

## ¿VIOLENCIA O PODER EN LA CONSTITUCIÓN DE LA FILOSOFÍA MODERNA?

*Arturo Leyte*

**Abstract:** The ambiguity of “violence” and “power” will be interpreted as meaning that vertebrates the modern political Estate, whether in its constituent role in Machiavelli, Hobbes and Spinoza, or whether in its double critical role: of the Machine-Estate in the setting of early Idealism (Hölderlin, Schelling and Hegel) or of Law, starting from the existential claim to violence (C. Schmitt and W. Benjamin).

**Keywords:** Violence, power, Machiavelli, Hobbes, Schelling, C. Schmitt, W. Benjamin.

### PRIMERA PARTE: LA VIOLENCIA EN EL ORIGEN DE LA CONCEPCIÓN MECÁNICA DEL ESTADO

ESTA ambigüedad original recorre el momento de constitución de la filosofía moderna, un momento que no se deja localizar cronológicamente en una fecha determinada. Parece, al contrario, que la filosofía moderna estuviera constituyéndose en cada momento de su desarrollo, como si su tema propiamente fuera el de su propia constitución. Y esto tiene que ver con el de que en esa constitución moderna se genera una transformación del significado del tiempo: de su sentido subalterno, por así decirlo, dependiente del “verdadero tiempo”, que reside en la eternidad de Dios, se pasa a un tiempo sólo humano, desvinculado del poder divino. En otros términos, se podría enunciar este tránsito de lo antiguo a lo moderno como el paso de una concepción finita del tiempo a su concepción infinita: el tiempo ya no es algo creado –tiempo y creación coinciden en la concepción cristiana del mundo– sino, a la inversa, el medio humano, que es el horizonte ilimitado donde todo se genera. Y este horizonte ilimitado, que es el nuevo estado del hombre, es el que puede nombrarse como horizonte del poder. Efectivamente, antes no tiene sentido hablar de poder porque propiamente el hombre, los seres humanos, no tienen poder o, si pueden, es sólo limitadamente, en el marco previsto y concedido por Dios. Ahora, en cambio, lo único que tienen, a la vez como característica propia positiva, pero también como carga negativa, es el poder. Pero, ¿cómo pueden poder? Poder, más que en un conjunto de cualidades y características, reside en una pura potencia, es decir, en una pura nada. Esto se refleja ya en la postura conocida como “nominalismo”, elaborada doctrinalmente por Guillermo de Ockham en el siglo XIV, cuyo significado último se cifra en que estamos solos con nuestro lenguaje, con nuestras palabras y que, en definitiva, éstas significarán lo que

nosotros queramos. Una primera consecuencia se deriva de esta situación: la inmensa soledad del hombre con su único gran poder, el lenguaje, con el que puede dominar el mundo de las cosas singulares, pero también inciertas. En algún sentido, aquí se está gestando la noción moderna de sujeto cuyo poder máximo reside en el lenguaje y su lógica, que no encuentra barrera ni resistencia alguna en los hechos reales porque éstos no tienen significado objetivo ni independiente alguno. Al contrario, el mundo se encuentra ahí delante para conocerlo por medio de los nombres que ponemos, cosa que a la postre sólo significa: para dominarlo. Pero este dominio reconoce dos direcciones y campos sobre los que actuar: el primero de ellos es la naturaleza, de la que se encarga la ciencia; el segundo, el del propio ser humano que ahora, en su nueva situación de independencia, tiene que ser también conocido, pues el hombre ya no es sólo la criatura de Dios sino en primer lugar criatura de sí mismo. En ambos casos, empero, conocer no deja de significar principalmente “poder”, o sea, “dominar” algo que permanentemente se escapa y se vuelve incierto. No es casualidad que ahora la naturaleza se reconozca sobre todo como un inmenso –infinito– campo de “fuerzas” cuyos movimientos se tratará de conocer y hasta, si es posible, de regular mediante leyes. Así nace la Física-matemática. Ni es tampoco casualidad que, en la nueva visión, el hombre aparezca también como campo de fuerzas primordiales cuyos dos máximos exponentes son el entendimiento por una parte y las pasiones por otra, en constante choque violento. En definitiva, de la caída del paradigma divino y de su legitimidad es solidaria la visión de la naturaleza y de los hombres en términos de “fuerzas”, en muchas ocasiones antagónicas entre sí: lo humano viene a ser el resultado de un conflicto. Pero además, si el campo de la naturaleza es dominable por medio de las matemáticas, en la medida en que la naturaleza aparece bajo ciertas regularidades, el campo humano se presenta de entrada en su plena incertidumbre, sin legalidad previa. Y esto sólo significará que dicho campo humano exigirá la producción y constitución de su propia legalidad, de la que carece. Conocimiento y dominio, en este caso, son sinónimos de “constitución de la ley”, de una ley sólo humana cuando el hombre ya no se puede volver hacia Dios en busca de algún designio, de alguna regla o mandamiento. Pero esta ley humana no podrá ser matemática, sino ética y política. “Política” es el nombre que va a recibir el horizonte desde el que se definirá el estado humano y sus relaciones, estado que se pretenderá, emulando la idea de un solo Dios, como Estado único, como reino del Estado. La política moderna bien puede ser entendida como la consecución del Estado cuando éste sólo encuentra su propia legitimación en sí mismo, en el territorio humano y al margen de lo divino. Ahora es el Estado quien puede generar lo humano, en primer lugar, creándose a sí mismo. Pero, ¿cómo y, sobre todo, a partir de qué? Ya se ha anticipado algo, a partir de un conflicto, de un campo de fuerzas que provisionalmente bien puede recibir el nombre de “violencia”. Pero este conflicto, al que le puede caber el nombre de violencia, se hace manifiesto sobre todo en dos estratos: 1. El que se da en cada hombre entre el entendimiento o la razón y las pasiones; y 2. El que se da entre los diferentes humanos, comprendidos, al modo según el cual la Física comprende a las partículas, como individuos que pugnan entre sí por desarrollar su libertad e imponerse. Es decir, el conflicto tiene una doble naturaleza: interna al propio sujeto y externa al mismo. Del conflicto interno se hará responsable la Ética y del conflicto externo la Política, pero en ambos se presupone una violencia original y una disarmonía que hay que reducir. La versión según la cual el mal es un mero defecto y, en cualquier caso, una desviación dentro del horizonte de lo permitido por el Dios creador, se desvanece y en su lugar aparece la horrorosa visión

