El estado de excepción en la época actual

César Alejandro Flores Díaz*

Resumen

En este ensayo se propone hacer una lectura sobre el estado de excepción a partir de las reflexiones de Walter Benjamin y Carl Schmitt, de cuyas ideas se presentan coincidencias y diferencias. A lo largo de esta exposición, la pregunta que guía nuestra lectura es: ¿quién tiene el poder para interponer el estado de excepción actualmente? Desde los ataques del 11 de septiembre, la "guerra contra el terror" mutó. La Ley Patriótica, establecida después de los ataques por los Estados Unidos de Norteamérica, es conocida sobre todo por permitir medidas que autorizan el encarcelamiento, juicio o, incluso, procesamiento por un periodo de tiempo indeterminado. La Ley Patriótica fue el punto de ruptura con el que se estableció la frontera entre un antes y un después en el pensamiento jurídico y político en el mundo. De esta manera, el cruce de la frontera que se dio el 11 de

Artículo recibido el 5 de noviembre de 2013 y aceptado para su publicación el 28 de noviembre de 2013. **La dictaminación** de este trabajo fue realizada por un evaluador interno y otro externo al Instituto Electoral del Estado de México.

■ pp. 43-86

* Es licenciado en Derecho y en Filosofía por la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEMex) y maestro en Derecho por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Labora como catedrático de la Facultad de Derecho de la UAEMex, en donde imparte las siguientes materias: Filosofía del derecho, Lógica jurídica, Argumentación jurídica y Hermenéutica jurídica. Correo electrónico: ceflody27@hotmail.com

septiembre obliga a la población a acceder a la suspensión de sus libertades individuales. Todo el proceso puede ser resumido de la siguiente manera: con la Ley Patriótica, la excepción deviene la regla; con su renovación, la temporalidad deviene permanente. Por último, partiendo de esta premisa, se analizan los casos mexicanos de la "guerra contra las drogas" y la "guerra contra la delincuencia organizada".

Palabras clave: Carl Schmitt, Walter Benjamin, estado de excepción, mesianismo, utopía, terrorismo.

Abstract

The purpose of this paper is to offer a reading over the state of exception from the perspectives of Walter Benjamin and Carl Schmitt, presenting coincidences and differences. Through his work, the main question guiding our intent points is: ¿who has the power to invoke the state of exception actually? Since the attack of September 11 the "war against terror" changed. The Patriot Act, established after the attacks for United States of American, is known above all for the provisions that authorize the imprisonment, for an indeterminate period of time and trial or even indictment. The Patriot Act was to point to a rupture that had occurred, to establish a boundary between a *before* and an *after* in juridical and political thoughts in the world. The crossing of this boundary an September 11 thus, in effect, compels the population to consent to the relinquishment of its individual liberties. The whole process can be summarized as follows: with the Patriot Act, the exception becomes the rule; with its renewal, the temporary becomes permanent. Finally, starting from this premise, are analyzed the Mexican cases of the "war against drugs" and the "war against organized crime".

Key words: Carl Schmitt, Walter Benjamin, state of exception, messianism, utopia, terrorism.

> El derecho no tiene en última instancia el establecimiento de la justicia. Tampoco el de la verdad. Tiende exclusivamente a la celebración del juicio, con la independencia de la verdad y de la justicia … lo verdadero y lo justo son sustituidos por la sentencia. El juicio es en sí mismo el fin y esto constituye su misterio.
>
> *Giorgio Agamben*

> El consenso político y el crecimiento económico mundial se fundan ya en el terror.
>
> *Franco Berardi, Bifo*

> Los procesos políticos no son sino fenómenos biológicos, ¿pero qué político sabe esto?
>
> *Gregory Bateson*

Estado de excepción: Benjamin contra Schmitt

Walter Benjamin es el pensador más lúcido para dar cuenta de la barbarie. No es gratuito que el mismo calificativo que utilizó para nombrar a Franz Rosenzweig y a Franz Kafka también lo defina: *Feuermelder* ("anunciador del fuego") (Mayorga y Reyes Mate, 2002; Löwy, 2012). El pensador judío vaticinó el peligro del fascismo y el genocidio alemán; es más, supuestamente, este vaticinio lo obligó al suicidio el 26 o 27 de septiembre de 1940 en Portbou, en los límites entre la frontera española y la francesa. J. M. Coetzee (2007) lacónicamente nos narra las últimas horas del gran pensador judío alemán:

■ ISSN 1665-0921

> The setting is the Franco-Spanish border, the time 1940. Walter Benjamin, fleeing occupied France, seeks out the wife of a certain Fittko he has met in an internment camp. He understands, he says, that Frau Fittko will be able to guide him and his companions across the Pyrenees to neutral Spain. Taking him on a trip to scout the best route, Frau Fittko notices that he has brought along a heavy briefcase. Is the briefcase really necessary, she asks? It contains a manuscript, he replies. "I cannot risk losing it. It… must be saved. It is more important than I am". (p. 40)[1]

Los escritos que Benjamin quería salvar eran correspondientes a las inconclusas *Tesis de filosofía de la historia* (*Geschichtsphilosophische Thesen*),[2] las cuales fueron entregadas a su amiga, la filósofa Hannah Arendt, y a su esposo, Heinrich Blücher (Gutiérrez de Cabiades, 2009, p. 98). Por cierto, también su obra *Passagen-Werk*, conocida en inglés como *The Arcades Project*,[3] quedó inacabada. Supuestamente, se quitó la vida al ser detenido por la policía española y oír que iba a ser devuelto a la Gestapo.[4] El registro de defunciones español señala las 22:00 horas del 26 de septiembre como fecha de la muerte de Walter Benjamin; la causa: hemorragia cerebral. Aunque no hubo autopsia propiamente dicha, la versión más común sobre el fallecimiento fue el suicidio ante la imposibilidad de seguir su viaje en tierra española.

---

1 "La ambientación es la frontera franco-española; la fecha, 1940. Walter Benjamin huye de la Francia ocupada, busca a la esposa de un tal Fittko que conoció en el campo de internamiento. Cree, dice, que Frau Fittko es capaz de guiarlo a él y a sus acompañantes para cruzar los Pirineos a la España neutral. Aceptando un viaje para explorar la mejor ruta, le anuncia a Frau Fittko que tiene que traer consigo un pesado portafolio. ¿Es el portafolio realmente necesario, pregunta ella? Éste contiene un manuscrito, replica Benjamin. 'No puedo arriesgarme a perderlo. Éste … debe ser salvado. Es más importante que yo" (traducción nuestra).

2 En junio de 1941, Adorno y Horkheimer recibieron por primera vez una copia inconclusa de las *Tesis de filosofía de la historia* (Buck-Morss, 2011, p. 396). Theodor W. Adorno intituló este trabajo de Benjamin *Sobre el concepto de historia* (*Über den Begriff der Geschichte*). Dichas tesis fueron publicadas por primera vez en 1942, a dos años de la muerte del autor, en una entrega especial, impresa en mimeógrafo, de la revista que el Institut für Sozialforschung editaba en Frankfurt antes del exilio a los Estados Unidos de su principal animador, Max Horkheimer. Realmente, *Tesis de filosofía de la historia*, aclara Bolívar Echeverría (2005), no es un texto acabado, sino un borrador compuesto en diferentes momentos entre fines de 1939 y comienzos de 1940, a partir de notas escritas en un cuaderno, en papeles de muy distintos formatos e, inclusive, en bordes de periódicos (p. 9).

3 Para consultar los datos bibliográficos de la traducción al inglés, ver Benjamin (1999b). La obra también se tradujo al español, Benjamin (2007).

4 La Gestapo fue la policía política alemana durante el régimen nacionalsocialista, liderado por Hitler. El nombre proviene del acrónimo de *Geheime Staats Polizei* ("Policía Secreta del Estado"). Fue fundada por Hermann Goering en Prusia en 1933 e incorporada al resto de Alemania por Heydrich y Himmler. En 1936, fue añadida al Servicio Central de Seguridad del *Reich* con la misión de suprimir sin contemplaciones a los enemigos del nazismo.

Sin embargo, ésta es la creencia común. Existe otra versión de la muerte de Benjamin surgida en 2003,[5] expuesta por Slavoj Žižek, de la cual no hay muchas referencias, pero amerita ser mencionada:

> Walter Benjamin no se suicidó en una aldea de la frontera española en 1940 a causa del miedo de que se le regresara a Francia y se le entregara a los agentes nazis, sino que fue asesinado allí por agentes estalinistas. Unos meses antes de su muerte, Benjamin escribió las *Tesis de filosofía de la historia*, su breve pero irrefutable análisis del fracaso del marxismo; murió en una época en que muchos que habían sido leales a la Unión Soviética empezaban a desilusionarse con Moscú a causa del pacto Hitler-Stalin. En respuesta uno de los *killerati* (agentes stalinistas reclutados entre los intelectuales socialistas y que se ocupaban de asesinatos) lo mató. La causa definitiva del crimen tal vez haya sido que, al atravesar las montañas desde Francia con rumbo a España, cargaba un manuscrito: la obra maestra en la que había trabajado en la Bibliothèque Nationale en París, la elaboración de esas *Tesis*. La maleta con este manuscrito fue confiada a un camarada refugiado que la perdió convenientemente en un tren de Barcelona a Madrid. (Žižek, 2006, p. 10)

Se presume que fue primero Benjamin quien leyó a Schmitt, mas sabemos que este último leyó *Para una crítica de la violencia* (*Zur Kritik der Gewalt*), de 1921. El diálogo intelectual entre el crítico de arte berlinés y el jurista católico renano fue, aproximadamente, entre 1925 y 1938. Inicia con la corta cita que hace Benjamin de la *Teología política* (*Politische Theologie*) en *El origen del drama barroco alemán* (*Ursprung des deutschen Trauerspiels*). El 30 de diciembre de 1930, Benjamin envía a Schmitt su libro sobre el drama barroco y reconoce su deuda con él. Con el libro, también envía una carta con la siguiente nota:

> Reconocerá usted cuánta influencia ejerce su escrito *Teología política* tanto metódica como objetivamente sobre mi libro; pero lo que no puede usted saber es que su libro *La dictadura* y otros me han conmovido profundamente, hasta el punto

[5] Žižek sustenta la fuente para esta aseveración en Stuart Jeffries (2003).

> de que mis intuiciones en estética y sus ideas sobre filosofía política coinciden. (Citado en Taubes, 2007, p. 144)

A esta carta nunca contestó Schmitt. Para Enzo Traverso (2008) "sus investigaciones sobre la historia del arte no hacían más que confirmar los postulados subyacentes a la 'filosofía del Estado' de Schmitt" (p. 97). Benjamin testimonió sin duda un interés y una admiración por el "iuspublicista fascista". Schmitt nunca reconoció la influencia de Benjamin en su obra, pero Agamben demuestra que *Para una crítica de la violencia,* de 1921, sí causó mella en *Teología política,* de 1922: "Schmitt's doctrine of sovereignty pursued in his *Political Theology* —argues Agamben— can be read as a punctual response to Benjamin's essay" (citado en Durantaye, 2009, p. 342).

Este *dossier* de comunicación se amplió posteriormente con la publicación, en 1988, de las cartas de Schmitt a Viesel de 1973; en éstas, Schmitt afirma que su libro *El Leviatán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes* (*Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*), de 1938, había sido concebido como una respuesta a Benjamin, lo cual permaneció inobservado por los estudiosos de Benjamin y de Schmitt. Tal vez la causa de este desconocimiento se deba a que, como señala Francisco Gil Villegas (1989):

> Aunque prácticamente todos los libros de Schmitt del período 1919-1940 fueron reimpresos después de la Segunda Guerra Mundial, el jurista alemán se negó a la reimpresión de este libro específico [*El Leviatán en la teoría*…] hasta 1982, de modo que esta obra era conocida entre los especialistas como el "libro prohibido" de Hobbes. (p. 144)

Entre ambos pensadores se cruzaría, en los años 30, el nazismo. De Schmitt, aún en la actualidad, causa incertidumbre el porqué de su filiación al hitlerismo, olvidando su cercanía intelectual con pensadores judíos. Juan Mayorga (2003) lo resume así: "Como izquierdista y como judío, Benjamin fue víctima de un proceso del que Carl Schmitt fue corresponsable" (p. 152).

