

DERECHO, VIOLENCIA Y LENGUAJE

NOTAS A PARTIR DE "PARA UNA CRÍTICA DE LA VIOLENCIA" DE WALTER BENJAMIN

Por Jorge Roggero

RESUMEN

"Para una crítica de la violencia" de Walter Benjamin se ha convertido en un texto decisivo para entender algunas de las líneas principales del debate actual de la filosofía política y jurídica, en especial, la referida a la cuestión biopolítica.

Este artículo presenta un análisis de este ensayo a partir del examen de los tres conceptos claves del planteo benjaminiano: las nociones de derecho, violencia y lenguaje, y de la particular forma en que se vinculan mutuamente bajo el concepto de "violencia divina".

PALABRAS CLAVE

Derecho. Violencia. Lenguaje. Violencia divina

LAW, VIOLENCE AND LANGUAGE. NOTES ON "CRITIQUE OF VIOLENCE" BY WALTER BENJAMIN

By Jorge Roggero

ABSTRACT

"Critique of violence" by Walter Benjamin has become a crucial text to understand some of the main lines of thought of the current discussion on political and legal philosophy, particularly, on the biopolitical issue.

This article presents an analysis of the essay based on the examination of the three key concepts of Benjamin's approach: the notions of law, violence and language, and the particular way in which they interrelate under a "divine violence" concept.

KEY WORDS

Law. Violence. Language. Divine violence

DERECHO, VIOLENCIA Y LENGUAJE. NOTAS A PARTIR DE "PARA UNA CRÍTICA DE LA VIOLENCIA" DE WALTER BENJAMIN

Por **Jorge Roggero***

"Para una crítica de la violencia" de Walter Benjamin es, sin lugar a dudas, uno de los textos más influyentes del pensamiento jurídico y político del siglo XX. Son muchos los autores que reconocen una deuda directa con él: Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Simone Weil, George Bataille, Hannah Arendt, Jacques Derrida, Jean-Luc Nancy, Philippe Lacoue-Labarthe, Maurice Blanchot, Giorgio Agamben, entre otros.

Un análisis de los tres conceptos claves del planteo benjaminiano: las nociones de derecho, violencia y lenguaje; nos permitirá vislumbrar una interpretación de la particular forma en que éstas se articulan en la propuesta de una "violencia divina" (*göttliche Gewalt*). Para alcanzar este objetivo, me basaré en las ideas sobre el lenguaje propuestas por Agamben.

Derecho

Como bien destaca Jacques Derrida, este ensayo benjaminiano propone inaugurar una filosofía del derecho que sea superadora del debate iusnaturalismo-positivismo. El punto de partida es el análisis del vínculo entre derecho y violencia. Benjamin se inscribe en una tradición realista que indica la mutua implicación entre ambos, pero va más allá de ella al afirmar la indistinción: la naturaleza misma del derecho es la violencia. Sobre este punto, son elocuentes las palabras de Roberto Esposito: "Lo que atrae su atención no es sólo el apoyo que la fuerza presta al derecho, ni la legitimación que el derecho provee a la fuerza, porque en ambos casos se trata aún de una relación instituida entre dos términos distintos: "leyes" y "armas" en Maquiavelo, "justicia" y "fuerza" en Pascal. Mientras que la novedad radical del punto de vista de Benjamin reside justamente en reconocerlos como modalidades, o figuras, de una misma sustancia –la *Gewalt*– que adquiere sentido precisamente a partir de su superposición" (ESPOSITO, 2002, 45-46). El derecho, en todas sus manifestaciones, exhibe una violencia que le es consustancial. Esto es lo que no advierte el iusnaturalismo, ni termina de advertir el positivismo jurídico.

* Jorge Roggero es abogado y licenciado en Filosofía por la UBA. Es docente de la materia "Teoría General y Filosofía del Derecho" de la carrera de Abogacía de la UBA y de la materia "Metafísica" de la carrera de Filosofía de la UBA. Es investigador de diversos proyectos UBACyT. Ha participado como expositor en congresos, jornadas y eventos académicos similares. Ha publicado artículos en sus áreas de especialidad.