de un mal original, constitutivo, y de una violencia inherente y consubstancial que afecta al individuo considerado en sí mismo y, en consecuencia, a las relaciones con otros individuos.

En este horizonte no puede sorprender un discurso como el que elabora Nicola Maquiavelo a comienzos del siglo XVI (publicado en 1531), cuyo título es *El príncipe*.<sup>1</sup> Este escrito expone la situación recién descrita sin tapujos ni disimulos. Efectivamente, el horizonte que le toca al hombre se deja describir según una drástica oposición entre lo que Maquiavelo llama “fortuna” y lo que llama “virtud”, en definitiva, entre aquel ámbito que no se puede controlar y aquel que depende de cada uno de nosotros, de modo que nuestra batalla, sea en el ámbito natural o propiamente humano, siempre se librará contra la fortuna, siempre potencialmente enemiga, a la que hay que anticiparse y reducir por medio de la virtud. En definitiva, si la ciencia acabará constituyendo nuestro modo cognoscitivo de ejercer esa virtud para dominar la naturaleza, la política sería el medio para desarrollar el dominio y el control sobre nosotros mismos. De ahí que se reconozca en Maquiavelo la primera formulación desnuda de lo que le toca al Estado ya moderno, porque por “virtud” no hay que entender un conjunto de cualidades morales que sirvan de pauta y orientación de la conducta, sino más bien la forma pura de anticiparse a la fortuna para mantener lo que somos, es decir, para mantener el propio poder. Y, ¿existe algún medio para esa conservación que no sea la violencia? Maquiavelo se expresa de forma clara al respecto:

Pues bien, los principales cimientos y fundamentos de todos los Estados— ya sean nuevos, ya sean viejos o mixtos— consisten en las buenas leyes y las buenas armas. Y, dado que no puede haber buenas leyes donde no hay buenas armas y donde hay buenas armas siempre hay buenas leyes, dejaré a un lado la consideración de las leyes y hablaré únicamente de las armas.<sup>2</sup>

Dos conclusiones se desprenden de esta versión, que no es tangencial sino nuclear en el desarrollo del discurso llamado *El príncipe: la primera*, que de los principios del Estado quedan excluidos aspectos que tengan que ver con la moral, es decir, con la discriminación entre acciones y conductas buenas o malas —en una palabra, que lo ético, de representar algún papel, lo representa al margen de la constitución del Estado—; *la segunda*, que las leyes, entendiéndolo por tales los principios y enunciados racionales que se derivan del entendimiento, proceden de la fuerza, significado que define de forma más característica en la política lo que Maquiavelo llama “virtud”. Del abismo entre lo ético y lo político da cuenta el propio Maquiavelo en su discurso unas páginas más adelante: “porque un hombre que quiera hacer en todos los puntos profesión de bueno, labrará necesariamente su ruina entre tantos que no lo son. Por todo ello es necesario a un príncipe, si se quiere mantener, que aprenda a poder ser no bueno y a usar o no usar de esta capacidad en función de la necesidad”.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Numerosas ediciones de las obras de Maquiavelo contienen su obra más conocida. Por ejemplo, la edición de *Opere*, de A. Panella, en 2 vols., publicada en Milán y Roma en 1938. En esta contribución se citará según la edición de *El príncipe* a cargo de Miguel Ángel Granada, publicada en Materiales y Alianza Editorial en 1981.

<sup>2</sup> *El príncipe*, pp. 71-72.

<sup>3</sup> *El príncipe*, pp. 83-84. El recurso y necesidad de la fuerza vuelve a ser corroborado por Maquiavelo en el discurso en estos términos: “Debéis, pues, saber que existen dos formas de combatir: la una con las leyes, la otra con la fuerza. La primera es propia del hombre, la segunda de las bestias; pero como la primera muchas veces no basta, conviene recurrir a la segunda. Por tanto, es necesario a un príncipe saber utilizar correctamente la bestia y el hombre”. *Op. cit.*, p. 90.