Pero ¿cuál es la relación entre estos dos pensadores? La relación tendría dos vertientes: primero, que ambos autores tenían una lectura teológico-

política de la modernidad; segundo, ambos se preocuparon por el concepto de *excepción*. De esta manera nos lo aclara Juan Mayorga (2003):

> Una lectura comparativa de las obras de Schmitt y Benjamin puede incluso mostrar que a ambas subyacen interpretaciones teológico-políticas de la modernidad en las que el concepto de interrupción es el centro. Si en la obra de Benjamin late una experiencia judía del pasado, a la de Schmitt subyace una comprensión católica de la historia. Lo que a la obra de Benjamin es la espera del Mesías, lo es a la de Schmitt la lucha con el anticristo. (pp. 153-154)

Empecemos con Schmitt, quien, desde nuestra perspectiva, ha sido satanizado por su simpatía al nacionalsocialismo, por lo que se ha descuidado su teoría del Estado. Así, ¿qué entendía por excepción? Recordemos que en *Teología política* dice:

> La excepción es más interesante que el caso normal. Lo normal no demuestra nada, la excepción lo demuestra todo; no sólo confirma la regla sino que la regla sólo vive gracias a aquélla. En la excepción, la fuerza de la verdadera vida rompe la costra de un mecanismo cuajado en la repetición. Un teólogo protestante del siglo XIX lo expresó así: "La excepción explica lo general y a sí misma". Y si lo general pretende estudiarse correctamente, sólo hay que buscar una verdadera excepción, la cual revela todo con mucha más claridad que lo general. A la larga se cansa uno de la palabrería eterna sobre lo general; existen las excepciones. Si no hay explicaciones para éstas, tampoco lo habrá para lo general. Por lo común no se repara en esta dificultad, porque lo general ni siquiera se concibe con pasión sino de una manera cómoda y superficial. La excepción, en cambio, concibe lo general con enérgica pasión. (Schmitt, 2001, p. 29)

Al contrario, en la literatura de Benjamin se aprecian dos estados de excepción. Por un lado, al que se refiere Schmitt como *Ausnahmezustand*, cuya traducción más cercana sería "estado de excepción", el cual adquiere un tinte negativo, perverso, dominador, represor, totalitario y excluyente. Es decir, hablar de estado de excepción es hablar de los excluidos para Benjamin. Es el alejamiento que tendría el judío con respecto al alemán.

■ ISSN 1665-0921

La segunda conceptualización que desarrolló la estableció en *Para una crítica de la violencia* (*Zur Kritik der Gewalt*). Utiliza un sinónimo de *Ausnahmezustand*: *Ernstfall* o, en español, "situación de peligro". Lo relevante es que para Benjamin existe un estado de excepción como posibilidad de interrupción del orden cronológico, al cual denomina "tiempo-ahora" (*Jetztzeit*).

El texto *Para una crítica de la violencia* fue publicado en el número 47 del *Archiv für Socialwissenchaften und Sozialpolitik* cuando Benjamin solamente tenía 28 años. En esta obra el pensador del barroco alemán hace una distinción entre la violencia mítica (*mythische Gewalt*) y la violencia divina (*göttliche Gewalt*). La primera conserva al derecho (derecho positivo o vigente) y la segunda crea derecho (poder constituyente, revolución). La primera es concomitante al derecho y la segunda es tangencial al judaísmo; por esta última se inclina Benjamin.

> La función de la violencia —sostiene Benjamin— en el proceso de fundación de derecho es doble. Por una parte, la fundación de derecho tiene como fin *ese* derecho que, con la violencia como medio, aspira a implantar. No obstante, el derecho, una vez establecido, no renuncia a la violencia. Lejos de ello, sólo entonces se convierte verdaderamente en fundadora de derecho en sentido más estricto y directo, porque este derecho no será independiente y libre de toda violencia, sino que será, en nombre del poder, un fin íntimo y necesariamente ligado a ella. Fundación de derecho equivale a fundación de poder, y es, por ende, un acto de manifestación inmediata de la violencia. Justicia es el principio de toda fundación divina de fines; poder es el principio de toda fundación mítica de derecho … De la misma forma en que Dios y mito se enfrentan en todos los ámbitos, se opone también la violencia divina a la mítica; son siempre contrarias. En tanto que la violencia mítica es fundadora de derecho, la divina es destructora de derecho. Si la primera establece fronteras, la segunda arrasa con ellas; si la mítica es culpabilizadora y expiatoria, la divina es redentora; cuando aquélla amenaza, ésta golpea, si aquélla es sangrienta, esta otra es letal aunque incruenta … Pero no deja de percibirse que esta violencia [divina] es en sí misma redentora, ni oculta la profunda relación entre su carácter incruento y esa cualidad redentora. (Citado en Forster, 2003, p. 269)

Aquí queda expresada la diferencia que Benjamin (1978) establece entre justicia y derecho: "Si la justicia es el criterio de los fines, la legalidad es el criterio de los medios" (p. 17). El reino mesiánico se asocia con la justicia, mientras que la lógica del poder lo hace con el derecho. La violencia mítica la podemos entender como aquélla generadora de derecho, a la manera que subtitula su texto Jacques Derrida: *El fundamento místico de la autoridad*; es decir, el derecho se funda desde la nada y, por consiguiente, tiene fuerza de ley. Por lo tanto, el derecho tiene el monopolio de esa violencia; Derrida (1992) nos lo advierte: "Hay un interés del derecho en la monopolización de la violencia. Ese monopolio no tiende a proteger tales o cuales fines justos y legales, sino al derecho mismo" (p. 86). Allí reconocemos la perversidad del derecho, su propia simulación. Maquillado bajo el velo de la justicia, lo único que le importa es su propia sobrevivencia. Al respecto, William Rasch (2004) aclara:

> Mythic violence is equated with law. It is both law-positing and law-preserving. In Carl Schmitt's terms, one could say that mythic violence is both legitimacy and legality. To give a modern liberal example: mythic violence is both legitimizing force that establishes a constitution —a political revolution, for instance— and the legal force —the code of law— that constitution underwrites. Consequently, mythic violence creates a legal-political order … The force charged with opposing, even destroying mythic violence and the order it the "pure immediate violence" that is labeled "divine". (p. 86)[6]

De ahí que los impartidores de justicia sean simples siervos de un monstruo que la mayoría de ellos desconoce. Por esa razón defienden con tal ahínco al Estado de derecho.

Sin embargo, abordemos el segundo tipo de violencia: la violencia divina. Ésta es destructora del derecho, irreductible a cualquier vínculo exterior,

---

[6] "Violencia mítica es equiparable con el derecho. Ésta es derecho positivo y derecho preservado. En términos de Carl Schmitt, se podría decir que la violencia mítica es legitimidad y legalidad. Para dar un moderno ejemplo liberal: violencia mítica es fuerza legitimada que establece una constitución —revolución política, por ejemplo—, fuerza legal —el código de la ley— que la constitución establece. Por consiguiente, la violencia mítica crea un orden legal-político … La fuerza cargada al contrario, cuando destruyendo la violencia mítica y el orden se establece, es la 'pura violencia inmediata', que es identificada como 'divina'" (traducción nuestra).

sin límites y totalmente anómica; es una violencia pura, nihilista por antonomasia. Está intrínsecamente relacionada con lo que Benjamin denominó "tiempo ahora", es decir, un estado de excepción como interrupción. De ahí que su gran amigo Gershom Scholem (2004) lo defina: "Benjamin era un teólogo extraviado en el reino de lo profano" (p. 25). Pero ¿qué relación guarda la violencia divina con un estado de excepción como interrupción?

El alejamiento entre Benjamin y Schmitt radicaría en la respuesta a esta pregunta. Mientras para Schmitt el estado de excepción es la última garantía para conservar el orden, Benjamin lo entiende como la interrupción que posibilita la revolución. Ésta es la idea benjaminiana, nos dice Ricardo Forster (2009), de revolución: "interrupción y excepcionalidad, época de fundación que despliega, en pos de su cometido, una forma redentora de la violencia, que en Benjamin estará asociada, lejanamente, a la violencia divina" (p. 66). Para Carl Schmitt existe una separación entre norma jurídica y estado de excepción; es decir, el estado de excepción no es permanente, sino un recurso necesario para volver a restablecer el orden. Schmitt decía que no todo estado de caos o anárquico era un estado de excepción. A Benjamin la postura de Schmitt le aterraba. Menciona Slavoj Žižek (2004b):

> Cuando Carl Schmitt desplegó su teoría del estado de excepción como réplica a la "crítica de la violencia" de Walter Benjamin, lo que quería abolir era la idea de Benjamin de una violencia "pura" extra-legal, completamente externa a la ley (por ejemplo, la violencia revolucionaria), opuesta tanto a la violencia que instaura la ley como a la violencia que la refuerza o que la mantiene. Schmitt quería lograr dos cosas: contener el horror de la violencia pura, es decir, localizar un lugar dentro del edificio de la ley para la suspensión violenta de la ley y mantener distancia entre el estado de excepción y el imperio normal de la ley, es decir, evitar la amalgama entre ambos. (p. 131)

Para Benjamin cohabitan la norma jurídica (derecho positivo) y el estado de excepción, prevaleciendo este último sobre la primera. El estado de excepción funda y crea derecho, tiene fuerza de ley.

Por otro lado, Walter Benjamin (2008) menciona en la octava *Tesis de filosofía de la historia*:

> La tradición de los oprimidos nos enseña que el "estado de excepción" en que ahora vivimos es en verdad la regla. El concepto de historia al que lleguemos debe resultar coherente con ello. Promover el verdadero estado de excepción se nos presentará entonces como tarea nuestra, lo que mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo. La oportunidad que éste tiene está, en parte no insignificante, en que sus adversarios lo enfrentan en nombre del progreso como norma histórica. El asombro ante el hecho de que las cosas que vivimos sean "aún" posibles en el siglo veinte no tiene *nada* de filosófico. No está al comienzo de ningún conocimiento, a no ser el de que la idea de la historia de la cual proviene ya no puede sostenerse. (p. 43)

Comúnmente pensamos que mientras un Estado no está en guerra, estado de sitio, toque de queda, o sufre un golpe de Estado, en éste se respira una cierta armonía, tranquilidad, orden y seguridad. Lo que olvidamos —según Benjamin— es que estamos en un estado de guerra permanente, claro, bajo otros medios, como lo diría Karl von Clausewitz.[7] El Estado siempre está bajo una desarmonía no anunciada. El filósofo español Reyes Mate (2006) interpreta la octava tesis de la siguiente manera:

> En esta tesis Benjamin dirige su mirada a los aplastados o, mejor, quiere ver las cosas con la mirada de los oprimidos. Resume su historia con una frase seca y radical en su paradójica formulación: su forma de vida habitual ha sido y es excepcional, es decir, viven en un estado de excepción que es permanente. No podemos seguir pensando que el estado de excepción, con lo que ello conlleva de suspensión del derecho, sea algo provisional o pasajero. Tenemos que pensar las cosas, también la política, sin engaños, reconociendo que para algunos lo excepcional es la regla. Esa reescritura o reinterpretación a cargo de un historiador consciente de lo que está pasando no es un asunto meramente académico puesto que de lo que se trata es de acabar con un estado de esclavitud que, para algunos, sigue vigente incluso en los Estados más desarrollados. (p. 144)

---

[7] Clausewitz (2010) destacó en su libro *De la guerra* el carácter fluido de la frontera entre política y guerra; advirtió "que en todas las circunstancias debemos considerar a la guerra no como algo independiente, sino como un instrumento político". Esto significa que la guerra, aunque posee una dinámica propia, siempre depende de un objetivo político.

ISSN 1665-0921

Aunque Benjamin se refiere a un estado de excepción en la época fascista, podemos decir que ha permanecido en las democracias liberales. Ya antes de la Segunda Guerra Mundial, en *Calle de dirección única* (*Einbahnstrasse*), lo vaticinaba: "Hay segmentos sociales para los que el orden establecido es la miseria establecida" (citado en Reyes Mate, 2006, p. 145).