Más allá del tipo de positivismo que este analizando Benjamin, conviene recordar que por esos años, el autor más representativo de esta escuela del derecho: Hans Kelsen, encuentra en la coacción el elemento distintivo del orden jurídico: "...cada norma jurídica habrá de prescribir y regular el ejercicio de la coacción. El acto coactivo se da en la experiencia en una de estas dos formas: o como pena o como ejecución... En la "pena" –considerada como pena de muerte o como pena contra la libertad– trátase de la privación coactiva de la vida o de la libertad; en la "ejecución", de la privación coactiva de valores patrimoniales" (KELSEN, 1922, 62).¹ Analizando este pasaje, Ulises Schmill Ordóñez destaca que Kelsen describe la especificidad de la coacción jurídica como el uso de la fuerza física. Este es el significado del término "coacción" en la obra kelseniana (Cf. SCHMILL ORDÓÑEZ, 1989, 185). El positivismo destaca como definitivo este componente violento del derecho. Sin embargo, para esta postura es aún posible una distinción entre violencia legítima (*rechtmäßige*) y violencia ilegítima (*unrechtmäßige*).²

El texto de Benjamin celebra el avance que el positivismo implica respecto al iusnaturalismo en relación al criterio desde el que se puede formular una crítica a la violencia. Para el iusnaturalismo, el único criterio es el fin. Si el fin es bueno, la violencia –como medio para alcanzar ese fin– es justificable. El positivismo viene a introducir una distinción cuyo sentido "no es inmediatamente aprehensible" (*liegt nicht ohne weiteres auf der Hand*): la distinción entre violencia legal y violencia ilegal. Según Benjamin, este nuevo criterio atañe a la identificación del origen histórico de cada forma de violencia. La consideración ya no es teleológica, el positivismo ya no subordina la pertinencia de la violencia al fin perseguido sino que la evalúa según su adecuación a una norma. El criterio es formal. Esto es lo que parece querer decir Benjamin cuando afirma que el positivismo distingue una violencia que persigue fines naturales de una violencia que persigue fines de derecho. La violencia que persigue fines naturales no es más que la violencia no autorizada, mientras que la violencia que persigue fines de derecho no es otra cosa que una violencia autorizada. ¿Pero cuáles son estos fines autorizados? Los fines de derecho pueden sintetizarse en un único fin: monopolizar la violencia eliminando toda violencia que persiga fines naturales. El único fin del derecho es afirmar su propia autonomía, afirmar al derecho mismo. Toda violencia que no persiga los fines de derecho amenaza su monopolio. Esto significa "que la violencia, cuando no está en manos del derecho correspondiente, lo pone en peligro, no tanto por los fines que aspira alcanzar, sino por su mera

¹ En la segunda edición de la *Teoría pura del derecho*, obra que recoge las reflexiones sobre la ciencia jurídica que Kelsen elaboró durante 50 años se lee: "En cuanto orden coactivo, se diferencia el derecho de otros sistemas sociales. El momento de coacción –es decir, la circunstancia de que el acto establecido por el orden como consecuencia de un hecho considerado como socialmente dañino, deba llevarse a cabo inclusive contra la voluntad del hombre a que toca y, en caso de oposición, recurriendo a la fuerza física– es el criterio decisivo" (KELSEN, 1960, 36).

² En rigor habría que traducir entre violencia legal y violencia ilegal. Recordemos que para Kelsen el estudio del derecho debe estar separado de toda consideración moral. Desde el punto de vista del derecho, la violencia puede estar autorizada o no, pero no cabe una consideración respecto a si es justa o injusta. Por supuesto, esto no quiere decir que Kelsen niegue la posibilidad de emitir un juicio sobre la moralidad de un ordenamiento jurídico. Lo que el jurista de Viena afirma es que ese juicio será externo al estudio científico del derecho y en ningún caso afectará la validez del ordenamiento jurídico. Es importante tener en cuenta que la separación del derecho respecto a la moral cumple en Kelsen una doble función que se articula en dos pasos. El primer paso consiste en el estudio científico del derecho "puro", que debe limitarse a la descripción del sistema normativo y no intentar justificarlo. Este primer momento es el que permite alcanzar la claridad necesaria para comparar, en un segundo momento, este sistema con

existencia fuera del derecho" (BENJAMIN, 1921, 183). En esto consiste la formalización de la violencia propia del derecho que el positivismo, quizás a pesar de sí mismo, ayuda a desenmascarar.