Del discurso de Maquiavelo, tomado como discurso inaugural de la modernidad, se puede concluir que el carácter de bestia, entendido como denominación de la fuerza, el instinto y la pura naturaleza, un carácter que no veo por qué no ha de ser comprendido con el término “violencia”, es momento *constituyente* del Estado moderno y, por supuesto, necesario para el mantenimiento de ese Estado. Es decir, que la fuerza o la violencia se convierten en primer término en la definición propia del poder en el doble sentido de que con ellas se erige y constituye el poder (caso de los nuevos príncipes y nuevas repúblicas) y a la vez se conserva. Pero así entendido, no es que la ley venga después a compensar el momento de la fuerza y la violencia, sino que procede y depende de ella: la ley, así, esconderá de alguna manera el momento de la violencia, por más que su apariencia la separe de ella. En el fondo y en consecuencia, la legitimación del Estado moderno procede en primer lugar, así entendido, de la violencia originaria.

Y si está en el origen, ¿se puede llegar realmente a superar? ¿O no ocurrirá, más bien, como es seguramente el caso de T. Hobbes, que la política consistirá no en erradicar la violencia de las relaciones públicas humanas, sino antes bien en desplazarla, en cambiarla de lugar? De su descripción del estado natural humano –más bien de la descripción de la miseria humana cuando vive en soledad y atemorizado–, tal como lo enuncia en su *Leviatán*,<sup>4</sup> se siguen dos asuntos íntimamente solidarios: su naturaleza humana, que busca ejercer ilimitadamente la libertad y el dominio sobre los demás, siguiendo su poder individual, constituye a un tiempo la principal fuente de su temor y desgracia, pues no le asegura su propia autoconservación. Por así decirlo, el hombre, que es feliz siendo libre, siguiendo sus impulsos de dominación, vive a la vez atemorizado porque alguien pueda ejercer su libertad contra él. Pues bien, si esta situación de libertad coincide obligatoriamente con el momento de la violencia contra el otro, la solución al conflicto procederá de una limitación que pasará, no por anular esa violencia –tarea, por lo demás, estéril–, sino en desplazarla al punto donde garantice mi conservación. Así lo expresa Hobbes en el capítulo 17 de su *Leviatán*, que titula: “De las causas, generación y definición de un Estado”.<sup>5</sup> Al comienzo, dice allí:

La causa final, propósito o designio que hace que los hombres –los cuales aman por naturaleza la libertad y el dominio sobre los demás– se impongan a sí mismos esas restricciones de las que vemos que están rodeados cuando viven en Estados, es el procurar su propia conservación y, consecuentemente, una vida más grata. Es decir, que lo que pretenden es salir de esa insufrible situación de guerra que, como se ha mostrado (cap. 13), es el necesario resultado de las pasiones naturales de los hombres cuando no hay un poder visible que los mantenga atemorizados y que, con la amenaza del castigo, los obligue a cumplir sus convenios y a observar las leyes de naturaleza ya descritas.

Porque las leyes de naturaleza, como la justicia, la equidad, la modestia, la misericordia y, en suma, el hacer con los demás lo que quisiéramos que se hiciese con nosotros, son en sí mismas, y cuando no hay terror a algún poder que obligue a observarlas, contrarias a nuestras pasiones naturales, las cuales nos inclinan a la parcialidad, al orgullo, a la venganza, y demás. Y los convenios, cuando no hay temor a la espada, son sólo palabras que no tienen fuerza suficiente para dar a un hombre la menor seguridad.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan: Or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, 1651. Aquí se citará según la edición de Carlos Mellizo para Alianza Editorial, Madrid, 1989.

<sup>5</sup> *Leviatán*, cap. 17, p. 141.

<sup>6</sup> *Leviatán*, p. 141.

Si me detengo tan morosamente en estos textos es para rescatar literalmente el sentido moderno del contrato, pero en la dirección de su trasfondo: la violencia originaria, tan originaria que, como afirma Lutero, proviene del mismo Dios. Con este material, ¿qué política se va a hacer, y cuál va a resultar? ¿Qué significa este trasplante de la violencia natural a una instancia superior —es decir, no natural— a la que conviene el nombre de Estado y que es, por eso, política? ¿Hace entonces eso, de ese Estado un sinónimo de Violencia? ¿Qué relación sigue guardando en ese caso esa situación con “la situación natural” del hombre? En todo caso, se trataría de una violencia estructural y no de un defecto que simplemente se pudiera corregir.