Benjamin piensa que la normalidad y el estado de excepción no dependen de que los anuncie un soberano o aquel que esté legitimado para hacerlo. Para el judío, el oprimido vive en un estado de excepción permanente; es decir, el desprotegido del Estado siempre vive en una exclusión aunque el Estado lo incluya como ciudadano. Pilar Calveiro (2007), siguiendo los pasos de la interpretación agambeniana, nos dice:

> Cabría agregar con Agamben que, a la vez que el derecho establece las formas de la violencia legal que lo conservará, también contempla la posibilidad de otra violencia conservadora del derecho pero más intensa y de mayores alcances, una violencia que estando más allá de los límites del derecho, fuera de la ley ordinaria, es no obstante legal. Se trata de la violencia que se habilita en el estado de excepción. Esta excepcionalidad, que es constitutiva del Estado y, en consecuencia, de su "normalidad", comprende no sólo periodos extraordinarios de un ejercicio del poder y la violencia más allá del derecho, sino la presencia constante y creciente —en las sociedades actuales— de grupos sociales que viven fuera de la posible protección de la ley, fuera de ley, en estado de excepción perpetua, expuestos a distintas formas de violencia legal y extralegal, ampliando las atribuciones de la violencia conservadora del derecho. En este sentido, dicha violencia es, a la vez, fuerza de ley y fuera de ley, más allá de la ley, en una ilegalidad que, sin embargo, no constituye delito. (p. 84)

La historia para Benjamin es la de los vencedores, no la de los oprimidos. La historia, dice Reyes Mate (2003), "de los vencedores sembrada de figuras heroicas y geniales, próceres de la patria. Por otro, está la historia de los oprimidos" (p. 90). De ahí su repugnancia por el filósofo de Jena.

> Hegel miró la historia desde la perspectiva del triunfador, del señor que desde lo alto de su montura observa cómo en el campo de batalla se destrozan los pequeños

> hombres que actúan sometidos por fuerzas que ellos no pueden ni saben controlar. Benjamin, heredero del espíritu mesiánico, se detuvo ante cualquier indicio por más pequeño e insignificante que fuera que pudiera aparecer ante sus ojos porque sabía que allí, entre esos fragmentos desolados y abandonados, se podía encontrar la tenue luz de la esperanza mesiánica. (Forster, 1999, p. 78)

La historia está íntimamente ligada a la cultura. Si la historia la hacen los triunfadores, por consiguiente, la cultura sirve como bastión para consolidarla. De ahí que Reyes Mate (2005) sustente: "Lo que llamamos cultura es la herencia acumulada y transmitida por los vencedores, fruto de sus triunfos y que es, por tanto, un botín" (p. 274). Benjamin encuentra en la tradición judía una posibilidad para la redención del oprimido a través del mesianismo. Pero el mesianismo benjaminiano es activo en contraposición al pasivo.

> Existe un mesianismo activo y un mesianismo pasivo. El mesianismo pasivo no nos interesa. Su lógica es la lógica de la espera, una lógica que confía sus expectativas al acaecimiento de un evento ulterior que cierre el tiempo. La venida del Mesías se piensa en este caso como una clausura que sólo cabe esperar, pero en modo alguno promover o favorecer. A cambio, el mesianismo activo, que es el que nos interesa, consiste precisamente en pensar la venida del Mesías como un acontecimiento que está en nuestras manos. No depende ya, por tanto, de los designios de una exterioridad, sino de nuestras peripecias terrenales, de nuestra acción en el mundo. El mesianismo activo es un dispositivo político, no ya una mera contemplación poética. (Martínez, 2011, p. 362)

Pero cómo lograr la venida del tiempo mesiánico activo. Es pertinente retomar una sentencia de Richard Wagner (1938), en *Parsifal*, la cual es uno de los principios del psicoanálisis: "Die Wunde schliesst der Speer nur, der sie schlug".[8] Si la lanza que hirió al oprimido es el estado de excepción permanente en que lo tiene la historia de los vencedores, sólo puede sanar

[8] "Sólo puede sanar la herida la misma lanza que la produjo" (traducción nuestra).

ISSN 1665-0921

la herida interrumpiendo en el presente ese pasado. Para esto crea su propio estado de excepción desaplicando el estado de excepción de los triunfadores. Por lo tanto, utiliza la misma lanza que lo flageló para buscar su propia cura. Por lo cual ese nuevo estado de excepción, aliado de los oprimidos, se torna positivo, es fuerza revolucionaria, es tiempo mesiánico.

Sólo así se podrá romper con una historia de continuidad y recuperar lo que le fue quitado al oprimido: el ejercicio de lo político. Para Benjamin, nos aclara Bolívar Echeverría (1997):

> El ejercicio de lo político en la modernidad se sustenta en tres supuestos, tenidos por incuestionables: que la historia es una historia del progreso, que las masas son el sujeto de la democracia y que el escenario de la gestión política se concentra en el aparato del Estado —estos tres supuestos deben ser combatidos por los oprimidos—. (p. 48)

Allí está el hito de lo que a Benjamin le preocupa combatir a través del mesianismo como utopismo. Echeverría (2005) transpola este mesianismo a Occidente como una forma de utopismo. Al respecto, nos dice:

> Las reflexiones de Benjamin *Sobre el concepto de historia* ofrecen un aspecto que puede servir de entrada al núcleo de su preocupación filosófico-política. En ellas se hace evidente un esfuerzo de reflexión sumamente especial que pretende reconectar premeditadamente dos tendencias contrapuestas del pensamiento europeo, inseparables aunque sólo yuxtapuestas en su tradición y propias, la una, de la cultura judía, la otra, de la cultura occidental: la tendencia al *mesianismo*, por un lado, y la tendencia al *utopismo*, por otro. Tal vez lo más característico y lo más fascinante del discurso de Benjamín en esta pequeña obra inconclusa sea precisamente este intento. (p. 15)

¿Utopismo occidental? ¿Mesianismo judío? ¿Qué relación pueden guardar dos entidades, al parecer, tan dispares como Occidente y Oriente? ¿Cómo hacer de la creencia religiosa un acto político?

> El utopismo occidental, en el sentido último de la palabra, consiste en una determinada manera de estar en el mundo en que vivimos; de vivirlo como un mundo que normal o efectivamente es imperfecto, incompleto, "inauténtico", pero que tiene en sí mismo, coexistente con él, una versión suya perfecta, acabada o "auténtica"; una versión, además, que debería estar siempre en el lugar o la dimensión de lo real, pero que no está allí, que no tiene lugar más que en aquellos momentos en que el ser humano merece su estatus ontológico excepcional, es decir, está a la altura de su destino … La percepción del mundo como una realidad que tiene en sí misma otra dimensión, virtual; una dimensión mejor, que "quisiera" ser real pero que no lo puede ser porque el plano de lo efectivamente real está ocupado, aunque defectuosamente. Algo similar a esto, pero en un registro mítico completamente diferente, encontramos también en el espíritu mesiánico. De estirpe oriental, capaz de percibir una lucha permanente del ser de lo real, mira en la vida humana, lo mismo en la pequeña de todos los días que en la vida grande de los pueblos, una victoria parcial del mal sobre el bien … En el planteamiento de la posibilidad de un momento mesiánico de inflexión en el decurso del drama de la creación, encontraremos también, aunque de otra manera que en la tradición occidental, la percepción de que la realidad dada posee en sí misma la potencia de ser una realidad diferente, radicalmente mejor que la efectiva o establecida. (Echeverría, 2005, pp. 16-17)

Tal vez la tragedia del mundo occidental radique allí, en tomar el utopismo como un término peyorativo, con el significado de impráctico e ingenuo.[9] Por el contrario, si entendemos utopía[10] como "lo que no tiene lugar, lo que no existe; mas el hecho de que no exista no significa que no pueda existir, implica simplemente que no tiene un lugar en esta realidad, pero puede tenerlo" (García y Flores, 2003, p. 15), el abanico de posibilidades se manifiesta.

---

9 Para un recorrido histórico e ilustrado sobre el concepto de *utopía*, ver Gregory Claeys (2011).

10 La palabra *utopía* significa "lugar que no existe". Proviene del griego *ou*, "no", y *topos*, "lugar".

ISSN 1665-0921

La utopía como redención

En la mayoría de las utopías, desde la de Moro, *Utopía* de 1519, hasta las que surgieron en los siglos XVIII y XIX, las cuales fueron *best-sellers*, la sociedad perfecta incluía entre sus rasgos principales la abolición de la propiedad privada y los mercados, la casi total desaparición de la división del trabajo, un estilo de vida comunal con rasgos como las comidas colectivas y el uso de vestimenta uniforme, un sistema rigurosamente estructurado y organizado de relaciones sociales y gobierno, y un fuerte sesgo antiindividualista. Por otro lado, el siglo XX no fue ajeno a las ideas utópicas; tal vez la más acabada sea la de Nozick, *Anarquía, Estado y utopía*.

> Nozick ha sostenido que la única utopía real es una metautopía en la que un marco de ley y derecho permita a las personas la búsqueda de una diversidad de estilos de vida y la creación de muchas formas competitivas de organización social. Esto se ajusta al razonamiento liberal de que se puede abogar por la búsqueda de la vida buena sin prescribir una versión determinada de la misma, sino solamente un método de búsqueda. El razonamiento de Nozick permite que conservadores y liberales mantengan su crítica del método y el contenido de las utopías tradicionales al mismo tiempo que utiliza una forma adaptada de la metodología utópica. Esta posición también ha sido adoptada por Hayek, quien abogó por la creación y articulación de una utopía liberal como parte necesaria del debate político. (Ashford y Davies, 1991, p. 327)

Este cúmulo de utopías a lo largo de la historia no deja de tener un cariz romántico y quimérico. En una conferencia, Slavoj Žižek (2005b) fija su postura sobre la utopía. Su argumento comienza anunciando dos significados falsos de ésta:

> Hay dos significados falsos de utopía: uno es la vieja noción de imaginar una sociedad ideal, la cual, todos sabemos, nunca será realizada. La otra es la utopía capitalista. En el sentido de nuevos deseos perversos a los que no sólo puedes tener acceso, sino, incluso, estás obligado a realizar.

El filósofo lacaniano-marxista de Liubliana osa decirnos que han quedado atrás esas primeras utopías que han acompañado a Occidente como síndrome de su incesante desesperación. Por otro lado, la segunda utopía es la entelequia del capitalismo y del nuevo neoliberalismo. En ésta estamos varados en un *impasse* catastrófico actualmente. En otro punto, el filósofo esloveno nos dice cuál sería la verdadera utopía:

> La verdadera utopía surge cuando la situación no puede ser pensada. Cuando no hay un camino que nos guíe a la resolución de un problema, cuando no hay coordenadas posibles que nos saquen de la pura vigencia de sobrevivir, tenemos que inventar un nuevo espacio. La utopía no es una especie de libre imaginación. La utopía es una cuestión de la más profunda urgencia. Eres forzado a imaginarlo como el camino posible, y esto es lo que necesitamos hoy. (Žižek, 2005b)

Por lo tanto, el concepto de *utopía* no radica en un "querer" sino en un forzamiento de la búsqueda de ésta. La unión del mesianismo a la utopía refuerza esta idea. Tal vez nuestra reticencia hacia lo utópico provenga de nuestra tradición cristiana. La llegada del Mesías en Cristo y, aunado a esto, su crucifixión han traído consigo una actitud de indiferencia ante el mundo. La espera está agotada en el cristianismo o, por lo menos, disminuida ante el camino eterno. Por el contrario, en el judaísmo el esperar es vida eterna. Franz Rosenzweig (2006) establece dos modos, uno judío y otro cristiano, de vivir en la eternidad. Al primero le cabe la vida eterna; al segundo, el camino eterno. Es a partir de esta fundamental discrepancia que puede destacarse con mayor intensidad lo que separa al pueblo de Moisés de los constructores de la Iglesia de Pedro. Rosenzweig juega, para hacer más clara esta diferencia, con la imagen del punto y de la línea:

> La infinitud de un punto sólo puede consistir en que jamás se borra: se conserva en la eterna autoconservación de la sangre que se propaga. En cambio, la infinitud de una línea termina si es que ya no es posible prolongarla. Consiste en la posibilidad de la prolongación sin traba. El cristianismo, en tanto que camino eterno, tiene que extenderse siempre. Conservar meramente el acervo que ya posee, sería para él tanto como renunciar a su eternidad, o sea: la muerte. La cristiandad debe

> enviar misioneros. Les es tan necesario como le es al pueblo eterno autoconservarse cerrando la fuente pura de la sangre a injerencias extrañas. (Citado en Forster, 2003a, pp. 202-203)

El cristianismo sólo puede vivir expandiéndose, quebrando sus propios límites, enviando misioneros hacia todos los confines. Mientras que cada generación es para la totalidad del pueblo judío un punto que permanece y queda testimonio de su eternidad, en el cristianismo cada generación se disuelve en la siguiente sin permanecer ni dejar huella. Ser cristiano implica no dejar morir al cristianismo porque el camino es eterno. Aquí encontramos otra diferencia fundamental entre lo cristiano y lo judío: el cristiano sólo accede al cristianismo a través del bautismo, ya que éste es el que fija la integración del individuo al seno de la comunidad de los creyentes; por el contrario, el judío nace a través de la sangre, por lo que no necesita de misioneros, pues se es judío por sangre o no se es. Ricardo Forster (2003a) denota la diferencia entre el Mesías cristiano y el judío.

