

LA VIOLENCIA Y LA VIDA¹

Constanza Serratore

Doctoranda en Filosofía Política Contemporánea, Universidad del Salvador

Introducción

El objetivo del presente trabajo es realizar un recorrido por el pensamiento de Walter Benjamin y Giorgio Agamben en lo que refiere a la denuncia acerca de cómo el derecho está asociado a la violencia y actúa cruentamente sobre la vida, la simple vida desnuda.

Para ello, articularemos el texto en dos partes, dedicadas cada una de ellas a uno de estos dos autores.

Se leerá a Walter Benjamin en su texto *Para una crítica de la violencia*² como quien afirma que la clave comprensiva de la modernidad es la violencia. Como veremos más detalladamente a continuación, Benjamin sostiene que la violencia funda y conserva el derecho. Por lo tanto, las instituciones pretendidamente legítimas de la modernidad carecen de todo tipo de “mediación racional”. Contrariamente, su origen es la inmediatez de la violencia que se presenta como derecho para ordenar el espacio político. Así, la realidad mediada por el derecho constituye el reino de la violencia. De modo que a la inmediatez de la violencia, Benjamin considera que hay que oponerle otra inmediatez: la violencia divina.

Giorgio Agamben, atento lector de Benjamin, recoge el diagnóstico del autor alemán, y continúa en gran medida su pensamiento retomando conceptos como el de la vida desnuda. Es decir, la violencia del estado soberano teológico-político (la violencia mítica, como la llamaba Benjamin) es cruenta y se aplica a esa vida biológica, contemplando lo viviente del ser humano solamente en esta dimensión. De modo que para Agamben la lógica soberana del estado moderno aísla en el ser humano lo que hay de corporal, despojándolo de su vida política y convirtiéndola en lugar de excepción, de imposición violenta de los vínculos políticos.

Primer Parte: Walter Benjamin: La violencia implicada en el Derecho.

Creemos que uno de los temas que movió a Walter Benjamin en su texto *Para una Crítica de la violencia* fue un hondo estudio acerca de cómo el derecho es una

¹ Conferencia pronunciada en el Coloquio Internacional ‘Giorgio Agamben: Teología política y Biopolítica’ realizada los días 29 y 30 de septiembre del 2009 por las Universidades de Chile y Diego Portales, Santiago de Chile.

² BENJAMIN, Walter, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos - Iluminaciones IV*, Ed. Taurus, España, 1998.

forma de control de la vida. Había sido ya estudiada la conexión entre la fuerza y la ley desde tiempos remotos. Recordemos el fragmento 169^a de Píndaro:

“El *nomos*, *basileus* de todos los seres, mortales e inmortales, los lleva en su brazo soberano y justifica la extrema violencia. Así juzgo por las hazañas de Heracles, ¿acaso no ha conducido, sin haberlo pedido ni pagado, a los bueyes de Gerión hasta el pórtico ciclópeo de Euristeo? ³“

Sin embargo, lo que atrae a Benjamin no es el apoyo que la fuerza presta al derecho, ni la legitimación que el derecho provee a la fuerza, porque en estos casos se trata de una relación instituida entre dos términos (por ejemplo, las “leyes” y las “armas” en Machiavelli); mientras que la novedad radical de Benjamin reside en que para él estos no son más que polos, en tanto modalidades de la misma substancia, la violencia. Así, la toma de distancia del modelo iusnaturalista y del iuspublicista reside justamente en este punto: la violencia cobra sentido a partir de la superposición de los polos. No se trata de pensar al derecho desde el punto de vista de su origen (como quiere el iusnaturalismo), ni desde el punto de vista del resultado (como quiere el iuspublicismo); dicho de otro modo, ni desde la perspectiva de la naturaleza, ni desde la perspectiva de la historia, sino a partir del encuentro, de la encrucijada entre mito y destino.