Violencia

Derrida destaca que la filosofía del derecho de "Para una crítica de la violencia" se asienta en una serie de oposiciones. La primera de ellas es la oposición entre las dos funciones de la violencia: fundar y conservar el derecho. "La violencia como medio es siempre, o bien fundadora de derecho [*rechtsetzend*] o conservadora de derecho [*rechtserhaltend*]. En caso de no reivindicar alguno de estos dos predicados, renuncia a toda validez [*Geltung*]" (BENJAMIN, 1921, 190). Todo derecho descansa en un momento fundacional violento, un momento en que un grupo toma el poder y funda un orden jurídico. Esta violencia no se agota en esa instancia fundacional sino que permanece en forma de violencia conservadora que acompaña todo acto jurídico posterior. "La función de la violencia en la fundación del derecho es doble, en el sentido de que la fundación de derecho aspira como su fin a aquello que es implantado como derecho, con la violencia como medio. No obstante, el derecho no renuncia a la violencia en el momento de la instauración de lo que como fin se busca en cuanto derecho, sino que sólo entonces se convierte, en sentido estricto y de manera inmediata, en fundadora de derecho, al instaurar un fin, que no está libre ni es independiente de la violencia, sino que está necesaria e íntimamente ligado a ella, como derecho bajo el nombre de poder" (BENJAMIN, 1921, 197-198).

La violencia no tiene otra función más que fundar y conservar al mismo derecho. Esto implica que la función de la violencia es repetir perpetuamente aquel momento mítico de violencia en que el derecho se funda. Esposito habla de un curso cíclico-repetitivo mítico del derecho: "En este curso cíclico-repetitivo, Benjamin localiza el núcleo mítico del derecho. Dicho núcleo consiste en la reconducción violenta de cualquier momento del desarrollo histórico a su estadio inicial. En el aplastamiento de toda la historia sobre el calco de su propio origen no histórico. Sólo el constante retorno del pasado puede asegurar al presente contra la incertidumbre que el futuro hace pesar sobre él" (ESPOSITO, 2002, 49).

El derecho es definido por Benjamin como perpetua repetición de la violencia. No hay instancia jurídica que escape a esta violencia que le es esencial. Ella no se manifiesta exclusivamente en el ámbito penal. Benjamin destaca el error de creer que la figura jurídica del contrato puede aportar un método de solución de conflictos no violento. "Porque él [el contrato] concede a cualquiera de sus partes el derecho de recurrir a algún tipo de violencia en contra de la otra en caso de que sea responsable de incumplimiento a sus disposiciones" (BENJAMIN, 1921, 190).

El orden del derecho descansa en una violencia omnipresente, latente o manifiesta, que como poder lo garantiza. Benjamin advierte que ya que no parece factible proponer soluciones para la conflictualidad humana sin recurrir a la violencia, aunque quizás sea posible pensar otras formas de

un ordenamiento moral. El juicio moral producto de esta comparación debe entenderse siempre en términos relativos.

violencia diferentes a las presentadas por el derecho. En este punto, Benjamin introduce la segunda oposición de su filosofía del derecho: violencia mítica (*mythische Gewalt*) y violencia divina (*göttliche Gewalt*).