> El cristianismo se sostiene en una fe esencial: Cristo ha venido, Cristo volverá. Su fe se monta sobre un testimonio, sobre un acontecer histórico irrevocable que sólo necesita el reforzamiento de un retorno anunciado. En cambio, la fe del judío no es producto de un testimonio, sino, como sostiene Rosenzweig, de un engendrar: "El que ha sido engendrado como judío da testimonio de su fe, engendrando, a su vez, el pueblo eterno. No cree en algo, sino que el mismo es fe … El cristiano es, primero, el hombre de la creencia que hace posible la fe: Cristo con su sufrimiento y, sobre todo, a través de la resurrección le muestra al creyente cuál es el verdadero camino". El judío no necesita pruebas, sigue el mandato de la sangre y de lo que Hegel denominó una fe abstracta, desarraigada; el cristiano exige pruebas para creer. Por eso Rosenzweig podía decir que el judío no cree en algo, sino el mismo es fe … Ser creyente es consustancial a la fe cristiana. Necesita de palabras, necesita de algo en lo que fundar la creencia para lanzarse a la conquista del mundo. (p. 205)

El judaísmo espera al Mesías no esperándolo; es decir, lo espera pero a la vez no. Cada judío tiene fe, que es la temporalidad y la eternidad del

judaísmo. El cristiano sólo vive para que el cristianismo no muera, por eso la necesidad de predicarlo a cada momento, para cuando vuelva Cristo a salvarnos. Por el contrario, cada judío se preocupa por preparar el terreno para el tiempo mesiánico; por consiguiente, su vida temporal se vuelve vida eterna. Lacónicamente, el judaísmo es interrupción y el cristianismo continuidad.

En el ámbito político, podríamos atisbar que el Dios cristiano, que prometió volver para salvarnos, se ha representado en Occidente a través del caudillo, del adalid como Mesías. Nosotros mismos no nos podemos salvar: tiene que llegar alguien para hacerlo. Por el contrario, el judío no tiene fe en que llegue alguien a salvarlo, pues él mismo es posibilidad de salvación. No fue gratuito que Adolf Hitler descargara toda su furia contra los judíos.

Por lo tanto, el mesianismo judío como utopismo occidental nos invita a la resistencia, a ser revolucionarios. Si la fuerza de la ley está fluctuando, podemos luchar por ella; el verdadero soberano es el pueblo.

> Así pues, la "violencia divina" benjaminiana debería entenderse como "divina" en el mismo sentido del viejo proverbio latino *vox populi, vox dei*; no en el sentido perverso de "hacemos esto como meros instrumentos de la Voluntad Popular", sino como la asunción heroica de la soledad de una decisión soberana. Es una decisión (de matar, de arriesgar o de perder la propia vida) tomada en la soledad más absoluta, sin protección alguna del gran Otro. Aun siendo extramoral, no es "inmoral", no da al agente licencia para matar indiscriminadamente con una especie de inocencia angélica. La violencia divina es la materialización de la sentencia *fiat iustitia, pereat mundos*; es *justicia* que no se distingue de la venganza, en la que el "pueblo" (la parte anónima de ninguna parte) impone su terror y hace a otras partes pagar el precio —el Día del Juicio Final para la larga historia de opresión, explotación y sufrimiento—. (Žižek citado en Robespierre, 2010, p. 11)

Para el oprimido, el excluido, que bajo esta perspectiva seríamos todos, se vuelve necesario recobrar la fuerza de la ley para recuperar lo que Walter Benjamin, Hannah Arendt y Giorgio Agamben denominaron "vida desnu-

■ ISSN 1665-0921

da",[11] porque al parecer todo está en poner en duda el velo de la legitimidad. Tal vez una pregunta, un tanto banal, pero adecuada para la discusión es: ¿cuál sería la diferencia entre un corredor de bolsa y un estafador? Simplemente, la legitimidad. La legitimidad de la especulación, de la mácula, de la estafa. Benjamin ya se quejaba de los parlamentos por ser ahistóricos. Éstos vienen de un acto revolucionario y, en la actualidad, nos anuncian lo contrario: los legisladores no serán muchas cosas, pero la que menos son es revolucionarios.

Si reconocemos la dialéctica negativa a la manera de la escuela de Frankfurt, tendríamos que aceptar que jamás podremos aniquilar la excepción, pero lo que sí podemos hacer es tomar posesión de ésta. Es decir, tiempo mesiánico y estado de excepción son sinónimos. Benjamin, en un fragmento publicado en las tesis, anuncia tal relación:

> El dicho apócrifo de un evangelio: "Dondequiera que encuentre a un hombre, allí pronunciaré el juicio sobre él", arroja una luz particular sobre el día del Juicio. Recuerda aquel fragmento de Kafka: "el día del Juicio es un juicio sumario [*Standrecht*]. Pero le agrega algo más: según el dicho, el día del Juicio no se distingue de los otros días. En todo caso, este dicho evangélico provee el criterio para el concepto de presente que el historiador debe hacer suyo. Todo instante es el instante del juicio sobre determinados instantes que lo preceden" … En estos dos pasajes, Benjamin establece una relación entre el concepto de tiempo mesiánico, que constituye el núcleo teórico de las *Tesis*, y una categoría jurídica que pertenece a la esfera del derecho público. El tiempo mesiánico tiene la forma de un estado de excepción (*Ausnahmezustand*) y de un juicio sumario (*Standrecht*, es decir, el juicio pronunciado en el estado de emergencia). (Agamben, 2008, pp. 261-262)

---

[11] "'Nuda', en el sintagma '*nuda vida*', corresponde aquí al término griego *haplos*, con el que la filosofía primera define el ser puro. El haber llegado a aislar la esfera del ser puro, que constituye la contribución fundamental de la metafísica de Occidente, no carece, en efecto, de analogías con el aislamiento de una *nuda vida* en el ámbito de su política. Lo que constituye, por una parte, el hombre como animal pensante, tiene su correspondencia precisa, por otra, en lo que constituye como animal político. En el primer caso, se trata de aislar, entre los múltiples significados del término 'ser', el ser puro (*óu haplôs*); en el segundo, la cuestión es separar la *nuda vita* de formas de vida concretas" (Agamben, 1997, p. 232).

Mientras que para Benjamin la excepción es "pura" fuerza revolucionaria desde el oprimido como partícipe de la historia, para Schmitt es un soberano (físico) que se pone fuera de la ley para restablecer su orden. Pero hay un entrecruzamiento entre ambos. Su reflexión transita bajo el unísono: la excepción lo determina todo; lo general lo paraliza. La excepción es lo que no puede subordinarse a la regla. De esta manera también lo entiende uno de los especialistas en Agamben más reconocidos en lengua castellana, Galindo Hervás (2003):

> Mientras que el soberano schmittiano no trasciende la época, alcanzándose sobre un desorden que incorpora energías para nuevas formas de orden nunca plenas, el Ángel de Benjamin sí promete una redención, pero mesiánica y excesiva para toda forma. Benjamin esperando justicia, Schmitt señalando la coacción moderna al orden del derecho y retomando el motivo del *katéchon*.[12] Mientras Benjamin extrae de la misma mirada la posibilidad de nuevas formas soberanas merced a nuevas decisiones. (p. 18)

El ángel de la historia en las democracias actuales no nos da ningún barrunto de su llegada. Las reminiscencias de la impronta de los campos de concentración en la historia —del *shoah* judío en manos de los nazis y el *gulag* soviético al *apartheid* africano— y su relación con los estados de excepción siguen en la actualidad. El concepto de *campo*, tan importante en el pensamiento de Theodor Adorno, Michel Foucault y, actualmente, Giorgio Agamben, se vuelve certero, dado que el mundo moderno es un único campo de concentración.

> Tenemos, por tanto, dos concepciones de la política: la del vencedor y sus herederos, que ven lo negativo como una contingencia; la del oprimido en todas sus variantes para quien esa política que impone el vencedor es una permanente suspensión y, por tanto, exclusión de derechos. Puesto que el lugar propio del estado

[12] *Katéchon* es una palabra griega que significa (el) "que retarda" o "retrasa". En la lectura teológico-política podría ser representado por el Estado o el derecho, y lo que realiza no es otra cosa que retardar la llegada de la anomia (el anticristo).

ISSN 1665-0921

> de excepción es el campo de concentración, la tentación de convertir el campo en símbolo de la política moderna es grande. El campo, y no la cárcel, es la expresión más pura del estado de excepción, porque en la cárcel hay un derecho y se aplica, mientras que en el campo se rompe todo nexo entre el lugar y el orden jurídico. Ahí cualquier cosa es posible, el hecho se confunde con el derecho, el deber es sencillamente lo que se impone por la fuerza, y esa indeterminación entre el ser y deber ser se revela la quintaesencia del poder. (Reyes Mate, 2003, p. 92)

Lo irónico de este campo es que, en la política moderna, todo está en éste; no hay un exterior al mismo, sino que todo, víctimas y verdugos, detentadores del poder y oprimidos, todos estamos dentro, claro que con discursos distintos.

Aquí se atisba una dura crítica al positivismo jurídico y a la Constitución como divinidad intocable. El primer crítico de este estancamiento jurídico fue Baruch Spinoza. Para él la multiplicidad no está mediada por el derecho, sino por el proceso constitutivo, porque la constitución de la libertad es siempre revolucionaria. La posibilidad de esa libertad revolucionaria es la "potencia" (*puissance)*, lo siempre por devenir, siempre en un estar siendo, a cada momento, nunca en acto, pues jamás erradicaremos la desigualdad, la injusticia, la inequidad. Pero tal vez la barbarie no sería tan bestial como ahora, donde unos cuantos deciden la aniquilación de millones de personas; de lo que se trata es de que todos seamos partícipes y responsables de la posibilidad o imposibilidad de ésta. Todo simplemente por una necesidad humana: el combate al genocidio, al *apartheid*, a la eugenesia, al racismo, al ostracismo, al exilio; sólo una tenue resistencia ante la discriminación.