A la postre hay dos formas de entender lo político: como continuidad armónica de nuestra situación natural —podríamos identificar esta alternativa, de uno u otro modo, con la formulación griego-aristotélica (“el hombre es un animal político por naturaleza”)— o como franca oposición a esa naturaleza. En este último sentido, la política sería el ámbito de lo estricta y específicamente humano, su propia definición, lo que nos lleva a interpretar la violencia específicamente como “violencia política”. Y esta última, en definitiva, sería la responsable, paradójicamente, de salvarnos de la violencia natural. No otra cosa ve Spinoza considerando la naturaleza humana en su *Tratado teológico-político*:<sup>7</sup> “El derecho natural de cada hombre no se determina, pues, por la sana razón, sino por el deseo y el poder. No todos, en efecto, están naturalmente determinados a obrar según las reglas y las leyes de la razón, sino que, por el contrario, todos nacen ignorantes de todas las cosas y, antes de que puedan conocer la verdadera norma de vida y adquirir el hábito de la virtud, transcurre gran parte de su vida...”.<sup>8</sup> Pero es esta situación natural la que hace de los hombres enemigos entre sí, a la vez que, también, es condición para impulsar su salida de la misma, empujados, como en Hobbes, por el deseo de autoconservación: “... para vivir seguros y lo mejor posible, los hombres tuvieron que unir necesariamente sus esfuerzos. Hicieron, pues, que el derecho a todas las cosas, que cada uno tenía por naturaleza, lo poseyeran todos colectivamente y que en adelante ya no estuviera determinado según la fuerza y el apetito de cada individuo, sino según el poder y la voluntad de todos a la vez... Por eso debieron establecer, con la máxima firmeza y mediante un pacto, dirigirlo todo por el solo dictamen de la razón... y frenar el apetito en cuanto aconseje algo en perjuicio de otro, no hacer a nadie lo que no se quiere que le hagan a uno, y defender, finalmente, el derecho ajeno como el suyo propio”.<sup>9</sup> Pero esa aspiración, que es la que podríamos definir como política, ¿cómo se consigue? Lo político, es decir, el Estado, se encuentra ahí para completar el papel que la Ética no puede cumplir, pero con el Estado se introduce igualmente el poder coactivo: “Ahora bien, si los hombres estuvieran por naturaleza constituidos de tal forma que no desearan nada, fuera de lo que la verdadera razón les indica, la sociedad no necesitaría ley alguna, sino que sería absolutamente suficiente enseñar a los hombres doctrinas verdaderas para que hicieran espontáneamente, y con ánimo sincero y libre, lo que es verdaderamente útil. Pero la verdad es que la naturaleza humana está constituida de forma muy distinta... De

---

<sup>7</sup> La edición clásica de Spinoza conocida es: *Benedicti de Spinoza Opera quotquot reperta sunt*, editores: J. Van Vloten y J.P.N. Land, La Haya, M. Nijhoff, 1882. Aquí se citará según la edición que Atilano Domínguez hizo del *Tratado teológico-político*, Alianza Editorial, Madrid 1986 (entre paréntesis, se citará la paginación original).

<sup>8</sup> *Tratado teológico-político*, p. 336 (p. 190).

<sup>9</sup> *Tratado teológico-político*, pp. 337-338 (p. 191).

donde resulta que ninguna sociedad puede subsistir sin autoridad y sin fuerza y, por tanto, sin leyes que moderen y controlen el ansia de placer y los impulsos desenfrenados”.<sup>10</sup> Así, autoridad, leyes y fuerza, es decir, el poder del Estado, es lo que viene a oponerse a la mera potencia de las pasiones y la imaginación, convirtiendo el estado natural en estado racional. El operador de esa transformación se llama “política” y surge al substituir la violencia individual natural por la fuerza del Estado, por la violencia racional. En la cumbre de la situación, se reconoce que sólo puede haber verdadera libertad –es decir, libertad racional– en el medio político, ajeno a las pasiones. Pero eso une indisolublemente el destino de la libertad humana a la consecución del Estado, es decir, a la erección de una fuerza suprema, de una violencia no-natural, sino política. Lo político transforma violentamente lo natural en lo racional.

#### SEGUNDA PARTE: LA CONCEPCIÓN ILUSTRADA: EL ESTADO COMO IDEA Y ORGANISMO.

Los pensadores aludidos, Maquiavelo, Hobbes y Spinoza, parecen responder, en este momento constituyente de la modernidad, al gran vacío dejado por la deslegitimación de un derecho basado en el poder divino. El Estado viene a reiterar ese poder divino, pero en un marco absolutamente distinto, en el de la plena autonomía de la razón, que también viene a significar: en el nihilismo inherente a la razón, que sólo puede compensar su vacío, su nada, reconociendo una soberanía distinta y ajena a Dios. ¿La del Estado? También, si no perdemos de vista que es la propia soberanía del tiempo ilimitado y absoluto, la propia soberanía de la Historia con mayúsculas, de la pura secuencia temporal humana. Pero ésta tardará todavía en realizarse. El Estado moderno se encuentra pensado por sus teóricos, pero no realizado. Y dicha realización, que vendría a cumplir modernamente la propuesta teórica, ocurre cuando definitivamente se produce la desvinculación total y efectiva de un poder basado en privilegios. No resulta inadecuado llamar “terror” al momento en el que definitivamente la pura ley y el puro derecho son las únicas referencias, es decir, cuando definitivamente se asume que ni hacia fuera ni hacia dentro hay Dios, es decir, un poder que se encuentre por encima de lo que resulte de las acciones de los hombres, es decir, de lo que resulte de la historia. Podríamos llamar a este momento del terror también, solidariamente, el de la absolutización de la figura del Estado (más allá del Estado absoluto monárquico), y de la glorificación de la Historia como único tribunal. De alguna manera la idea cristiana del juicio final se cumple, pero no al final o, si se quiere, haciendo de cada momento el último momento, el del tribunal de la razón. Y la gran sospecha, que aparece intuida y formulada en la crítica romántica al Estado político, se concreta en la formulación de si no será precisamente lo político el ámbito donde la violencia se convirtió realmente en verdadero poder, quizás porque en el pensamiento y la historia modernas la violencia se convirtió justamente no ya en terror, sino en “administración del terror”, de modo que lo realmente terrorífico se concreta precisamente en la noción misma de “administración”, sobre todo en lo que ésta tiene de mecánico. Hacia esa mecánica parece dirigirse la sospecha y la condena escondida en el breve texto que procede de los jóvenes idealistas Schelling, Hegel y Hölderlin,