En una primera aproximación, la violencia mítica parece presentarse como una violencia de un tipo distinto a la violencia propia del derecho, pues ella no actúa como medio ordenado a un fin, sino como simple manifestación de la existencia de los dioses. Sin embargo, en una segunda consideración, a partir del análisis del mito de Níobe, Benjamin advierte que la violencia mítica coincide con la estructura misma de la violencia del derecho. El poder de castigo que los dioses tienen sobre Níobe, no es otra cosa que el destino mismo que en toda su ambigüedad se manifiesta como poder sobre la vida y la muerte. Pero esta violencia, como la del derecho, no es destructora sino más bien fundadora-conservadora. Los hijos de Níobe mueren, pero ella no. La violencia mítica condena a Níobe a una existencia culpable, a llorar eternamente la muerte de sus hijos de la que se culpabiliza. Y esta es también la estructura de la violencia del derecho. Está claro que el orden jurídico busca proteger la vida, pero para hacerlo practica una imputación radical: "¿Cómo controlar lo que de por sí escapa a todo control? ¿Cómo prever un crimen que todavía no se cometió? El único modo de hacerlo es anticipar la sentencia de culpabilidad prescindiendo de la culpa efectiva. Considerar en todo momento la vida como culpable; aun antes, y más allá del hecho, de que cuanto la inculpa haya sido cometido. [...] Y así estamos frente a la función que el derecho hereda del mundo demoníaco que lo precede y lo determina en sus procedimientos violentos: la de condenar la vida a una perpetua culpabilidad. No se la juzgará por ser culpable, sino que se la hará culpable para que pueda ser juzgada (y condenada). Liberada de la voluntad y de la elección, la culpa coincide con el destino" (ESPOSITO, 2002, 50).

Benjamin entonces se pregunta qué es lo que se opone al mito destinal. La respuesta es Dios. Frente a esta violencia mítica del derecho, sólo cabe oponer una violencia divina, una violencia pura. "En tanto que la violencia mítica es fundadora de derecho, la divina es destructora de derecho [*rechtsvernichtend*]. Si la primera establece fronteras, la segunda arrasa con ellas; si la mítica es culpabilizadora y expiatoria, la divina absolutoria del castigo [*entsühend*]; cuando aquélla amenaza, ésta golpea; si aquélla es sangrienta, ésta es letal pero sin derramamiento de sangre" (BENJAMIN, 1921, 199).

Pero, ¿en qué puede consistir una violencia semejante?

Lenguaje

Si la operación del derecho consiste en la más violenta demarcación de la vida: aquella que la circunscribe a sus límites biológicos, que la objetiviza de la manera más radical. La pregunta es entonces: ¿Cómo es la vida antes de su objetivación? ¿Hay alguna manera de dar cuenta de ella?

Y ésta es precisamente la preocupación de Benjamin presente en los textos escritos por esos años. "Para una crítica de la violencia" fue publicado en 1921.

En 1918, Benjamin escribe "Sobre el programa de la filosofía venidera". Este texto presenta la estrategia benjaminiana para acceder a esa vida previa a la objetivación. De lo que se trata es de dar cuenta de la experiencia (*Erfahrung*) en su unidad y continuidad. La teoría kantiana del conocimiento reduce la

experiencia a un "punto cero, a un mínimo de significación" al unilateralizarla en su aspecto matemático-mecánico. Kant formula las condiciones de posibilidad de la experiencia de la Ilustración, "una de las experiencias o concepciones del mundo de más bajo rango". La reducción de toda experiencia al conocimiento científico conduce al "desmembramiento y división de la experiencia de acuerdo a los distintos campos específicos de la ciencia".

No obstante, Benjamin reconoce la importancia de la relación que Kant encuentra entre conocimiento y experiencia. "Lo que sostiene a la filosofía es que la estructura de la experiencia se encuentra en la estructura del conocimiento, y que aquella se despliega desde esta última" (BENJAMIN, 1918, 163). La teoría del conocimiento puede elucidar a la experiencia en su unidad y continuidad. Pues "la experiencia es la pluralidad unitaria y continua del conocimiento" (BENJAMIN, 1918, 168).