Por consiguiente, no podemos seguir pensando el pasado en términos hegelianos. Para Benjamin resulta necesario ver la historia desde otra perspectiva. Desde su postura la historia debe tener tres rasgos característicos: a) la autonomía del pasado: el pasado no es un punto fijo a disposición de un conocimiento riguroso que se apodera de lo que realmente ha sido, sino que, al contrario, tiene vida propia y es capaz de sorprender a la conciencia presente asaltándola; b) la memoria y no la ciencia aprehende ese pasado; hay, efectivamente, un ciencia histórica capaz de reconstruir con vestigios del pasado toda una civilización antigua, pero también hay un pasado del

que no hay rastro material y que sólo por el recuerdo llega a hacerse presente: ése es el interesante porque es el que de ninguna manera está presente, y c) el primado de la política sobre la consideración meramente histórica. El pasado, lo histórico, no interesa como *reconstrucción* sino como *construcción*, esto es, en función de un cambio del presente. Por eso es político (Reyes Mate, 2005, pp. 271-272). Por lo tanto, el tiempo tiene que funcionar como interrupción de la historia para dar cuenta de una nueva, la cual sería, como Reyes Mate (1991) intitula uno de sus libros, *La razón de los vencidos*:

> Benjamin es muy consciente de que su visión de la historia como *interrupción* se enfrenta al legado más importante de la modernidad, cuyo eje es la filosofía racionalista de la historia. Razón, progreso, futuro, revelan la confianza del hombre moderno en las posibilidades de la razón; frente a ellas, Benjamin levanta su alternativa, construida piedra por piedra sobre el concepto judío de tiempo, que no mira ni al progreso ni al futuro, sino al pasado. Que prefiere el recuerdo a la razón. (p. 185)

Aquí se encuentra la crítica benjaminiana al historicismo como continuidad. Por otro lado, el modelo que él propone es monádico*;* es decir, entiende el acontecimiento como algo único que rompe el *continuum* del historicismo; esa interrupción del *continuum* de la historia, según Reyes Mate (1991):

> es historia porque en un instante puede iluminar toda una historia … Benjamin la compara con el mesianismo. Un solo acontecimiento hace saltar el curso de la historia, en un solo acontecimiento se resume toda una vida o toda una historia. Para que un acontecimiento pueda tener esa fuerza tiene que ser mesiánico, es decir, tiene que brindar la oportunidad revolucionaria de enfrentarse al presente. (p. 185)

Por esto es necesario realizar esta interrupción en la historia para voltear al pasado; simplemente, para hacernos conscientes del problema de la barbarie humana. Es por esto que la idea de la interrupción de Benjamin juega un papel fundamental para otros pensadores, como Ricardo Forster (2006):

ISSN 1665-0921

> una idea construida para enfrenar el relato hegemónico de una historia ordenada según la lógica de un tiempo lineal y homogéneo, única forma de sucesión temporal concebida por el historicismo. Benjamin destacó la importancia de lo extraordinario, de la excepcionalidad como verdadera paridora de lo nuevo, como artífice del giro de la época, como expresión de una sorpresa que destituye la trama del devenir necesario sustentado por el discurso de los vencedores. La continuidad de lo mismo representaba la presencia del infierno en la Tierra, mientras que la interrupción inesperada constituía la posibilidad misma del cambio revolucionario. La marca de la fatalidad en la historia, el ánimo resignado de los derrotados, era el producto de una falsa comprensión heredada de la concepción ilustrada. Contra la idea de progreso indefinido, idea forjada en talleres decimonónicos, Benjamin restauró la antigua tradición del mesianismo judío, la que asociaba el advenimiento del Mesías con un estallido del tiempo, como una inesperada mutación de lo conocido. El Mesías, como la revolución, no viene a realizar lo que fue acumulando la continuidad de la historia sino que viene a hacerla estallar en mil pedazos. (pp. 13-14)

La propuesta benjaminiana de historia no ha llegado a la *praxis*; sigue prevaleciendo el historicismo. Por lo tanto, el oprimido vive en este estado de excepción permanente, por lo cual tiene que romper la historia de los vencedores, rememorando su pasado de explotado, para crear una historia de la memoria del excluido. La única salida para Benjamin, pero también para su mecenas, Theodor Adorno, sería una ética *anamnética*[13] que posibilite la justicia del oprimido. Memoria y utopía se confabulan para dar cuenta del sujeto, una vuelta hacia el pasado y otra hacia el futuro, siendo ambas actitudes críticas respecto del presente. En busca de la quimera de detener al ángel de la historia, que es empujado por los vientos del progreso. Benjamin (2008) lo sintetizó en su novena *Tesis sobre la historia*:

> Hay un cuadro de —Paul— Klee que se titula *Angelus Novus*. Se ve en él un ángel, al parecer en el momento de alejarse de algo sobre lo cual clava la mirada. Tiene

---

13 "Anamnesia (*anamnesis*): acción de llamar a la memoria (*mneme*: memoria, recuerdo, facultad de acordarse), acción de volver a acordarse, reminiscencia. En Platón, concepción del saber ligado a la reminiscencia: 'aprender es volver a acordarse' de lo que el alma inmortal contempló antes de su unión al cuerpo, cuando vivía en compañía de los dioses, en la pura 'región' de las ideas" (Baudart, 2004, p. 99).

> los ojos desorbitados, la boca abierta y las alas extendidas. El ángel de la historia debe tener ese aspecto. Su rostro está vuelto hacia el pasado. En lo que para *nosotros* es como una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única, que arroja hacia sus pies ruina sobre ruina, amontonándolas sin cesar. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destruido. Pero un huracán sopla desde el paraíso y se arremolina en sus alas, y es tan fuerte que el ángel ya no puede plegarlas. Este huracán lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas crece ante él hasta el cielo. Este huracán es lo que nosotros llamamos progreso. (p. 44)

El progreso y, por consiguiente, el capitalismo son ese huracán destructivo para Benjamin. También lo advirtió Hannah Arendt: "El progreso y la catástrofe son el anverso y el reverso de una misma moneda" (citada en Virilio, 2010, p. 32). Para el estudioso berlinés el capitalismo puede ser pensado desde la religión. Es decir, la gran mácula del capitalismo es que ha funcionado como concepto secularizado.[14] En un texto escrito en su juventud, que lleva por título *Capitalismo como religión* (1921), de reciente publicación, el pensador judío-alemán sustenta que religión y capitalismo dan respuesta "a las mismas preocupaciones, suplicios e intranquilidades". Pero ¿cuáles son los rasgos que definen al capitalismo como religión para Benjamin? El filósofo José Antonio Zamora (2010) responde:

> En primer lugar, nos dice Benjamin, se trata de una religión puramente cultural, sin dogmática ni teología. Está orientada a una práctica ritual. Un rasgo que la identifica como religión pagana. En segundo lugar, su culto es continuo, no conoce pausa ni treguas. Todos los días son festivos, el ciclo de producción y consumo no tiene interrupción ni conoce descanso. En tercer lugar, se trata de un culto que produce culpa/deuda. No está destinado a expiarla, sino a reproducirla. Estamos

[14] Hugo Colello (2008) colige: "El mito religioso es inseparable del capitalismo y lo acompaña cuando se mimetiza bajo las formas de la democracia formal o para mantener el orden acude a los 'Estados de excepción'. En este caso el mito del Estado como soberano absoluto garantiza no sólo la obediencia sino el derecho a aniquilar a todos aquellos, como Giordano Bruno en el *Settecento* italiano, que manifestasen disidencia. Sólo que con el correr del tiempo los aniquilados son cada vez más grandes contingentes de seres humanos, que no aceptan el estado de *vita nuda* que, como afirma Giorgio Agamben, genera la 'democracia capitalista' durante el siglo XX" (pp. 52-53).

> pues ante el primer caso de una religión que no produce expiación. Al contrario de las religiones tradicionales, el capitalismo universaliza el endeudamiento, culpabiliza a todos … Y en cuarto lugar, desaparece la referencia trascendente. El superhombre es el cumplimiento de la religión capitalista en que queda entronizada la inmanencia total. A los ojos de Benjamin el capitalismo actúa como un parásito que absorbe la sustancia de las religiones que le han precedido, especialmente el cristianismo, para abandonarlas como cáscaras vacías. Se apropia de sus elementos míticos para "constituir su propio mito". (p. 52)

En la actualidad, estos vientos del progreso y el mito del capitalismo están dominados por los Estados imperialistas. Su máximo exponente ha sido los Estados Unidos de Norteamérica. Concomitante a esto, la situación se agrava en su lucha manipuladora en contra del terrorismo. Michael Hardt y Antonio Negri (2002) nos advertían de esta catástrofe en su clásico libro *Imperio*. Posteriormente, Antonio Negri (2006), en *Movimientos en el imperio*, enuncia:

> El imperio produce guerra para crear orden, un nuevo orden respecto a la crisis del Estado-nación y, sobre todo, respecto al antagonismo que la multitud determina. En la fase del interregno la guerra se convierte en el elemento fundamental de organización del poder político. (p. 31)

La impronta del terrorismo después del 11 de septiembre

Es cierto que la preocupación por combatir al terrorismo y, aunado a esto, a la delincuencia organizada transnacional es añeja. Desde los 70 se comenzó a gestar un entramado de legislaciones amparadas por las Naciones Unidas para combatir a grupos subversivos. Carlos Möller (2004) habla sobre esta problemática:

> A partir de la década de los setenta en no pocos países del viejo continente se registró un incremento en la actividad de grupos terroristas poniendo en peligro la seguridad de un amplio sector de la población. En el Reino Unido por la acción

> del *Irish Republican Army* (IRA) y del *Ulster Volunteer Force* (UVF). En Alemania con la denominada *Bande Baader-Meinhof* y el movimiento 2 de julio, en Italia a partir de la actuación de grupos terroristas como las Brigadas Rojas y por último en España, con los atentados de ETA. (p. 996)

América Latina no fue ajena a esta problemática. Colombia, desde los 70, también ha navegado con las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) y con algunos actos terroristas perpetrados por el artífice del tráfico de drogas, Pablo Escobar. El Perú no se quedó atrás, con el grupo subversivo Sendero Luminoso.[15]

Sin embargo, el parteaguas de la lucha en contra del terrorismo lo establecieron los ataques del 11 de septiembre de 2001 sobre el pueblo norteamericano. Desde estos atentados se aceleran las tendencias que empujan a la restricción de los derechos y libertades civiles y democráticos, a la vez que se apuntala la gestación de Estados policiacos y militarizados en los que se van cancelando libertades y cerrando espacios democráticos. De ahí que el jurista Miguel Carbonell (2008) se haga una pregunta certera acerca del oxímoron terrorismo y derechos fundamentales: "¿Cómo enfrentar, en este contexto tan delicado, el tema presente de los derechos fundamentales a partir de la enorme herida que supusieron los ataques terroristas del 11 de septiembre en Nueva York y sus posteriores secuelas en Londres, Madrid y muchas otras ciudades?". A ésta contesta:

> Partamos de una certeza: desde el 11 de septiembre cambiaron o se pusieron a prueba varias de nuestras concepciones sobre los derechos y se ha impuesto una nueva forma del discurso político que ha acorralado a algunos de esos derechos en nombre de la "seguridad nacional" o incluso de la "seguridad global o mundial". (p. 153)

---

[15] Casi 70 mil muertes produjo la guerra entre el movimiento terrorista Sendero Luminoso y el Estado peruano entre los años 80 y 90. Responsable de más de la mitad de las víctimas, Sendero fue el grupo subversivo más letal en la historia del continente americano. Abimael Guzmán fue el hombre que condujo toda esa violencia, pues se consideraba a sí mismo como la "cuarta espada" del comunismo internacional, tras Lenin, Stalin y Mao. Para profundizar más en este tema, ver Santiago Roncagliolo (2008).

Los Estados Unidos, a sabiendas de lo importante que es señalar quién es el enemigo schmittiano[16] como justificación histórica para hacer la guerra, pone en operación el andamiaje perverso de un derecho fuera del derecho, es decir, fuera del ordenamiento jurídico.

