viene a serlo de forma incruenta. A la leyenda de Níobe podemos contraponerle, como ejemplo de dicha violencia, el juicio divino respecto de Coré y sus secuaces^[20]. Este juicio afecta a los privilegiados; afecta a los levitas, de

improvisado, sin amenaza previa, de modo fulminante, y carece de dudas cuando toca la hora de destruir. Pero, además y al mismo tiempo, esa violencia es la que redime, no pudiendo ignorarse la conexión profunda entre el carácter incruento y redentor que la caracteriza, pues la sangre es el símbolo de la mera vida. El desencadenamiento de la violencia jurídica deriva (cosa que no podemos exponer aquí con más detalle) de la inculpación de la vida natural, la cual entrega a los seres vivos inocente y desdichadamente a la expiación; expía su inculpación y redime al tiempo al que es culpable, pero no de una culpa, sino del derecho. Pues con la mera vida cesa todo dominio del derecho sobre los seres vivos. La violencia mítica es violencia sangrienta sobre la mera vida a causa de la violencia que le es propia; la violencia divina pura es, por su parte, ya violencia sangrienta sobre toda la vida, justamente a causa de lo vivo. La primera exige sacrificios, mientras que los acepta la segunda.

La violencia divina no se manifiesta solamente en las tradiciones religiosas, sino que también se encuentra al menos en una manifestación bien consagrada de la vida actual. Y una de sus formas de aparición se halla en su forma consumada en tanto que violencia educadora fuera ya del derecho. Por lo tanto, las formas de aparición que resultan ser propias de la violencia divina no pueden definirse por el hecho de que Dios las ejecute inmediatamente en milagros, sino por esos momentos de consumación incruenta, consumación fulminante y redentora. Y también, finalmente, por la ausencia de toda posible instauración de derecho. Por consiguiente, hay buenas razones para considerar destructiva esta violencia; pero lo es sólo relativamente, en relación con los bienes, el derecho o la vida..., no absolutamente, en relación al alma de lo vivo. Por supuesto, esa expansión de la violencia como pura o divina provocará hoy los ataques más violentos, y se saldrá a su encuentro diciendo que de acuerdo con su deducción ella también pone en marcha la violencia letal contra los hombres. Y esto no se admite, por cuanto a la pregunta de «¿Puedo matar?» se responde con el inmutable mandamiento de «No matarás». Dicho mandamiento se halla situado ante la acción como Dios ante el hecho de que esa acción suceda. Pero, por más que no pueda ser el miedo al castigo lo que obliga a cumplir el mandamiento, éste es inaplicable, inconmensurable, puesto ante la acción ya realizada. Pues del mandamiento no se sigue un juicio respecto de la acción. Y así, no se puede predecir

19* Hermann Cohen, *Ethik des reinen Willens*, 2ª ed. correg., Berlín, 1907, p. 362. [N. de B.]
20 Números 16.