En este sentido, el programa de la filosofía venidera debe considerarse una ampliación del proyecto kantiano. De lo que se trata es de formular las condiciones de posibilidad de toda experiencia posible y para ello es necesario "hallar la esfera primordial propia del conocimiento". Y la vía de acceso está en el lenguaje. "La gran corrección a emprender sobre la experiencia unilateral matemático-mecánica, sólo puede realizarse mediante la referencia del conocimiento al lenguaje. [...] El concepto resultante de la reflexión sobre la entidad lingüística del conocimiento creará un correspondiente concepto de experiencia, que convocará además ámbitos cuyo verdadero ordenamiento sistemático Kant no logró establecer" (BENJAMIN, 1918, 168).

En "Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos", un texto escrito en 1916, Benjamin presenta su filosofía del lenguaje que –como sugiere Juan Mayorga Ruano– es también una política del lenguaje (Cf. MAYORGA RUANO, 2003, 27). Benjamin afirma una concepción del lenguaje como *medium* del que participa toda la naturaleza. "No existe evento o cosa, tanto en la naturaleza animada como en la inanimada, que no tenga, de cierta manera, participación en el lenguaje, pues es esencial a todas ellas comunicar su contenido espiritual" (BENJAMIN, 1916, 140-141). Pero ¿cómo debe entenderse esta comunicación benjaminiana? Claramente no se trata de una concepción del lenguaje como signo o como medio o instrumento de la comunicación. "Este punto de vista corresponde a la interpretación burguesa del lenguaje, cuya carácter insostenible y vacuidad se irán aclarando a continuación. Ella dice: el medio de la comunicación es la palabra, su objeto es la cosa, su destinatario es el hombre. Por el contrario, la otra [la interpretación de Benjamin] no sabe de medio, objeto o depositario de la comunicación. Ella dice: en el nombre, la esencia espiritual de los hombres se comunica con Dios" (BENJAMIN, 1916, 144). El hombre es aquel ser que tiene la capacidad de continuar con la labor divina a través de su lenguaje. El lenguaje del hombre es un lenguaje nombrador. Las cosas comunican su esencia espiritual, que "es idéntica a la lingüística sólo en la medida de su comunicabilidad", en el lenguaje. El nombre descubre la esencia espiritual de las cosas pues traduce el lenguaje de las cosas. Los lenguajes de las cosas son imperfectos y mudos, carecen de palabra, por este motivo es fundamental la traducción humana en el lenguaje nombrador. La actividad de nombrar es, a la vez, creativa y cognoscitiva. "Dios no creó al hombre de la palabra ni lo nombró. No quiso subordinarlo al lenguaje sino que le reveló de sí

libremente el lenguaje que le sirviera como *medium* de la creación" (BENJAMIN, 1916, 149). En este sentido, el lenguaje del hombre es el más perfecto, en él coinciden esencia espiritual y esencia lingüística: el hombre comunica su esencia espiritual cuando pone nombre a las cosas. La esencia espiritual del hombre es el lenguaje. Por eso Benjamin puede afirmar que "el nombre es aquello *por medio* de lo cual ya nada se comunica, mientras que *en* él, el lenguaje se comunica absolutamente a sí mismo" (BENJAMIN, 1916, 144). El pecado original consiste en la pérdida de los nombres. "El conocimiento con que la serpiente tiente, el saber qué es bueno y qué es malo, carece de nombre. [...] El saber de lo bueno y lo malo abandona el nombre; es un conocimiento desde afuera, una imitación no creativa de la palabra creadora" (BENJAMIN, 1916, 152-153). Este sustraerse del lenguaje puro lleva a la transformación del lenguaje en medio y en signos abstractos que dan cuenta de la escisión entre el hombre y las cosas; lo que implica, en términos éticos, que lo bueno y lo malo permanecen innombrable (*unbenennbar*). El proyecto benjaminiano puede resumirse en el intento por recuperar ese lenguaje que implica la comunidad de la comunicación de las cosas que "considera al mundo en general como una totalidad indivisible" (BENJAMIN, 1916, 156). Aunque, como bien destaca Mayorga Ruano: "En la medida en que la unidad de esa comunidad lingüística sólo podría ser asegurada por Dios, tal tarea de restauración se orienta hacia un horizonte mesiánico, nunca alcanzado" (MAYORGA RUANO, 2003, 29-29).