> La legislación del 11S sitúa al derecho penal más allá del Estado de derecho. Los derechos y las libertades de los ciudadanos se disuelven en un nuevo derecho penal del enemigo que facilita la creación del espacio donde las reglas jurídicas desaparecen y se transmutan en pura arbitrariedad. Lo que se impone de este modo, no es un estado de excepción limitado en el tiempo sino un estado de excepción permanente. No hay, como en la lectura de la excepción realizada por Carl Schmitt, una simple suspensión provisional de las garantías constitucionales tras la cual es posible, al menos formalmente, un retorno a los principios garantistas. Por el contrario, el estado de excepción, como en la previsión de Walter Benjamin, pasa a ser la regla. Los conceptos jurídicos de guerra y de paz, de soberanía y de adversario mutan tan profundamente que el propio régimen político ve alterada su naturaleza. (Pisarello y Asens, 2011, p. 26)

La respuesta a esos ataques por parte de los Estados Unidos fue totalmente arbitraria, con graves violaciones a las garantías individuales y, enfáticamente, con tintes discriminatorios. Con la promulgación, el 26 de octubre de 2001, de la Ley para Unir y Fortalecer a Estados Unidos de América mediante la Provisión de las Herramientas Requeridas para Interceptar y Obstruir el Terrorismo (Uniting and Strengthening America by Providing Appropriate Tools Required to Intercept and Obstruct Terrorism), más conocida como Ley Patriótica de los Estados Unidos de

---

16 Sabemos que ciertas personas de la administración de Bush leyeron a Carl Schmitt. Esta lectura se centró en los conceptos de *enemigo* y de *lo político* schmittiano. Al respecto, Simon Critchley (2010) titula "Cripto-schmittianismo. La lógica de lo político en la América de Bush" el apéndice de su libro *La demanda infinita*. Este autor menciona: "Lo político consiste en la construcción de un enemigo a fin de poder mantener la unidad de la ciudadanía. Es decir que la unidad de los ciudadanos, en este caso de los americanos, se construye en relación con un enemigo. Después del 11-S, es decir, después de la Guerra Fría y la desaparición del enemigo comunista, es obvio que este papel ha sido ocupado por lo que se llama terrorismo internacional: Osama Bin Laden, Saddam Hussein … Hay aquí una doble fantasía: la fantasía del enemigo y la fantasía de la patria. Más aún, la fantasía de la patria se construye por medio de la fantasía del enemigo" (pp. 184-185).

América (USA Patriot Act), se prevén una serie de medidas para combatir al terrorismo. Entre esas medidas, se permite el arresto hasta por seis meses de individuos de los que se sospeche la comisión o probable comisión de algún acto de terrorismo. Con esta disposición se viola una garantía constitucional establecida por las convenciones de derechos humanos, la cual consiste en que no se puede suspender la garantía de libertad a un solo individuo más allá de los tiempos previstos por la ley ordinaria. Por lo tanto, estamos ante una nueva figura del constitucionalismo: la suspensión individualizada de derechos y garantías. Ciertamente esta figura no fue inaugurada por los Estados Unidos, sino por el derecho europeo,[17] pero sí su radicalidad y desmesura.

> La *Patriot Act*, aprobada en octubre de 2001, es un paquete de medidas antiterroristas que modifica la estructura de los derechos civiles y políticos y legitima la suspensión del derecho más antiguo de la jurisprudencia anglosajona, el *habeas corpus*.[18] Junto con ello, autoriza así mismo la detención de todo sospechoso de poner en peligro la seguridad nacional a partir de su perfil étnico … Se calcula que más de 12,000 extranjeros encarcelados en secreto y sometidos a un régimen de aislamiento, con interrogatorios y abusos físicos o psicológicos y sin derecho a un abogado, han sido liberados sin acusación y expulsados del país. Las medidas adoptadas en virtud de la *Patriot Act* se han visto complementadas por las impuestas por la *Military Order*, una orden del presidente Bush que permite someter a los no-ciudadanos norteamericanos, sospechosos de actividades terroristas, a jurisdicciones especiales y detenciones indefinidas. La novedad de esta orden consiste en crear una auténtica zona de no derecho para los extranjeros acusados de terrorismo. (Asens y Pisarello, 2011, p. 25)

---

17 La suspensión de derechos y garantías o derechos de derogación —como es conocida en el ámbito europeo— la podemos definir como una institución jurídica que tiene como objetivo restringir o limitar el disfrute de ciertos derechos fundamentales relacionados esencialmente con el procedimiento penal para facilitar las investigaciones relacionadas con la comisión de delitos que afecten o pongan en peligro la subsistencia y normal desarrollo del Estado constitucional y democrático. Ver Möller (2004, p. 996).

18 Consideramos que es necesario aclarar este concepto. *Habeas corpus* significa literalmente "ten el cuerpo". Es una expresión latina adoptada por el idioma inglés, y de uso en el vocabulario internacional del derecho, que designa el imperativo legal que obliga al guardián a llevar ante el juez al acusado para que aquél pueda determinar sobre la legalidad de la detención.

ISSN 1665-0921

Otra medida que ha estipulado esta ley es una serie de postulados relativos a la prevención del terrorismo, sobre todo en materia de control de financiamiento a estas organizaciones y de intercepción de telecomunicaciones, reforzando el poder para investigar por medio de previsiones penales especiales; en otras palabras, se instauró una suspensión de derechos y garantías. Para Carlos Möller (2004):

> La ley en mención responde a un paradigma discriminatorio propio de los ordenamientos jerarquizados de casta o clase de las fases más arcaicas de las experiencias jurídicas y todavía dominantes en el mundo jurídico actual. A este modelo Luigi Ferrajoli le denomina *modelo de diferenciación jurídica de las diferencias*, que se expresa en la valoración de algunas identidades y en la desvalorización de otras, lo que deriva, por tanto, en la jerarquización de las diferentes identidades. (pp. 1000-1001)

Después de los atentados del 11 de septiembre de 2001, George W. Bush, debido a que el Congreso le delegó responsabilidades bajo la denominada Ley Patriótica, emprendió una lucha con la supuesta bandera de aniquilar el terrorismo, que ha llevado a medidas excesivas de vigilancia, donde los sospechosos son privados de sus garantías individuales y puestos en estado de indefensión, primero, ante las garantías que les otorgan sus propios países y, segundo, ante los derechos que los salvaguardan en los tratados internacionales. Por tanto, no es exagerado afirmar —como lo anuncia López Petit— que vivimos en un Estado-guerra con la impronta de un fascismo postmoderno.[19] Al respecto, el propio Giorgio Agamben:

> En 2003 fue nombrado Profesor distinguido de la Universidad de Nueva York; sin embargo, tuvo que rechazar esta distinción cuando se negó a someterse a los con-

[19] Santiago López Petit (2009) sustenta que "El Estado-guerra es un dispositivo capitalista de producción de orden en un triple sentido: como dispositivo de interpretación de la realidad; como dispositivo de sobredeterminación de las relaciones; como dispositivo de enmascaramiento de la realidad. El 11-S es la fecha simbólica de su aparición, aunque el Estado-guerra no se reduce al Estado americano. La desvalorización del Estado-nación significa su renacimiento como Estado-guerra … El Estado-guerra es la forma Estado del fascismo postmoderno. El fascismo postmoderno consiste en la disolución del Estado democrático en una pluralidad de tecnologías sociales que reconducen el querer vivir. El fascismo postmoderno es sobre todo un régimen de gobierno para inducir comportamientos" (pp. 84-85).

> troles de seguridad del departamento de migración estadounidense, que habían implementado después de los ataques terroristas del 11 de septiembre de 2001, bajo el gobierno del Presidente Bush. Para Agamben significó un acto personal de protesta en contra de la libertad de los ciudadanos. (Cavallazzi y Guerrero, 2010, p. 286)

Pensadores como Naomi Wolf (2009) han denunciado las similitudes entre la actual política norteamericana y el Tercer *Reich* en contra de lo extranjero, lo ajeno, lo diferente, simplemente lo "otro".

> En 2001 la ley USA PATRIOT permitió que el gobierno federal obligara a los médicos a ceder documentos médicos confidenciales sin una causa probable y demostrada que lo justificara (La ley nazi en los años 30 exigió que los doctores alemanes revelaran al Estado informes médicos de ciudadanos anteriormente confidenciales). En 2005 la revista *Newsweek* publicó que los prisioneros de Guantánamo habían visto tirar por el retrete el Corán (en 1938, la Gestapo forzó a los judíos a fregar los lavabos con su filacteria, el *tfillin*). Amnistía Internacional informa que los interrogadores de Estados Unidos torturan a los prisioneros de Iraq poniéndoles *heavy metal* a todo volumen en sus celdas durante día y noche (en 1938, la Gestapo torturó al prisionero Kurt von Schuschnigg, presidente de Austria, poniéndole la radio a todo volumen, día y noche). (pp. 28-29)

El imperio yanqui se ha preocupado porque su barbarie no sea considerada en parámetros de exterminio. Lo cierto es que estamos ante un genocidio, el cual sigue presente en la administración de Barack Obama.[20]

Neoliberalismo, mercado y estado de excepción

Por otro lado, en relación con el capitalismo y su influencia en el mercado, también es necesario responder: ¿quién decide el estado de excepción en las economías neoliberales? y ¿el estado de excepción se ha convertido en

---

[20] Para el sustento de esta idea, ver Noam Chomsky (2011).

ISSN 1665-0921

la regla en el mundo ante la influencia del mercado? Una respuesta posible sería que, ante los fenómenos del neoliberalismo y la globalización, las soberanías nacionales están socavadas, pues los gobiernos neoliberales en turno y sus seguidores las han erosionado utilizando el poder del Estado para tal fin.

El neoliberalismo hizo su arribo en América Latina en la década de los 80. Se anunció como la panacea para la solución de problemas endémicos en la región, como la desigualdad, la pobreza y la marginación; no obstante, los resultados han sido la antítesis: concentración de la riqueza, debilitamiento de las instancias estatales. Aunque invocó a la modernización y la competitividad, acentuó la disparidad del capital y el trabajo; en nombre de la seguridad jurídica, ha precarizado las condiciones legales de los más vulnerables, y redefinió a la democracia hasta reducirla a meros procedimientos electorales y alternancia en el poder entre las diferentes fuerzas políticas. Por lo tanto, se ha llegado al agotamiento de los Estados-nación.

> Desde la lógica del mercado, los Estados-nación tienden a mantenerse como funcionales divisiones geográficas del planeta, administradas por *gobernantes* cuya función básica es mantener la paz social y asegurar el libre flujo de recursos financieros, de bienes y servicios. En este sentido, los países se convertirían en simples sucursales de un reducido número de megaconsorcios internacionales, en donde se realizan determinadas fases de la producción y en donde la población es considerada como una masa de consumidores. Todo ello apuntalado por la estratégica globalización de los medios masivos de comunicación. (Arredondo, 2000, p. 13)

Anunciar esto no es nada nuevo. El propio Schmitt escribe con cierta nostalgia en los años sesenta: "la época de la estatalidad está llegando a su fin", y "el Estado como modelo de unidad política, el Estado como titular del más extraordinario de todos los monopolios, el monopolio de la decisión política, está por ser destrozado" (citado en Agamben, 1997, p. 45). Pero en los sesenta Schmitt todavía no gozaba de un buen prestigio y no causó mella su advertencia. Por lo tanto, el vaticinio empezó a tomar fuerza en los ochenta y, actualmente, el Estado ha llegado al límite de su decaden-

cia; éste ya no es el dueño de las decisiones trascendentales en un territorio. El historiador Ignacio Lewkowicz (2002) lo aclara brillantemente:

> la capacidad de declarar el estado de excepción no transcurre por los andariveles del Estado. Incluso, si se quiere hilar más fino se verá que el Estado no tiene capacidad de declarar la excepción ni ninguna otra instancia tiene esa capacidad, sino que transcurren tiempos regularmente alterados. Entonces no es que se ha deslocalizado del Estado la posibilidad de declarar la excepción, sino que ya no es posible que la excepción sea declarada porque es un supuesto estable de la organización práctica y subjetiva contemporánea, motivo por el cual quizás no podamos hablar de soberanía de los capitales sino de subversión financiera del principio de soberanía. (p. 190)

Este proceso de debilitamiento de la soberanía nacional se inició con la imposición del modelo neoliberal, caracterizado por la subordinación de los Estados a los dictados de los Estados imperialistas y a las agencias internacionales en cuanto a las políticas monetaria, fiscal, financiera, energética, de recursos naturales, etcétera. Al respecto, José Antonio Estévez (2006) aclara:

> Las transformaciones que ha experimentado la soberanía han sido consecuencia de varios fenómenos: la concentración del poder económico propiciada por la mundialización capitalista, la organización de la producción a nivel mundial, la aparición o cambio de función de ciertas instancias supraestatales (G8, OMC, FMI, BM) y la presencia de un Estado con un poder militar exorbitante en relación con el resto de los países del mundo (Estados Unidos). (p. 8)

Esto ha llevado a la imposición del poder del capital transnacional a costa del desarrollo de las naciones y del bienestar de los pueblos.