De este modo, la violencia no precede ni sigue al derecho, sino que lo constituye con un movimiento pendular que va desde la fuerza al poder, y desde el poder a la fuerza. En palabras de Benjamin: “Si la primera función de la violencia puede ser definida como creadora de derecho, la segunda es que lo conserva”. Es decir, Benjamin encuentra en la violencia dos funciones en relación al derecho, una es crearlo, y la otra es conservarlo. Desde esta perspectiva, la violencia es entendida como poder, como medio, que no puede sino aspirar a estos atributos, por que si no lo hiciera perdería toda validez.

Se pueden identificar tres pasajes distintos y concatenados en esta superposición violencia-derecho⁴: el primero es que el comienzo siempre es un hecho de violencia -jurídicamente infundado- que funda el derecho; el segundo, que una vez instituido el derecho, tiende a excluir toda violencia fuera de él; y el tercero, que dicha exclusión no puede ser realizada más que con otro acto de violencia, en este caso no instituyente, sino conservadora. Desde esta perspectiva, el derecho consiste en la violencia a la violencia por el control de la violencia. En este sentido, Benjamin escribe:

“La función de la violencia en la creación jurídica es, en efecto, doble en el sentido de que la creación jurídica, si bien persigue lo que es instaurado como derecho, como fin, con la violencia como medio, sin embargo -en el acto de fundar como derecho el fin perseguido- no depone en modo alguno la violencia, sino que sólo ahora hace de ella en sentido estricto, es decir inmediatamente, violencia creadora de derecho, en cuanto instaure como derecho, con el nombre de poder, no ya un fin inmune e independiente de la violencia, sino íntima y necesariamente ligado a ésta.”

De este modo, la violencia no es más que un pasaje interno al derecho, así como el derecho no es más que un pasaje interno a la violencia. Su racionalización consiste justamente en que el derecho no quiere eliminar la violencia, sino lo que hay fuera

³ PÍNDARO, Fragmentos de libros no seguros, Fr. 169a

⁴ ESPOSITO, Roberto, *Immunitas. Protección y negación de la vida*, pp. 46, Amorrortu editors, Buenos Aires, 2005.

de ella. Este punto está trabajado en el artículo en las referencias a la policía o a la pena de muerte. En ambos casos, lo que se muestra es que la exclusión de la violencia exterior al orden legítimo se produce con medios violentos, de modo que el dispositivo jurídico funciona incorporando aquella sustancia de la que quiere proteger. Sobre la policía, podemos leer:

“La policía es un poder que funda -pues la función específica de este último no es la de promulgar leyes, sino decretos de fuerza emitidos con fuerza de ley- y es un poder que conserva el derecho, dado que se pone a disposición de aquellos fines. ” (...) **“Incluso el ‘derecho’ de la policía marca justamente el punto en que el estado, sea por impotencia, sea por las conexiones inmanentes de todo ordenamiento jurídico, no se halla ya en grado de garantizarse -mediante el ordenamiento jurídico- los fines empíricos que pretende alcanzar a toda costa”.**

Por ende, la amenaza del derecho no es la violencia, sino su afuera. Dicho de otro modo, la violencia deriva su legitimidad no de su contenido, sino de su ubicación. Basta con desplazarla del afuera hacia el adentro para que no sólo ya no contraste con la ley, sino para que coincida con ella. Este aplastamiento de la historia sobre su propio origen no histórico es lo que Benjamin llama ‘núcleo mítico del derecho’. Este núcleo es la reconducción violenta de cualquier momento del desarrollo histórico a su estadio inicial. Solo el constante retorno del pasado puede asegurar al presente contra la incertidumbre que el futuro hace pesar sobre él. Pero, ¿qué es esta figura tranquilizadora? Es la inmunidad, el aseguramiento contra un riesgo futuro, pagado con su asunción en dosis soportables.