En "Para una crítica de la violencia", Benjamin se pregunta si es posible la solución no violenta de conflictos. ¿Es factible encontrar medios no violentos, medios puros (*reine Mittel*)? Su respuesta es afirmativa: en la esfera del lenguaje es posible el acuerdo humano no violento, el lenguaje es propiamente la "esfera del mutuo entendimiento" (*Sphäre der Verständigung*). Benjamin se está refiriendo a ese lenguaje nombrador que caracteriza a lo más propiamente humano. Sin embargo, la violencia del derecho también se ha infiltrado en este ámbito.

Pero entonces ¿existe alguna manera de acceder a esa esfera del lenguaje anterior a la violencia del derecho?

Violencia divina

La respuesta de Benjamin es afirmativa: por medio de la violencia divina es posible acceder a la experiencia de un lenguaje puro. Pero, ¿qué es la violencia divina?

Cuando Benjamin se refiere a la esfera del lenguaje como la "esfera del mutuo entendimiento", hace una afirmación que podría desconcertar: la forma en que el derecho se infiltra en el lenguaje es a través de la penalización de la mentira. En el último volumen de la serie *Homo sacer*, en el que Giorgio Agamben emprende una investigación arqueológica del juramento, se afirma –en una clara alusión al texto benjaminiano– que la impunidad de la mentira en algunos ordenamientos arcaicos da cuenta de "una esfera del lenguaje que está más acá del derecho y de la religión" (AGAMBEN, 2008, 39).

Agamben se detiene en el juramento pues éste se presenta como el fenómeno lingüístico que por tener un estatuto ambiguo entre lo jurídico y lo religioso, permite precisamente repensar qué es el derecho y qué es la religión. Su hipótesis es que esta institución lingüística "se vuelve inteligible sólo si se la sitúa

en una perspectiva que pone en cuestión a la propia naturaleza del hombre como ser hablante y como animal político" (AGAMBEN, 2008, 16). En este sentido, esta investigación es también una intervención política que expone la radical dimensión antropogenética del lenguaje e invita a reflexionar sobre posibles "nuevas formas de asociación política". Recordemos que Agamben considera en el primer volumen de *Homo sacer* "que el hombre es el ser vivo que, en el lenguaje, separa la propia nuda vida y la opone a sí mismo, y, al mismo tiempo, se mantiene en relación con ella en una exclusión inclusiva" (AGAMBEN, 1995, 11). Sin embargo, este diagnóstico biopolítico no es definitivo puesto que "la antropogénesis, no es, en efecto, un acontecimiento que pueda considerarse definitivamente acabado; ésta está siempre en curso, ya que el *homo sapiens* nunca deja de convertirse en hombre, y probablemente no ha terminado aún de acceder a la lengua y de jurar por su naturaleza de hablante" (AGAMBEN, 2008, 16).

El juramento es aquel acto del lenguaje que pretende asegurar la correspondencia entre la palabra y la cosa. Esta es su eficacia. Como ya señalara Cicerón, la pregunta relevante respecto al juramento no es cuál es el temor que lo genera sino cuál es su eficacia (*vis*). Esta *vis*, esta "violencia", esta "fuerza", constituye el núcleo del juramento. Por este motivo se invoca el nombre de Dios como garante, Él es el único que puede asegurar esta correspondencia deseada. Ésta es su *vis* divina, su violencia divina. Pero ¿qué significa jurar por el nombre de Dios?