> La soberanía parece que se define como capacidad de declarar la excepción. Pero la excepción soberana supone una regularidad de circunstancias normales en las que transcurre el imperio de la ley, la norma, la pauta. Y nada de eso ocurre bajo el flujo de capitales. El devenir azaroso del capital financiero determina una excep-

> ción regular, estable, crónica. Los tiempos legislativos no dan para acompañar las circunstancias azarosas del capital virtualizado. El decreto de necesidad y urgencia es la forma en que el Estado no soberano asume en interioridad que ya no puede decidir la excepción dictada desde otra sustancia causal. (Lewkowicz, 2002, p. 186)

Lo azaroso del capital, la incertidumbre de su movilidad, ocasiona que los poderes legislativos, encargados de crear las leyes que velan por el bien común, se vean rebasados. La aprobación de leyes no puede dar cuenta de los problemas políticos y sociales de una población, pues toda legislación es, como bien lo dice Enrique Serrano Gómez (2011), "política congelada". Siempre está atrás de los fenómenos sociales, políticos y financieros porque sólo obedece a un momento presente inmóvil, que no puede dar cuenta del devenir incierto del capital. Inexorablemente, se cae en el flujo del capital, en el que impera la excepción, y el Estado quiere dar cuenta de esa excepcionalidad desde tiempos normales. Y aunque reconozca esa excepcionalidad y quiera hacer uso de la excepción jurídica constitucional que supuestamente le pertenece, que en el caso de México se establece en el artículo 29 constitucional, se ve rebasado por el estado de excepción *de facto* del mercado, al que pretende combatir con un estado de excepción simplemente formal y jurídico. Es decir, como lo arguye Slavoj Žižek (2005a):

> cuando una institución estatal declara un estado de excepción, lo hace, por definición, como parte de una estrategia desesperada para *evitar* la verdadera excepción y recuperar el "curso normal de las cosas". Existe un rasgo común a todas las declaraciones reaccionarias de un estado de excepción: todas han estado dirigidas a sofocar el descontento ("desorden") popular, presentándose como una decisión para restaurar la normalidad … En pocas palabras, las declaraciones reaccionarias de un estado de excepción son una defensa desesperada frente al verdadero estado de excepción mismo. (p. 86)

El aceptar esto conlleva pensar en el agotamiento del Estado como fuente de la excepción y asumir que el verdadero portador de la excepción es el mercado. De ahí que la lucha sea en contra del neoliberalismo. La barbarie del capital está poniendo en una zona de indiferenciación a gran

parte de la población, donde los beneficiarios son muy pocos. El biopoder foucaltiano emerge así bajo formas nuevas y más difíciles de percibir y contrarrestar. La globalización no ha traído mayor igualdad entre las personas y los países, sino ha ensanchado la profunda brecha que ya los separaba.

Por consiguiente, estamos en un "Estado de no derecho", en un "estado de emergencia" en el que la excepción, en nuestro orden normativo, se ha transformado en regla y los remedios anormales han sido sustituidos por la anormalidad de los remedios.

México: estado de excepción y delincuencia organizada

En México se agrava la problemática, primero, porque durante gran parte de los siglos XIX y XX no se consolidó el Estado bajo los parámetros del liberalismo (división de poderes, imperio de la ley, igualdad, libertad, etc.); segundo, por las enfermedades epidémicas que acarrean en la sociedad la desigualdad económico-social, la falta de credibilidad en las instituciones, la corrupción, la pérdida del monopolio de la violencia por parte del Estado, que se ha convertido en la panacea del narcotráfico, las bandas de secuestradores, los grupos de sicarios, etcétera. Michel Foucault (2006) lo expresa de la siguiente manera:

> la arbitrariedad del tirano es un ejemplo para los criminales posibles e incluso, en su ilegalidad fundamental, una licencia para el crimen. En efecto, ¿quién no podría autorizarse a infringir las leyes *cuando el soberano*, que debe promoverlas, esgrimirlas y aplicarlas, *se atribuye la posibilidad de tergiversarlas*, suspenderlas o, como mínimo, no aplicarlas a sí mismo? (pp. 94-95)

Por consiguiente, el ciudadano mexicano, en la actualidad, obedece a tres amos: a la fluidez del mercado y sus reglas que, no siempre claras, actúan en detrimento de los más vulnerables; a un Estado agónico constituido, con su burocracia y corrupción, que cobra impuestos, pero no cumple con sus funciones primordiales, y a la delincuencia organizada, grupos de poder ilegítimos, altamente violentos, que estafan, secuestran o, irónica-

mente, brindan "protección-seguridad" a la ciudadanía contra otros grupos de delincuentes o, lo más paradójico, contra el mismo Estado. Nos encontramos ante lo que Noam Chomsky (2007) denominó "Estado fallido": "son aquellos que carecen de capacidad para proteger a sus ciudadanos de la violencia, se consideran más allá del alcance del derecho y padecen un grave déficit democrático que priva a sus instituciones de auténtica sustancia" (p. 38). Al respecto, en un número de *Foreign Policy* puede leerse:

> un Estado que fracasa es aquél en que el gobierno no tiene control real de su territorio, no es reconocido como legítimo por parte importante de la población, no ofrece seguridad interna y servicios públicos esenciales a sus ciudadanos y no tiene el monopolio del uso de la fuerza. (Citado en Muñoz Ledo, 2010, p. 209)

Sobre esto, el político Porfirio Muñoz Ledo (2010) sentencia:

> Asistimos a un naufragio del orden jurídico … Estamos atrapados en un estado de sitio, hipócrita y mortífero. El gobierno reproduce la delincuencia para compensar vacíos de legitimidad. Se empeña en una guerra perdida, corrompe la función del Ejército y condona los delitos cometidos desde las altas esferas del poder. (p. 202)

En efecto, se han agotado —si alguna vez han existido en México— los tres estadios de la armonía estatal: la armonía entre ley simbólica, norma jurídica y regla social.

> El Estado actual ya no se define prácticamente como nacional sino como técnico-administrativo, o técnico-burocrático. La legitimación hoy no proviene de su anclaje en la historia nacional sino de su eficacia en el momento en que efectivamente opera. Los Estados nacionales ya no pueden funcionar como marco natural o apropiado para el desenvolvimiento del capitalismo. Porque una nación era en principio la coincidencia de una identidad social más o menos laxa con una realidad de mercado interno, nacional. El mercado ya desbordó totalmente las fronteras nacionales. Se constituyen macroestados (MERCOSUR, NAFTA, CEE) en los que las decisiones económicas van mucho más allá de las naciones. La interioridad nacional ya no es el marco propio de la operación del capital. Su Estado-nación ya tiende a ser, bajo

> la supuesta sustancialidad de las fronteras nacionales, un obstáculo para la reproducción ampliada del capital. (Lewkowicz, 2004a, p. 31)

Por ello, es necesario detener el camino y aprender a "pensar sin Estado" a la manera lewkowicziana,[21] esto es, ya no pensar el Estado como aquel organismo metainstitucional, sino como un Estado técnico-administrativo.

Por otra parte, nada más antischmittiano que pensar sin Estado. La vigencia del jurista de Plettenberg radica en que asentó las paradojas irresolubles de la modernidad. Aunque compartimos varias de las ideas del alemán en este trabajo, también aceptamos que existe un grado de perversidad en su pensamiento. Pero podemos entender nuestro mundo de una manera más realista y alejarnos de esas falsas utopías del progreso y el enaltecimiento de la técnica, de las cuales el propio Martin Heidegger ya nos advertía, a raíz de esa perversidad. La actualidad del pensador renano no se pone en tela de juicio. Schmitt asumió de la mano de Hobbes la maldad del hombre: nos anuncia que la maldad humana es inconmensurable y que la posibilidad de un genocidio en masa sigue latente en nuestros días, es más, se percibe a diario, aunque amparada por el velo de las democracias. Tal vez la sentencia de Galindo Hervás (2005) bajo este paradigma no sea en absoluto exagerada:

> La vida en las actuales ciudades de los Estados nacionales y constitucionales occidentales es esencialmente idéntica a la vida en un campo de concentración nazi. Las decisiones del Estado, de sus funcionarios, sobre el estatuto jurídico de, por ejemplo, un embrión humano, o de un colectivo de inmigrantes sin papeles, o de un grupo de presos preventivos, o, incluso, sobre cualquier ciudadano, son esencialmente idénticas a las decisiones del Estado nazi sobre el estatuto (jurídico, político, antropológico) de un judío. Los sistemas jurídicos occidentales descansan en una ficción que permite la mayor exclusión conocida de la vida. Todos los ciudadanos somos, pues, habitantes de un gigantesco campo de concentración, cuya terrorífica actualidad se oculta tras la máscara de la democracia. (p. 15)

---

[21] Ver Lewkowicz (2004b).

Por otro lado, es cierto que el propio Carl Schmitt no aceptaría lo señalado en las últimas líneas: 1) no puede existir un estado de excepción permanente ni que éste se convierta en la regla, pues la utilidad de interponer la excepción es regresar al orden; 2) el estado de excepción no puede ser tomado por el oprimido y convertirse en fuerza revolucionaria; la masa oprimida no puede constituirse como el soberano, ya que éste es uno y pierde su fuerza si se pretende que sean muchos; 3) aunque Schmitt fue consciente de la pérdida de estatalidad, para él sería inaudito que el que interpone el estado de excepción sea el mercado (en la actualidad, esto se vuelve una de las críticas más contundentes a su pensamiento).

No obstante, es necesario reconocer que todo ser humano puede ejercer no sólo el rol de víctima sino también el de victimario. En el fondo de nuestro ser persiste un lado hitleriano al que debemos domar. Ya lo advertía Mark Lilla (2004): "Hay un tirano agazapado en todos nosotros, un tirano que se embriaga con el eros de su yo proyectado hacia el mundo y que sueña con cambiarlo de raíz" (p. 14).

Conclusiones

Ya Walter Benjamin demostró que el estado de excepción es la regla. En todo el mundo se vislumbran casos que demuestran que la mayor parte de la población vive en una zona de indeterminación en la que se pone en duda nuestra dignidad humana, pues habitamos en una brecha entre lo humano y lo animal; en la que nuestros cuerpos son transgredidos por un adentro de la ley (*nomos*) y un afuera de la ley (anomia); es decir, vivimos en una exclusión inclusiva que demuestra el actual paradigma de la modernidad, nuestra calidad de *homo sacer*.[22] Si esto es así, la discusión schmittiana por demostrar que el verdadero soberano

[22] "Agamben acude a una figura jurídica que tiene su origen en el antiguo derecho romano: el *Homo sacer*. Los tribunos, magistrados que representaban los intereses de las tribus romanas, estaban protegidos por una ley sagrada; allí se estipulaba que la figura del tribuno era inviolable y cualquier persona que intentara atentar contra su persona era declarado *Homo sacer*, es decir un hombre proscrito. La palabra *sacer* se relaciona con el término *sagrado*, que quiere decir 'separado'. El *Homo sacer* podía ser asesinado por cualquier persona sin que este acto fuese condenado de manera alguna. A su vez, su patrimonio quedaba a disposición del Estado y se entregaría a los templos plebeyos. Agamben pretende mostrar con esta figura la paradoja de cómo se puede excluir de manera legal de la vida política, de sus derechos, e incluso de la vida misma del individuo" (Cavallazzi y Guerrero, 2010, p. 287).

está sólo dentro de los parámetros estatales y que la implantación de un estado de excepción debe obedecer a un determinado tiempo resulta una reyerta estéril en la actualidad. Si hablamos en nuestros tiempos de que el dueño de la excepcionalidad ya no es el Estado y de que vivimos en un estado de excepción permanente, la teoría schmittiana recibe un profundo golpe.