<sup>10</sup> *Tratado teológico-político*, pp. 158-159 (pp. 73-74). Citado en el bien construido y preciso capítulo dedicado a Spinoza por Atilano Domínguez, traductor del *Tratado teológico-político*, en la obra colectiva *Historia de la teoría política*, vol. 2, dirigida por Fernando Vallespín, Alianza Editorial, Madrid, 1990.

conocido como “Más antiguo programa de sistema del idealismo alemán”,<sup>11</sup> de 1797. No vamos aquí a reiterar las tesis de fondo, sino sólo una que afecta a nuestra discusión y que se localiza en ese lugar del texto que afirma lo siguiente:

Con la idea de la humanidad por delante quiero mostrar que no existe ninguna idea de *Estado* porque el Estado es algo *mecánico*, de igual manera que tampoco existe una idea de *máquina*.

Sólo puede llamarse idea a lo que es objeto de la *libertad*. ¡Así pues, también tenemos que ir más allá del Estado! Pues todo Estado tiene necesariamente que tratar a los hombres libres como engranajes mecánicos y como esto es algo que no debe hacer, el Estado debe *desaparecer*.<sup>12</sup>

Al margen de todas las connotaciones del texto completo, por lo que afecta a nuestra argumentación cabe señalar algunos aspectos: 1. Que no se critica ya el estado absolutista monárquico, sino al nuevo estado burgués surgido del Terror después de la Revolución francesa. 2. Que se establece una oposición radical entre la libertad y las máquinas y se acusa al Estado de ser un mero mediador mecánico que instaura un dominio institucional del hombre sobre el hombre. 3. Que la razón debe encontrarse por encima del estado y debe situar su condición vinculante al margen del Estado o, al menos, en otra concepción del mismo. Esa concepción no puede ser la de un mecanismo, sino la de un organismo guiado por la finalidad más que por una causa mecánica y sostenido por lo que los autores llaman “una mitología de la razón”. Se reclama aquí, en el origen del Idealismo alemán, una política comprendida como “organismo”, es decir, no como mecánica analítica y racional; un organismo que a la postre puede ser entendido como el ámbito estrictamente racional de la intersubjetividad y la comunicación regida por ideas más que por conceptos o reglas. Todo el trasfondo de esta concepción reside en Kant y en su concepción de la razón como sistema, pero no como sistema matemático, sino como sistema histórico real en el que el Estado pueda aparecer no como una máquina, sino como una Idea de la razón, en definitiva, como una figura que procede de la subjetividad.

Y el idealismo constituye, gracias a Fichte y, sobre todo, a Schelling y Hegel, el intento de elaborar una teoría procesual que garantice una autoexplicación de la razón entendida como subjetividad. Efectivamente, el sujeto es, antes que nada, su propia historia, que conduce desde formas primitivas y elementales a la forma superior, que se expresa como “autoconciencia”, es decir, como conciencia de sí mismo. Lo más característico de esta concepción, en la que aquí por motivos obvios no voy a detenerme, reside en entender que esa historia constituye una suerte de progresiva “Aufhebung”, es decir, superación y correspondiente eliminación de figuras anteriores, de, por así decirlo, figuras naturales, de las cuales lo inconsciente, lo animal y lo irracional son formas señaladas. Desde el momento en que se comprende la violencia desde la perspectiva antagónica a la razón, es decir, como manifestación no racional ni dialógica (aunque sí dialéctica), se entenderá que en el marco del idealismo ilustrado la violencia aparezca como una forma inferior de conciencia que pretende superar y eliminar para siempre. Este optimismo de la razón, se encuentra ya sometido a sospecha,

---

<sup>11</sup> Recogido el texto en muchos lugares, aquí se cita la manejable edición contenida en: *Mythologie der Vernunft. Hegels “ältestes Systemprogramm” des deutschen Idealismus*, ed. de H. Schneider, Suhrkamp, Frankfurt, 1984, pp. 11-14. En castellano, recogido en C.W.F. Hegel, *Escritos de juventud*, ed. de J.M. Ripalda, México, 1978, pp. 219-220. En las siguientes citas, dada la brevedad del texto, no se señalará página, remitiéndose a esta nota.