Por otro lado, esta semántica inmunitaria remite a la vida como el objeto específico sobre el que el derecho ejerce su control. El derecho debe limitar a la vida que quiere salirse de sus propios límites, volcarse fuera de sí y volverse una ‘forma de vida’ que podría ser ‘una vida justa’ o ‘una vida común’. Es por eso que el derecho debe reconducirla siempre a su horizonte natural de vida biológica, de vida desnuda. Dicho de otro modo, para normalizar la vida, el derecho debe someterla a un juicio capaz de prevenir toda posible efracción.

Pero, ¿cómo prever un crimen que todavía no se cometió? El único modo, es anticipar la sentencia, declararla culpable prescindiendo de la culpa efectiva. Así, Benjamin observa cómo la culpa coincide con el destino ya que la vida no será juzgada por ser culpable, sino que será culpable para ser juzgada.

Por ello, como ya lo dijimos, el objetivo declarado del derecho es conservar la vida, pero la vida puede ser salvada en la medida en que se la aferre en un pliegue en el que debe ser juzgada antes de que cometa cualquier acto para que se la pueda juzgar. La condena preventiva que busca salvar la vida es la reducción de ésta a pura materia, la sustracción de toda forma. La posibilidad formal es lo que, para Benjamin, se sacrifica para la reproducción del sustrato biológico que busca perpetuarse para la supervivencia.

Al analizar este mecanismo sacrificial, Benjamin distingue entre el ámbito de la ‘vida desnuda’ y el ámbito del ‘viviente’. La ‘vida desnuda’ es la objetividad de la vida, mientras que el ámbito del ‘viviente’ es lo que se hace sujeto de la vida biológica. Sobre el ‘viviente’ se descarga la violencia del aparato jurídico. Porque, como ya se dijo, el objetivo del derecho es conservar la vida en pos del sacrificio de lo viviente.

Por lo tanto, con Benjamin también estamos dentro de la relación de la vida con la muerte ya que el acto jurídico decide separar la vida de la muerte, pero los une en

el punto en que la vida es tal por estar sujeta a la muerte, contrario que se vuelve instrumento de conservación de la vida.

Segunda Parte: Giorgio Agamben: La cuestión de la vida

Si bien se debe decir que la polisemia del término 'vida' fue objeto de atención de Michel Foucault y de Hannah Arendt, tenemos que reconocer que fue Giorgio Agamben en *Homo sacer. Il potere sovrano en la nuda vita*⁵ y en *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone. Homo sacer III*⁶ quien introdujo en la literatura biopolítica la pareja terminológica con la que los griegos se referían al término 'vida'.

Antonella Moscati sostiene en *Lessico di biopolítica*⁷ que la etimología de *zoé* y *bíos* deriva de una única raíz indoeuropea, la misma de la que deriva el término latino 'vita'. Sin embargo, la diferencia es sobre todo de uso. El verbo *zen* es mucho más frecuente que el verbo *bioun*. Pero, por otro lado, el sustantivo *bíos* es mucho más frecuente que *zoé*, y si bien los verbos son semejantes entre sí, los sustantivos presentan diferencias considerables. El sustantivo *zoé* no se usa en plural porque indica el hecho de vivir, hace referencia a los seres animados en oposición a los muertos; en este sentido, *zoé* es la vida indeterminada y genérica, la vida de la especie humana, pero también la de los animales. Por otro lado, el sustantivo *bíos* indica la vida en tanto ese espacio de tiempo que está entre el nacimiento y la muerte y el modo en el que uno vive en ese período de tiempo, por lo tanto el *bíos* es la vida humana de cada uno.

La posibilidad de separar en el ser humano un elemento puramente biológico natural (*zoé*) de la forma específica de vida que los seres humanos pueden adoptar (*bíos*) estaba sugerida en la distinción entre vida desnuda y viviente que presenta Benjamin; pero está fuertemente en Agamben. Como lo indica en la introducción de *Homo sacer I*, es ésta vida la protagonista de su texto. La 'nuda vida' es en Agamben el presupuesto para que la vida se convierta, en su desnudez, en aquello sobre lo cual se apoyará el poder. De este modo, la politización de la vida "costituisce l'evento decisivo della modernità" y "segna una trasformazione radicale delle categorie del pensiero classico" (1995, pp. 7).