En "La idea del lenguaje", Agamben sostiene que lo que prueba el argumento ontológico de Anselmo no es la existencia de Dios sino la existencia del lenguaje. "No es verdad que la simple pronunciación del nombre *Dios*, de *quid maius cogitari nequit*, implica necesariamente la existencia de Dios. Pero existe un ser cuya simple nominación lingüística implica la existencia, y es el lenguaje [...] *El lenguaje es lo que debe necesariamente presuponerse a sí mismo*" (AGAMBEN, 1984, 28). El nombre de Dios nombra al lenguaje mismo. El nombre de Dios se constituye en una suerte de "archiacontecimiento del lenguaje". El monoteísmo es la divinización del *lógos*. El juramento jura por el lenguaje mismo, "el juramento es aquella experiencia de lenguaje que trata a toda la lengua como un nombre propio. La pura existencia –la existencia del nombre– no es ni el resultado de una constatación ni una deducción lógica: es algo que no puede ser significado, sino sólo jurado, es decir, afirmado como un nombre." (AGAMBEN, 2008, 73). La violencia divina consiste, entonces, en una experiencia del lenguaje.

En la introducción a la reedición de *Infancia e historia*, Agamben define esta experiencia del lenguaje, el *experimentum linguae*, como la experiencia de la potencia de hablar. "La potencia [...] es la facultad específicamente humana de mantenerse en relación con una privación, y el lenguaje, en cuanto está dividido en lengua y discurso, contiene estructuralmente tal relación, no es nada más que esa relación" (AGAMBEN, 2001, XII). Esta experiencia de la potencia es, según Agamben, definitoria de lo propiamente humano. La antropogénesis debe orientarse hacia ella.

En *El tiempo que resta*, Agamben describe dos tipos de performativos que permiten un acceso a la experiencia del puro acontecer de la palabra que excede toda significación: el *preformativum sacramentum* y el *performativum fidei*. El primero busca articular ese excedente con preceptos y contenidos semánticos. El segundo intenta mantener esta experiencia abierta al uso más allá de todo significado determinado. "Si,

como ocurre fatalmente y como parece suceder hoy de nuevo, la segunda cae en la oscuridad y sólo rige absolutamente la palabra del *nomos*, si el *performativum fidei* se halla enteramente recubierto por el *performativum sacramenti*, entonces la ley misma se vuelve rígida y se atrofia, y las relaciones entre los hombres pierden toda gracia y toda vitalidad" (AGAMBEN, 2000, 125). El análisis del fenómeno histórico del juramento devela que éste es concebido como una suerte de remedio contra la posibilidad de la mentira. El juramento, como institución histórica, es propuesto como una solución frente a la debilidad de la palabra. Pero, de esta manera, se ignora que esta debilidad le que es inherente al lenguaje en cuanto tal. "Con el *lógos* se dan juntos –cooriginariamente, pero de modo tal que nunca pueden coincidir a la perfección– los nombres y el discurso, la verdad y la mentira, el juramento y el perjurio, la bendición y la maldición, la existencia y la no existencia del mundo, el ser y la nada" (AGAMBEN, 2008, 77). Tanto el derecho como la religión buscan reparar esta escisión de la experiencia del lenguaje tratando de vincular, artificialmente –"desde afuera", diría Benjamin–, las palabras y las cosas, el sujeto hablante y la verdad de sus palabras. "La religión y el derecho no preexisten a la experiencia performativa del lenguaje que está en cuestión en el juramento, más bien han sido inventados para garantizar la verdad y la fiabilidad del *lógos*, a través de una serie de dispositivos, entre los cuales la tecnificación del juramento en un 'sacramento' específico –el 'sacramento del poder'– ocupa un lugar central" (AGAMBEN, 2008, 80).

La experiencia del lenguaje puro que devela la violencia divina permite la apertura de un espacio para otro uso de la palabra. Un uso que asuma el riesgo de una posibilidad que supera toda efectividad; lo que significa, a nivel antropogenético, dar cuenta de nuestra radical indeterminación pero también de nuestra infinita potencialidad.

¿Es posible pensar un derecho que esté a la altura de este uso de la palabra?