<sup>12</sup> Vid. nota 11.

de todos modos, por un autor idealista como Schelling, quien reconoce en el mismo fundamento de la razón un fondo oscuro, insondable e irresoluble donde se esconden constitutivamente la violencia y el mal.<sup>13</sup> Ciertamente que en Schelling, a ese mal original e insondable corresponde, como su cara visible, la apariencia del entendimiento. Pero lo que eso viene a señalar es que el entendimiento reposa sobre un núcleo no reducible racionalmente. Sea de todos modos bajo la forma hegeliana o schellinghiana, aquí toscamente reproducidas, parece que la razón *puede*, aunque sea en el marco de la apariencia, es decir, de las manifestaciones históricas reales, conducirse ella misma de modo racional. Bajo este aspecto el idealismo conecta con la Ilustración, aunque a la vez haya abierto la puerta a la sospecha de que no todo está arreglado en el corazón de la razón. Late en la comprensión ilustrada-idealista el reconocimiento de una fuente de la razón que, por decirlo de alguna manera paradójica, no es racional. Y esa carencia de razón se hace crudamente evidente no en el conocimiento de la naturaleza, sino en el de las realizaciones humanas, es decir, en la historia. La historia sería, así entendida, la historia de la violencia o más bien, la historia que es violencia, a la que ayuda de forma sobresaliente la razón en su dimensión instrumental. Es Adorno quien evoca, en su *Dialéctica negativa*, que la clara evolución que conduce de la honda a la superbomba no se corresponde con el progreso moral: si la razón instrumental se encuentra en permanente progreso, la historia moral no puede obviar la dimensión natural que se le cuele permanentemente por detrás y que, históricamente, se le cuele como violencia.

La situación de fondo, que estas páginas no pueden más que indicar, reside en la comprensión de la modernidad como la historia de la continuada e ininterrumpida substitución de Dios, de su desplazamiento como instancia legitimadora de todo; si se quiere, en la filosofía moderna de lo que se trata es del nihilismo, que bien entendido sólo significa “historia de la razón”, si se quiere, historia del pensamiento que piensa desde sí mismo sin recurrir a instancias ajenas, sin recurrir a nada; es decir, de la razón entendida como fuerza inmanente o inmanencia, solidaria del progreso. Bajo Dios y en Dios, el progreso es un hecho irrelevante y anecdótico (¿qué puede significar?); bajo el nihilismo, es la única realidad de la razón. De ahí también, de entrada, las dos respuestas posibles en relación con la violencia: bien la violencia, como característica clave de la dimensión natural, resulta superada en el progreso de la razón; bien, al contrario, continuará acompañando y constituyendo a esa misma razón a lo largo de dicho progreso, a la que a lo sumo se podrá domesticar bajo algunas formas, pero no erradicar. La violencia, en este último caso, se vuelve un hecho insoslayable.

#### TERCERA PARTE: CRÍTICA A LA MÁQUINA-DERECHO DESDE UNA CONCEPCIÓN EXISTENCIAL O MÍSTICA DE LA VIOLENCIA

De alguna manera, el reconocimiento de esto último puede coincidir con un rechazo de la Ilustración. Porque en efecto, si la razón en su progreso no alcanza a superar las formas primitivas naturales, de las cuales la violencia sería máxima expresión, eso indicaría un defecto constitutivo de la razón y el reconocimiento de que su verdad reside fuera de ella, por ejemplo en Dios. El Estado político no vendría nunca, en ese sentido, a cumplir la historia por medio del diálogo, sino a documentar y reconocer esa situación original de defecto.

<sup>13</sup> Esta es una de las tesis principales expuestas por F.W.J. Schelling en sus *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*, ed. de H. Cortés y A. Leyte, Anthropos, Barcelona, 1989.

Paradójicamente, por diversos caminos, dos pensadores contemporáneos, C. Schmitt y W. Benjamin, vinieron a coincidir en la consideración ese “defecto” original de la historia, por lo menos de la historia que ellos heredan, la historia moderna, que nunca podrá ser colmada por la racionalidad ni su objetiva forma suprema, el derecho.

No nos interesa aquí una “comparativa” entre Schmitt y Benjamin, por lo demás de enorme interés, sino resaltar cómo en ambos se produce una denuncia ontológica de la concepción ilustrada de progreso, y en concreto de que la idea de progreso entrañaría un momento ulterior, de superación de todos los antagonismos y de reconciliación, en el que por fin se impusiera el diálogo y la racionalidad como formas exclusivas de la organización política: el que podemos llamar reino de la ley o del derecho. Schmitt denuncia el “estado pleno de derecho” precisamente porque entrañaría la liquidación completa de lo político, cuyo fundamento es el conflicto y la oposición, bajo la figura culminante de la guerra. En sus palabras: “La dificultad estriba aquí en que en el Estado burgués de derecho, lo político se desvanece, porque parte de la idea de que el ejercicio todo de todo el poder estatal puede ser comprendido y delimitado sin residuo en leyes escritas, con lo que ya no cabe ninguna conducta política de ningún sujeto –sea el Monarca absoluto, sea el pueblo políticamente consciente–; ya no cabe una soberanía”.<sup>14</sup>