Sin embargo, en relación a Foucault, Agamben amplía el concepto de biopolítica y retrotrae el ingreso de la vida en la política, hasta hacerla el correlato del poder político de la modernidad:

"L'implicazione della nuda vita nella sfera politica costituisce il nucleo originario - anche se occulto- del potere sovrano. Si può dire che la produzione di un corpo biopolitico sia la prestazione originale del potere sovrano" (1995, pp. 9)

Esto significa que analizar la relación entre biopolítica y soberanía es justamente estudiar los modos en los que la vida desnuda se inscribe en los dispositivos del poder soberano, no resultando una novedad de la modernidad, sino coincidiendo cronológicamente con la soberanía.

⁵ AGAMBEN, Giorgio, *Homo sacer. Il potere sovrano en la nuda vita*, Einaudi, Torino, 1995.

⁶ AGAMBEN, Giorgio, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone. Homo sacer III*, Bollati Boringhieri, Torino, 1998.

⁷ BRADIMARTE, CHIANTERA-STUTTE, DI VITTORIO, MARZOCCA, ROMANO, RUSSO, SIMONE, *Lessico di biopolítica*, manifestolibri, Roma, 2006.

Agamben -que en esto sigue a Benjamin y se distancia de Foucault- sostiene que la vida desnuda es ese elemento que en el modo de la excepción se encuentra en íntima relación con la soberanía ya que es el nexo entre derecho y violencia en el que se define esta estructura soberana. Dicho de otro modo, lo característico de la modernidad es que la vida desnuda, que originariamente se encontraba al margen de lo jurídico, coincide con el espacio político. Es decir, la vida carece de significado por sí misma y se reduce a la referencia que el derecho le impone. Es por ello que Agamben sostiene que una de las acepciones de esta vida politizable refiere a la figura del derecho romano arcaico: el *homo sacer*. La nuda vida abandonada coincide con la del *homo sacer* en tanto vida aislada de lo humano “a quien cualquiera puede dar muerte pero que a la vez es insacristicible”.

En *Quel che resta di Auschwitz* se muestra la figura del *musulmán* como aquel que está en el límite entre la vida y la muerte, como la vida en su cualidad de abandonada, vida a la que se puede dar muerte sin que nadie resulte condenado por ello.

El *musulmán*, como figura del *homo sacer* de la modernidad, es el paradigma de superación de la distinción entre *bíos* y *zoé* porque es aquella vida desnuda completamente politizada que ya no tiene nada de ‘natural’, esa vida que no distingue entre “i morsi del freddo e la ferocia delle SS”, esa vida en la que “fatto e diritto, vita e norma, natura e politica” resultan inseparables (1998, pp. 207).

Sin embargo, esta esencia biopolítica de la modernidad no se limita a los horrores del campo de concentración, sino que afecta a la misma democracia en tanto que los procedimientos disciplinarios estatales y la presentación del hombre como sujeto político muestra su coincidencia con la nuda vida ya que se trata siempre de pensar al ser humano como vida susceptible de politizar pretendiendo transformar la *zoé* en una forma de vida.

En este sentido, la relación entre vida y soberanía está pensada en los términos de Carl Schmitt: la estructura de la soberanía estatal es la excepción. Es decir, Agamben entiende que, por un lado, la decisión prescinde de la norma en tanto no es necesario tener derecho para crear derecho, y por el otro, la regla vive de la excepción ya que cuestionando la validez de ésta, la excepción se vuelve necesaria para el derecho porque le concede su vigencia. De este modo, la excepción es una forma de exclusión inclusiva; es esa zona que crea el poder soberano en el derecho suspendiendo el derecho. En esta zona, el poder soberano ‘abandona’ la vida aislándola del sujeto. En palabras de Agamben, la estructura de la excepción es aquella “en que el derecho se refiere a la vida y la incluye en él por medio de la propia suspensión” (1995, pp. 43)