En un reciente ensayo sobre Kafka, Agamben señala que el ambiguo mecanismo del derecho nos induce, por medio de sus funcionarios y operadores, a formular una auto-calumnia que se transforma, a través de la penalización de la mentira, en justificación de la imputación de culpabilidad que el derecho siempre presupone. A través de la lectura de "Ante la ley" Agamben señala una dirección que permite evitar esta auto-acusación y ensayar otro uso del derecho. "Se trata no del estudio de la ley, que en sí no tiene culpa, sino del 'largo estudio de sus guardianes' (*in dem jahrelangen Studium des Türhüters*) al cual el campesino se dedica ininterrumpidamente en su estancia delante de la ley. Es gracias a este estudio, a este nuevo Talmud, que el campesino a diferencia de Josef K., ha logrado vivir hasta al final fuera del proceso" (AGAMBEN, 2009, 48). El análisis de los diversos niveles del discurso jurídico³ es el camino para encontrar otro uso de la palabra, un *dicere* que sea *ius dicere* pero que no caiga en el engaño de la auto-imputación. Sólo a través del estudio del discurso jurídico es posible enfatizar ese elemento performativo que tiende a la apertura, a la indeterminación, y que excede el elemento normativo-prescriptivo presente en la ley. Este es el camino hacia un uso del derecho que esté a la altura de la contingencia, de la historicidad, de la temporalidad constitutiva de nuestra existencia.

³ Esta línea de investigación ha sido señalada en nuestro ámbito por Ricardo Entelman (Cf. ENTELMAN, 1982, pp. 212-214).

Referencias bibliográficas

- AGAMBEN, G. (1984) "L' idea del linguaggio". En AGAMBEN, G. (2005) *La potencia del pensiero. Saggi e conferenze*, Vicenza, Neri Pozza, 2005.
- (1995) *Homo sacer. Il potere sovrano e la nua vita I*, Torino, Giulio Einaudi, 1995.
- (2000) *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Torino, Bollati Boringhieri, 2005.
- (2001) "Experimentum linguae". En AGAMBEN, G. (1978) *Infanzia e storia. Distruzione dell' esperienza e origine della storia*, Torino, Giulio Einaudi, 2001.
- (2008) *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento. (Homo sacer II, 3)*, Bari, Editori Laterza, 2008.
- (2009) "K". En AGAMBEN, G. (2009) *Nudità*, Roma, Nottetempo, 2009.
- BENJAMIN, W. (1916) „Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen“. En BENJAMIN, W. *Gesammelte Schriften. Band II.1: Aufsätze, Essays, Vorträge*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991, 140-157.
- (1918) „Über das Programm der kommenden Philosophie“. En BENJAMIN, W. *Gesammelte Schriften. Band II.1: Aufsätze, Essays, Vorträge*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991, 157-171.
- (1921) „Zur Kritik der Gewalt“. En BENJAMIN, W. *Gesammelte Schriften. Band II.1: Aufsätze, Essays, Vorträge*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991, 179-203.
- DERRIDA, J. (1990) "Force de loi: le 'fondament mystique de l'autorité' / Force of law: the 'mystical foundation of authority'". En *Cardozo Law Review*, 1990, 11, 5-6, 920-1045.
- ENTELMAN, R. (1982) "Discurso normativo y organización de poder. La distribución del poder a través de la distribución de la palabra". En AAVV, *Materiales para una Teoría Crítica del Derecho*, Buenos Aires, Lexis Nexis, 2006.
- ESPOSITO, R. (2002) *Immunitas. Protección y negación de la vida*, trad. L. Padilla López, Buenos Aires, Amorrortu, 2005.
- KELSEN, H. (1922) *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff. Kritische Untersuchung des Verhältnisses von Staat und Recht*, Aalen, Scientia Verlag, 1962.
- (1960) *Reine Rechtslehre*, Wien, Verlag Franz Deuticke, 1967.
- MAYORGA RUANO, J. (2003) *Revolución conservadora y conservación revolucionaria. Política y memoria en Walter Benjamin*, Rubí (Barcelona), Anthropos, 2003.
- SCHMILL ORDÓNEZ, U. (1989) "Concepto del derecho de Weber y Kelsen". En CORREAS, O. (comp.) *El otro Kelsen*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989, 163-193.