En cierto modo, la reducción de la vida política a derecho entraña algo así como la conversión de toda alteridad, de toda diferencia (y de toda contingencia, acontecimiento, discontinuidad, excepción, decisión) en necesidad, tan predecible como si se tratara de leyes de la naturaleza. En el Estado burgués ilustrado subyace la tendencia a identificar el poder con el derecho, eliminando de este modo el momento de excepción y contingencia, también de libertad, que reside en el poder. Esa desactivación del poder, por otra parte, conduce a peligros incalculables, superiores incluso al de la guerra ante enemigos declarados, pues permite la posibilidad de emprender una suerte de guerra contra toda la humanidad, entendida ésta como el mero conjunto de individuos y no como miembros de un pueblo. La desactivación del poder entraña igualmente una desactivación de la decisión en favor de las reglas jurídicas. Por otra parte, ¿acaso las reglas no son a su vez fruto de una decisión, no remiten a algo más original que se encuentra fuera de ellas? En Schmitt se vuelve a revelar el momento original de poder, un momento que se hace preciso reiterar indefinidamente a fin de preservar lo político en cuanto tal, lo que pasa por reconocer la legitimidad de la guerra como situación decisiva en la que hay una oposición y diferencia, un amigo frente a un enemigo, que me recuerda permanentemente que las reglas que se puedan imponer, incluso como leyes del vencedor, son relativas a un momento más original al que nosotros podemos llamar “violencia”. En Schmitt, este momento de la violencia queda del lado del poder, se identifica con él, frente a una racionalidad siempre subsidiaria. Y este poder se revela precisamente allí donde las reglas y leyes jurídicas no pueden llegar, en el momento de “excepción”, imposible de localizar recurriendo a la racionalidad. La excepción se reconoce simplemente decidiendo y no puede ser derivada de norma alguna, pues, al contrario, toda norma surge de ella. Se podría decir que nace de la nada. La decisión de la voluntad no es derivable, sino original. Como subraya el propio Schmitt: “La decisión es instantáneamente independiente de la fundamentación

---

<sup>14</sup> C. Schmitt, *Teoría de la constitución*, trad. de F. Ayala, Alianza Editorial, Madrid 1992, p. 221. Citado por Jorge Álvarez Yagüez en su magnífico artículo “Bellum versus Agora”, *RIFP* (Revista Internacional de Filosofía política), nº 12 (pp. 153-176), Madrid, 1998.

argumentativa y contiene un valor propio... La decisión, normativamente considerada nace de la nada".<sup>15</sup> Así pues, fuerza contra discusión y diálogo; poder, que es irreducible, contra derecho, pero precisamente para salvar el espacio político, al sujeto político, que no es el individuo abstracto de una sociedad, sino la comunidad, el pueblo cargado de orígenes, de tradiciones, de lengua y, en definitiva, de su historia. Se presenta aquí la definición de un pueblo que es más un "ethnos" que un "demos",<sup>16</sup> y que no surge reflexivamente o por decreto o pacto alguno, sino espontáneamente. ¿Y cuál es su legitimidad, es decir, cuándo tenemos un pueblo? Aquí no cabe más remedio que conceder al ser la voz del mito, de modo que en realidad, más que historia ilustrada del progreso, lo que hay es "Heilgeschichte", historia sagrada o historia de la salvación en la que hay que buscar, tras el mundo secularizado, la verdad, es decir, a Dios, al poder. Por él sí puede matar el hombre. Como señala Schmitt, de forma terrible: "No existe objetivo tan racional, ni norma tan elevada, ni programa tan ejemplar, no hay ideal social tan hermoso, ni legalidad ni legitimidad alguna que puedan justificar el que determinados hombres se maten entre sí por ellos".<sup>17</sup> En Schmitt se busca encontrar un poder original, que reside en el momento mismo original de la violencia, al que se reduciría la verdadera historia. La única que hay que defender.

Desde luego que tenemos derecho a preguntar, aunque la respuesta pueda ser inquietante, a quién o qué se debe la violencia incontenible con la que llegó a identificarse la historia en el siglo XX, si a una concepción como la de Schmitt o al mismo progreso en cuyo desarrollo en pos de la total ausencia de violencia sólo hubo violencias. Pero esto formaría parte de una especulación impropia. Más importante resulta reconocer por qué un pensador como W. Benjamin también denunció la *mera* historia ilustrada como la gran falsificación, en la medida precisamente en que dejaba de lado todo un momento no-ilustrado, al que se le puede llamar místico (no mítico), en el que puede residir el sentido mismo de lo político, de la historia y hasta de la ciencia. Porque efectivamente, en este último caso, la división ilustrada de las ciencias resulta ciega a las relaciones internas del saber, impidiendo un verdadero conocimiento, aquel que no sólo busca resultados cognoscitivos, sino un sentido de unidad que sólo se puede encontrar en el "presentimiento", la "Ahnung", que es en definitiva lo que habría que acabar convirtiendo en "conocimiento", "Erkenntnis". Por otra parte, ninguna ciencia al uso nos podría explicar en qué consiste la violencia ni, en consecuencia, cómo se puede interrumpir. En su contribución sobre la violencia,<sup>18</sup> enigmática por muchos motivos, Benjamin elabora una descripción de los momentos de violencia que acaba reduciendo a dos: la violencia instauradora y la violencia conservadora; es decir, la violencia que persigue imponer una ley y aquella que trata de conservar la ley puesta. Pero en ese permanente doble proceso, lo único que hay es "eterno retorno del ciclo hechizado por las formas míticas del derecho",<sup>19</sup> en definitiva, también mito, el mito del progreso. Porque, en efecto, cualquier violencia fundadora del Estado es mitológica, porque se funda en la diferencia amigo-enemigo. ¿Quién funda el derecho? Si toda fundación, mítica, conduce a la reiteración del ciclo del derecho, y por