De modo que para Agamben la excepción soberana (la decisión sobre la excepción) es la estructura político-jurídica originaria que le da sentido al dentro y fuera de la ley. De este modo, el *bando* es la potencia que tiene la ley al aplicarse desaplicándose, al tener a la vida puesta en el bando por la ley, abandonada por ella. Este es el umbral en el que vida y derecho se confunden: “La relación originaria de la ley con la vida no es la aplicación, sino el abandono. La potencia originaria del *nomos*, su ‘fuerza de ley’, es que mantiene a la vida en su bando abandonándola” .

Agamben encuentra que la estructura de la soberanía es afín a la de lo sagrado en tanto que configura una doble excepción. El *homo sacer* pertenece a dios por su insacristicibilidad, pero a la comunidad por su *impune occidi*. Lo que define al *sacer* es la doble exclusión y violencia a la que está expuesto. En este se punto asemeja

al *homo sacer* con el soberano: “(...) soberano es aquel con respecto al cual todos los hombres son potencialmente *hominis sacris*, y *homo sacer* es aquel con respecto al cual todos los hombres actúan como soberanos” (1995, pp. 110). La violencia a la que está expuesto el *homo sacer* no es ni del *ius humanum* ni del *ius divinum*, siendo una esfera de acción límite en la que se configura la zona de indiferencia entre el sacrificio y el homicidio afín a la estructura de la sacralidad: “Hombre sagrado es, empero, al cual el pueblo ha juzgado por un delito; no es lícito sacrificarle, pero quien lo mate, no será condenado por homicidio” (1995, pp. 94).

De este modo, la mención que hace Agamben al *homo hominis lupus* de Hobbes pone la luz en la cuestión de la que partimos inicialmente. Este hombre lobo es el *homo sacer* de Agamben en tanto que en ambos se funda la soberanía del estado de la teología política como estado de excepción en el que se incluye a la nuda vida. Es decir, es la conservación por parte del soberano del derecho natural a hacer cualquier cosa a cualquiera. Lo que resulta evidente en *Leviathan* es que la supervivencia del estado de naturaleza en el corazón del Estado es lo que funda la soberanía, y no el pacto. El estado de naturaleza es, entonces, interior y no anterior a la polis.

Desde esta perspectiva, el acto político originario no es el tránsito del *physis al nómos*, sino el *bando*, el umbral de indeterminación de ambos, donde la democracia se vuelve impotente para afrontar el problema del poder soberano.

Conclusión

Para concluir, diremos que tanto Benjamin como Agamben sostienen que la violencia se encuentra en el corazón mismo del derecho. Que no hay un antes o un después del derecho y ni siquiera un afuera de la ley. Es en esta tenaza donde queda apresada la vida, una vida que debió haber sido politizada, y por lo tanto despojada de toda forma.

En el texto de Benjamin se observa cómo el derecho tiene por origen la pura inmediatez de la violencia no mediable, y es por ello que para resistir al reino de la violencia, lo que se le debe oponer no es sino otra violencia inmediata. La violencia divina es lo opuesto a la violencia mítica, pero no pretende fundar el derecho, sino que es puramente destructiva y ajena a toda lógica instrumental.

En términos de Benjamin leemos: “ (...) la sangre es símbolo de la vida desnuda. La resolución de la violencia jurídica se remonta por lo tanto a la culpabilidad de la vida desnuda natural, que confía al viviente, inocente e infeliz al castigo que ‘expía’ su culpa, y expurga también al culpable, pero no de una culpa, sino del derecho. Pues con la vida desnuda cesa el dominio del derecho sobre el viviente. La violencia mítica es violencia sangrienta sobre la desnuda vida en nombre de la violencia, la pura violencia divina es violencia sobre la vida en nombre del viviente. La primera exige sacrificios, la segunda los acepta” (pp. 16)