ni el juicio divino sobre ella ni su fundamento. Por lo dicho, no aciertan quienes basan en este mandamiento la condena de cualquier muerte violenta de una persona a manos de otra. El mandamiento no es criterio del juicio, sino sólo una pauta de conducta para la comunidad o la persona que, en solitario, tiene que arreglárselas con él y, en casos tremendos, asumir la responsabilidad de no observarlo. Así lo entendió el judaísmo, que rechazó expresamente la condena del homicidio en defensa propia. Pero esos pensadores se han basado en otro teorema, a partir del cual tal vez quieran incluso fundamentar a su vez el mandamiento. Se trata de la tesis de que la vida es sagrada, una tesis que o refieren a toda vida animal (e incluso vegetal) o limitan a la vida humana. En un caso extremo que pone como ejemplo el asesinato revolucionario de los opresores, su argumento nos dice de este modo: «si no mato, nunca estableceré el reino de la justicia, así piensa el terrorista espiritual ... Pero nosotros decimos que por encima de la dicha y justicia de una existencia está la existencia en cuanto tal»^[21*]. Aunque esta última frase sin duda sea falsa, incluso innoble, deja bien a las claras la obligación de no seguir buscando el fundamento de dicho mandamiento en lo que la acción hace al asesinato, sino en lo que hace a Dios y al asesino. En efecto, la frase de que la existencia se halla por encima de la existencia justa es falsa y abyecta si ahí «existencia» no significa más que mera vida, y, en efecto, con tal significado figura esa palabra dentro de la citada reflexión. Mas la frase contiene una verdad importante si acaso «existencia» o, mejor, «vida» (unas palabras cuyo doble sentido, que es análogo al de la palabra «paz», hay que separar con gran cuidado en su relación con dos esferas) viene a referirse al inmutable agregado de «hombre»; es decir, si la frase significa que el no-ser del hombre es más terrible que el mero aún-no-ser del hombre justo. La frase aquí citada debe a su ambigüedad su falsedad. El hombre no coincide en modo alguno con la mera vida que es la suya; tampoco con la mera vida en él, ni con ningún estado o propiedad; ni coincide tampoco, tan siquiera, con la unicidad de su persona. Aunque el ser humano sea sagrado (o también la vida en él, idéntica en la vida terrenal, en la muerte y en la vida ultraterrena), no

21* Kurt Hiller, «Anti-Kain. Ein Nachwort», en: *Das Ziel. Jahrbücher für geistige Politik*, ed. de Kurt Hiller, vol. 3, Múnich, 1919, p. 25. [N. de B.] [Hiller, escritor expresionista alemán, vivió entre los años 1885 y 1972. (N. del T.)]

lo son sus estados, ni tampoco su vida corporal, vulnerable por los demás seres humanos. ¿Qué la diferencia esencialmente de la de los animales y las plantas? Aunque éstos fueran sagrados, no lo serían por su mera vida, como no podrían serlo en ella. Valdría la pena sin duda investigar el origen del dogma de que la vida es, sin más, sagrada. Tal vez, probablemente, sea reciente; el último extravío de la tradición occidental debilitada, buscando en lo impenetrable cosmológico al santo que perdió. (La edad de los mandamientos religiosos establecidos contra el asesinato no nos dice nada en contra de esto, pues a su base hay otros pensamientos que a la del moderno teorema.) Y, por último, habría que pensar que lo que aquí se da como sagrado es, de acuerdo al pensamiento mítico, el portador de la inculpación, esto es: la mera vida.

La crítica de la violencia es ya la filosofía de su historia. Y es la «filosofía» de esta historia porque sólo la idea de su desenlace hace posible una actitud crítica; una separadora y decisiva ante sus propios datos temporales. 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. (Ya hemos aludido a algunos síntomas de lo que aquí estamos apuntando en el curso de la investigación.) Y esto dura así hasta que otras nuevas violencias, o las antes oprimidas, vienen a derrotar a la violencia que instauraba hasta entonces el derecho; y así fundamentan uno nuevo para una nueva decadencia. Una nueva época histórica se alza así sobre la quiebra de este ciclo —uno que, sin duda, está hechizado por las míticas formas del derecho—, sobre la suspensión, pues, del derecho y de la violencia en que se basa (como ellas en él); una violencia que es, sin más, la violencia del Estado. Si el dominio del mito ya aparece quebrado, por aquí y por allá, en lo presente, lo nuevo no se encuentra aún tan lejos como para hacer que una palabra expresada aquí contra el derecho se difumine sin más sin consecuencias. Pero si, en todo caso, más allá del derecho a la violencia le está asegurada su existencia como violencia pura e inmediata, queda así demostrado que y cómo también se hace posible la violencia revolucio-