<sup>15</sup> C. Schmitt, *Politische Theologie*, Duncker & Humblot, Múnich, 1934, p. 44.

<sup>16</sup> J. Álvarez Yagüez (*op. cit.* nota 14), p. 158.

<sup>17</sup> C. Schmitt, *El concepto de lo político*, Alianza Editorial, Madrid, 1991, pp. 78-79. Citado por J. Álvarez Yagüez, *op. cit.*, p. 161.

<sup>18</sup> W. Benjamin, "Para una crítica de la violencia y otros ensayos", en *Iluminaciones IV*, Taurus, Madrid, 1998.

<sup>19</sup> "Para una crítica de la violencia", *op. cit.* nota 18.

eso es una reiteración que liquida lo propiamente humano porque realza lo inhumano (las normas del propio derecho), es exigible una violencia no-mítica, una violencia, en términos de Benjamin, “divina”, que resulte “destructora de derecho”. El proceder de esta “violencia divina”<sup>20</sup> sería fulminante y no secuencial. No dura, simplemente interrumpe, acaba, clausura el propio tiempo, y desde luego su origen no puede ser histórico, porque nada histórico puede reclamar el carácter divino. Con la violencia divina se apunta a una interrupción del progreso, de cuya ilustración no se puede esperar una verdad que sobrepase el mito.

Pero de la violencia divina se podría preguntar quién nos garantiza que ciertamente es la última, como debiera ser, y que realmente clausura. Se le podría reprochar si a la postre no resulta también una nueva forma mítica más de violencia, pero en nombre ahora de toda la humanidad. Irrumpe aquí la idea de un dios trascendente, soberano, irónico y contradictorio. ¿Un nuevo mito? No deja de ser clave que Benjamin recurra a la noción de violencia divina como argumento para interrumpir la violencia humana encarnada en el Derecho. En cierto modo, Schmitt apela a un momento original de la violencia y Benjamin a un momento futuro, pero de ambos se puede decir que presuponen una concepción existencial de la vida que incluye el sentido mismo de la muerte: si en Benjamin es el arte el que prepara todo lo sensible para la muerte y en Schmitt es la política la posibilidad de eludirla, en ambos se encuentra presente su sentido como en ninguna concepción ilustrada, para la que la muerte no deja de ser simplemente un accidente del progreso, pero no algo decisivo. Desde luego algo a evitar, promoviendo todos los sistemas de seguridad social y, en muchas ocasiones, un infantil significado de paz que presupone que en algún momento puede que desaparezca la noción de “enemigo”. Habría que ver, en este caso, si desaparecida esa noción, siguiendo a Schmitt, no desaparece todo y el derecho se convierte en la ciencia humana por excelencia, aquella que puede resolver todas las situaciones humanas, sin excepción, pero tal vez porque entonces tampoco queden ya hombres, sino sólo leyes, momento culminante de la violencia política basada en el Derecho abstracto.

Contra esa inhumanidad de las leyes, por encima de la autocomplacencia de una imagen armónica del hombre y de sus relaciones políticas, se dirigió la crítica de Schmitt y Benjamin. Desde luego, estas críticas, que parecen hacer relevantes un sentido del poder o la violencia al margen de la historia ilustrada, no son las únicas. H. Arendt y J. Habermas, ya después de la guerra europea, apuntan de nuevo a una crítica, pero esta vez ilustrada, de la propia Ilustración, que de todos modos no identifica poder con violencia, sino poder con diálogo y, por eso mismo, con racionalidad. ¿Son realmente antagónicas las dos perspectivas, constituyen realmente dos modelos irreconciliables, el de la palabra contra la guerra<sup>21</sup> o la palabra se encuentra ya contaminada, incluso antes de pronunciarse, de violencia?

---

<sup>20</sup> “Para una crítica de la violencia”, *op. cit.* nota 18.

<sup>21</sup> Esta oposición es la que establece J. Álvarez Yagüez en su contribución “Bellum versus Agora” (vid. nota 14), a la que se remite, sobre todo, para el desarrollo del “modelo del agora”, al que aquí no se hace sino mención, representado en su contribución por J. Habermas.