Esta violencia divina no se define porque Dios la ejercita a través de los actos milagrosos, sino por el carácter no sanguinario y purificador de la ejecución. Dicho de otro modo, por la ausencia de toda creación de derecho. En Benjamin, a la pregunta por la posibilidad de matar, encontramos no una respuesta, sino un mandamiento. El mandamiento no es la prohibición jurídica porque no se refiere a la acción cumplida, sino que es una norma de acción para la persona que debe saldar sus cuentas en soledad, y en algunos casos deberá aceptar la posibilidad de prescindir de él. Esto está en directa relación con lo que los mismos teóricos del judaísmo concebían con el concepto de lo sacro de la vida. La sacralidad de Benjamin refiere tanto a la vida animal o vegetal como a la humana.

Por lo tanto, hacer una crítica a la violencia coincide con hacer la filosofía de su historia. Es decir, dentro de los márgenes del derecho, lo que se encuentra es que toda fuerza conservadora debilita, a la larga, la fuerza creadora que trató de conservar. De modo que esta oscilación tendrá por resultado que nuevas fuerzas, quizá las oprimidas fundarán un nuevo derecho destinado indefectiblemente a una nueva decadencia. Esta continuidad entre el mito, la teología y el derecho es lo que es necesario romper. Es por ello, que para oponerse al reino de la violencia, es necesario recurrir a otra fuerza inmediata que nunca será instrumento de ejecución, pero es la ley que gobierna. Es decir, desde la perspectiva de Benjamin se trata de concebir una justicia relacionada con la discontinuidad, es una justicia *mística* que puede detener la repetición infinita de la violencia suministrada y conservada por el derecho teológico-político.

La tesis general de Agamben, que hemos querido ilustrar muy brevemente en este texto, es la dedicación por desenmascarar la estructural implicación de la violencia en el despliegue efectivo de la soberanía jurídico-estatal. Por el otro lado, el recurso a la etimología griega, a la figura del derecho romano arcaico, y a la del musulmán, nos demuestra abiertamente que el diagnóstico biopolítico implica una reconstrucción de la historia de occidente, desde Aristóteles hasta Auschwitz. De este modo, y tal como lo hemos sugerido rápidamente, reducir la tradición política moderna occidental al esquema biopolítico puede resultar injusto.

Por otro lado, las conclusiones que alcanza Agamben -creemos-, cercanas a la idea benjaminiana, de una justicia fruto de la violencia divina reclaman una justificación mesiánica de la consumación del vínculo entre ley y vida. Es decir, si es en el cuerpo vivo donde se realiza el verdadero estado de excepción la vida humana se reduce al objeto implicado en el derecho. Esta nuda vida reducida y carente de todo significado es al mismo tiempo lo que define a lo humano mismo, como acontecimiento, como la desubjetivación extrema. En el campo de concentración, en los márgenes de las ciudades, con los apátridas, con el musulmán, podemos decir que estamos frente a la reducción de la vida a su desnudez, pero también podemos decir que estamos frente al hombre.

Bibliografía

BENJAMIN, Walter, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos - Iluminaciones IV*, Ed. Taurus, España, 1998.

AGAMBEN, Giorgio, *Homo sacer. Il potere sovrano en la nuda vita*, Einaudi, Torino, 1995.

AGAMBEN, Giorgio, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone. Homo sacer III*, Bollati Boringhieri, Torino, 1998.

ESPOSITO, Roberto, *Immunitas. Protección y negación de la vida*, pp. 46, Amorrortu editors, Buenos Aires, 2005.

CASTRO, Edgardo, *Giorgio Agamben. Una arqueología de la potencia*, UNSAM edita, Buenos Aires, 2008.

GALINDO HERVAS, Alfonso, *La soberanía. De la teología política al comunitarismo impolítico*, Res Publica, España, 2003.

BRADIMARTE, CHIANTERA-STUTTE, DI VITTORIO, MARZOCCA, ROMANO, RUSSO, SIMONE, *Lessico di biopolitica*, manifestolibri, Roma, 2006.