naria, y qué nombre hay que dar a la suprema manifestación de la violencia pura del ser humano. No resulta igualmente posible ni igualmente urgente para el hombre decidir cuándo esa violencia pura fue real en un caso en verdad determinante. Porque sólo la violencia mítica, pero no la divina, se deja conocer exactamente y en tanto que tal (aunque sea en efectos verdaderamente incomparables), por cuanto que la fuerza redentora propia de la violencia no se halla a la vista de los hombres. De nuevo están así a disposición de la violencia divina pura como tal todas las formas eternas que el mito bastardeó con el derecho. Ella es capaz de aparecer en la auténtica guerra, como en el juicio divino de la multitud respecto al criminal. Pero es sin duda reprobable toda violencia mítica, la instauradora de derecho, que se puede considerar como arbitraria. Siendo igualmente reprobable la mantenedora del derecho, la fatal violencia administrada que se halla puesta a su servicio. La violencia divina, insignia y sello, nunca medio de santa ejecución, se ha de calificar como imperante.

<FRAGMENTO TEOLÓGICO-POLÍTICO>^[1]

Es el Mesías mismo quien sin duda completa todo acontecer histórico, y esto en el sentido de que es él quien redime, quien completa y crea la relación del acontecer histórico con lo mesiánico mismo. Por eso, nada histórico puede pretender relacionarse por sí mismo con lo mesiánico. Por eso, el Reino de Dios no es el *télos* de la *dýnamis* histórica, y no puede plantearse como meta. En efecto, desde el punto de vista histórico, el Reino de Dios no es meta, sino que es final. Por eso mismo, el orden de lo profano no puede levantarse sobre la idea del Reino de Dios, y por eso también, la teocracia no posee un sentido político, sino solamente religioso. Haber negado con toda intensidad el significado político de la teocracia es el mayor mérito del libro de Bloch titulado *El espíritu de la utopía*^[2].

1 Benjamin nunca publicó este texto, cuyo título fue añadido por Th. W. Adorno (basándose en indicaciones del autor) y cuya fecha de redacción es desconocida: Adorno pensaba que el texto era de 1937; Gershom Scholem y Rolf Tiedemann lo fechan en los años 1920-1921.

2 El hecho de que este libro de Ernst Bloch se publicara en 1918 y que Benjamin lo

El orden de lo profano tiene que enderezarse por su parte hacia la idea de la felicidad, y la relación de este orden con lo mesiánico es uno de los elementos esenciales de la filosofía de la historia. Con ello, da lugar a una concepción mística de la historia, cuyo problema es susceptible de exponer a través de una imagen. Si una flecha indica dónde está la meta en que actúa la *dýnamis* de lo profano, y otra nos indica la dirección de la intensidad mesiánica, la búsqueda de la felicidad de la humanidad en libertad se alejará de dicha dirección mesiánica; pero así como una fuerza que recorre su camino puede promover una fuerza de dirección contraria, también el orden profano de lo profano puede promover la llegada del mesiánico Reino. Así pues, lo profano no es por cierto una categoría del Reino, sino una categoría (y de las más certeras) de su aproximación silenciosa. Pues en la felicidad, todo lo terreno se dirige a su propio ocaso, que sólo en la felicidad puede encontrar, mientras que, por supuesto, la intensidad mesiánica inmediata, la perteneciente al corazón, del ser humano individual interno, pasa por la desdicha, por el sufrimiento. A la *restitutio in integrum* religiosa que conduce a la inmortalidad le corresponde una *restitutio in integrum* mundana que a su vez conduce a la eternidad de un ocaso; siendo por su parte la felicidad ritmo de eso mundano eternamente efímero, pero uno efímero en su totalidad, en su totalidad espacial y temporal, a saber, el ritmo de la naturaleza mesiánica. Pues la naturaleza es sin duda mesiánica desde su condición efímera eterna y total.

Perseguir esta condición efímera, incluso para aquellos niveles del hombre que son ya, como tal, naturaleza, es tarea de esa política mundial cuyo método ha de recibir el nombre de «nihilismo».

estudiara durante el otoño de 1919 puede ser un indicio de que Benjamin redactó este fragmento en los años 1920-1921.