Algunos ejemplos que demuestran estas zonas de indeterminación y de excepción, y que se abordaron en este trabajo, son las actuales políticas en contra del terrorismo encabezadas por los Estados Unidos de Norteamérica, donde queda manifiesto el uso del pensamiento schmittiano para justificar la existencia artificiosa del enemigo. Pero también es cierto que el concepto de *enemigo* schmittiano se ha desvirtuado. En la actualidad, todos somos proclives de ser el enemigo. Esta experiencia se manifiesta en retenes policiales y militares, en los aeropuertos y en las fronteras entre los países, donde se hacen palpables esas zonas de indeterminación que anuncian nuestra "vida desnuda" ante el biopoder.

También, a través del pensamiento de Ignacio Lewkowicz, vislumbramos que el Estado ya no es el dueño de las decisiones trascendentales en un territorio ni en el mundo. El dueño del estado de excepción es el mercado y, por consiguiente, han cambiado las situaciones para pensar la excepcionalidad. Esto resulta tremendamente paradójico en relación con determinar quién es el verdadero soberano. Recordemos que el soberano es un ser físico dentro de un Estado en la teoría schmittiana. Por lo dicho, la discusión sobre si el pueblo o la persona que encabeza un Estado es el soberano y, por ende, el dueño de la excepcionalidad pierde toda razón de ser cuando se afirma que el propietario del estado de excepción es el mercado. Por lo tanto, la actual reforma al 29 constitucional de la carta magna mexicana tiene sus aristas.

Por último, concluimos que el actual problema de violencia que vive México, a través de la delincuencia organizada, se debe a la pérdida del monopolio de la violencia por parte del Estado, en razón de un Estado de derecho que jamás se ha podido consolidar; en otras palabras, estamos ante un Estado fallido, lo cual ha provocado que en México haya zonas donde se vive en un estado de excepción permanente no reconocido por el gobierno, que no acepta que *de facto* el estado de excepción lo ha interpuesto la delincuencia organizada.

ISSN 1665-0921

Fuentes de consulta

Agamben, Giorgio (1997). *Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*. Francia: Éditions du Seuil.

Agamben, Giorgio (2003). *État d'exception*. Francia: Éditions du Seuil.

Agamben, Giorgio (2008). *La potencia del pensamiento*. España: Anagrama.

Arredondo, Vicente (2000). "Introducción: ¿de dónde viene a dónde va la sociedad?". En Vicente Arredondo (Coord.), *Ciudadanía en movimiento*. México: Universidad Iberoamericana.

Asens, Jaume y Pisarello, Gerardo (2011). *No hay derecho(s)*. España: Icaria.

Ashford, Nigel y Davies, Stephen (1991). *Diccionario del pensamiento conservador y liberal*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

Benjamin, Walter (1978). *Para una crítica de la violencia*. México: La Nave de los Locos.

Benjamin, Walter (1999a). *Ensayos escogidos*. México: Ediciones Coyoacán.

Benjamin, Walter (1999b). *The Arcades Project* (Howard Eiland y Kevin McLaughlin, Trads.). Cambridge: Harvard University Press.

Benjamin, Walter (2007). *Libro de los pasajes* (Rolf Tiedemann, Ed.). España: Akal.

Benjamin, Walter (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos* (Bolívar Echeverría, Trad.). México: Itaca/Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Calveiro, Pilar (2007). "Fuerza de ley y fuera de ley". En Esther Cohen (Ed.), *Jacques Derrida. Pasiones institucionales* (pp. 79-97). México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Carbonell, Miguel (2008). "Defensa de la Constitución y estados de emergencia: breves reflexiones contextuales". En Ferrer Mac-Gregor y Arturo Edyardi (Coords.), *Ciencia del derecho procesal constitucional. Estudios en homenaje a Héctor Fix-Zamudio* (pp. 153-168). México: Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Cavallazzi, Alejandro y Guerrero, Luis (2010). *La filosofía del siglo XX: un mapa bibliográfico*. México: Universidad Iberoamericana.

Chomsky, Noam (2007). *Estados fallidos: el abuso del poder y el ataque a la democracia*. México: Ediciones B.

Chomsky, Noam (2011). *La era Obama y otros escritos sobre el imperio de la fuerza*. España: Pasado & Presente.

Claeys, Gregory (2011). *Utopía: historia de una idea*. España: Siruela.

Clausewitz, Karl von (2010). *De la guerra*. España: Tecnos.

Coetzee, J. M. (2007). *Inner workings. Literary essays*. Estados Unidos de Norteamérica: Viking Penguin.

Colello, Hugo (2008). "Gramsci, Benjamin y Adorno, los mitos del capitalismo y la actualidad del marxismo y el socialismo". En Pablo E. Slavin (Comp.), *Luces y sombras del marxismo* (pp. 45-68). Argentina: Universidad Nacional de Mar del Plata.

Critchley, Simon (2010). *La demanda infinita. La ética del compromiso y la política de la resistencia*. España: Marbot Ediciones.

Derrida, Jacques (1992). "Force of law: 'The mystical foundation of authority'". En Brucilla Cornell (Ed.), *Construction and the possibility of justice* (pp. 3-67). Estados Unidos de Norteamérica: Routledge.

Echeverría, Bolívar (1997). "Benjamin: mesianismo y utopía". En Laura Baca e Isidro Cisneros (Comps.), *Los intelectuales y los dilemas políticos en el siglo XX* (tomo 1) (pp. 39-60). México: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.

Echeverría, Bolívar (Comp.) (2005). *La mirada del ángel. En torno a las "Tesis sobre la historia" de Walter Benjamin*. México: Era/Universidad Nacional Autónoma de México.

Estévez Araujo, José A. (1992). "Schmitt contra Weimar". En José M. González y Fernando Quesada (Coords.), *Teorías de la democracia* (pp. 197-224). México: Anthropos/ Universidad Autónoma Metropolitana.

Forster, Ricardo (1999). *El exilio de la palabra. En torno al judío*. Argentina: Eudeba.

Forster, Ricardo (2002). "Después de Auschwitz: la persistencia de la barbarie". En Reyes Mate (Ed.), *La filosofía después del Holocausto* (pp. 183-207). España: Riopiedras Ediciones.

ISSN 1665-0921

Forster, Ricardo (2003a). *Crítica y sospecha. Los claroscuros de la cultura moderna.* Argentina: Paidós.

Forster, Ricardo (2003b). *Walter Benjamin y el problema del mal*. Argentina: Grupo Editorial Altamira.

Forster, Ricardo (2006). *Notas sobre la barbarie y la esperanza*. Argentina: Editorial Biblos.

Forster, Ricardo (2009). *Los hermeneutas de la noche. De Walter Benjamin a Paul Celan*. España: Trotta.

Foucault, Michel (2006). *Los anormales*. México: Fondo de Cultura Económica.

Galindo Hervás, Alfonso (2003). *La soberanía. De la Teología política al comunitarismo impolítico*. España: Res Publica.

Galindo Hervás, Alfonso (2005). *Política y mesianismo. Giorgio Agamben*. España: Biblioteca Nueva.

Galindo Hervás, Alfonso (2006). "¿Autonomía o secularización? Un falso dilema sobre la política moderna". En Reyes Mate y José A. Zamora (Eds.), *Nuevas teologías políticas. Pablo de Tarso en la construcción de Occidente* (pp. 117-137). España: Anthropos.

Gil Villegas, Francisco (1989, julio-septiembre). "Democracia y dictadura en la teoría del realismo político de Max Weber y Carl Schmitt". *Foro Internacional*, 1, 129-152.

Jeffries, Stuart (2003, 8 de julio). "Did Stalin's killers liquidate Walter Benjamin?". *The Observer*.

Lewkowicz, Ignacio (2002). *Sucesos argentinos: cacerolazo y subjetividad postestatal*. México: Paidós.

Lewkowicz, Ignacio (2004a). *Pedagogía del aburrido*. Argentina: Paidós.

Lewkowicz, Ignacio (2004b). *Pensar sin Estado: la subjetividad en la era de la fluidez*. Argentina: Paidós.

Lilla, Mark (2004). *Pensadores temerarios*. España: Debate.

López Petit, Santiago (2009). *La movilización global*. España: Traficantes de Sueños.

Löwy, Michael (2012). *Walter Benjamin: aviso de incendio*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.

Martínez, Alejandro (2011). "Capitalizar la experiencia: mesianismo, capital y modernidad". En Alicia Bermejo (Ed.), *Umbrales filosóficos* (pp. 349-370). España: Ediciones de la Universidad de Murcia.

Mayorga, José Antonio y Reyes Mate, Manuel (2002). "Los avisadores del fuego: Rosenzweig, Benjamin y Kafka". En Esther Cohen y Ana María Martínez (Eds.), *Lecciones de extranjería: una mirada a la diferencia* (pp. 13-37). México: Siglo XXI.

Möller, Carlos (2004). "La suspensión de derechos y garantías en el combate a la delincuencia organizada en México". En Miguel Carbonell (Coord.), *Derecho constitucional. Memoria del Congreso Internacional de Cultura y Sistemas Jurídicos Comparados* (pp. 995-1010). México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Muñoz Ledo, Porfirio (2010). *La vía radical: para refundar la República*. México: Grijalbo.

Pascal, Blaise (2001). *Pensamientos*. España: Valdemar.

Rasch, William (2004). *Sovereignty and its discontents*. Gran Bretaña: Birkbeck Law Press.

Reyes Mate, Manuel (1991). *La razón de los vencidos*. España: Anthropos.

Reyes Mate, Manuel (1998). *Heidegger y el judaísmo*. España: Anthropos.

Reyes Mate, Manuel (2003). *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*. España: Trotta.

Reyes Mate, Manuel (2005a). *A contraluz. De las ideas políticamente correctas*. España: Anthropos.

Reyes Mate, Manuel (2005b). "El tiempo como interrupción de la historia". En Reyes Mate (Ed.), *Filosofía de la historia* (pp. 271-287). España: Trotta.

Reyes Mate, Manuel (2006). *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin "Sobre el concepto de historia"*. España: Trotta.

Robespierre, Maximilien (2010). *Virtud y terror*. España: Akal.

Roncagliolo, Santiago (2008). *La cuarta espada. La historia de Abimael Guzmán y Sendero Luminoso*. México: Debate.

Rosenzweig, Franz (2006). *La estrella de la redención*. España: Ediciones Sígueme.

Schmitt, Carl (2001). *Carl Schmitt, teólogo de la política* (Héctor Orestes Aguilar, Ed.). México: Fondo de Cultura Económica.

Scholem, Gershom (2004). *Los nombres secretos de Walter Benjamin.* España: Trotta.

Serrano Gómez, Enrique (2002). "Reflexión en torno al concepto de lo político". En Gerardo Ávalos Tenorio (Coord.), *Redefinir lo político* (pp. 25-42). México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Serrano Gómez, Enrique (2011). *Política congelada*. México: Fontamara.

Taubes, Jacob (2007). *La teología política de Pablo*. España: Trotta.

Traverso, Enzo (2008, primavera-otoño). "Relaciones peligrosas. Walter Benjamin y Carl Schmitt en el crepúsculo de Weimar". *Acta Poética*, 28, 93-109.

Virilio, Paul (2010). *Un paisaje de acontecimientos*. Argentina: Amorrortu.

Wagner, Richard (1938). *Librettos of the Wagner operas*. Estados Unidos de Norteamérica: Crown Publishers.

Wolf, Naomi (2010). *Cómo se destruye una democracia*. España: Ellago Ediciones.

Zamora, José Antonio (2010). "W. Benjamin y el tiempo mesiánico contra el huracán destructivo del capitalismo". En Ma. Teresa de la Garza y Shulamit Goldsmit (Eds.), *Memoria y crítica de la modernidad* (pp. 49-92). México: Universidad Iberoamericana.

Žižek, Slavoj (2003). "¿Cómo inventó Marx el síntoma?". En Slavoj Žižek (Comp.), *Ideología: un mapa de la cuestión* (pp. 329-370). Argentina: Fondo de Cultura Económica.

Žižek, Slavoj (2004a). *Arriesgar lo imposible. Conversaciones con Glyn Daly*. España: Trotta.

Žižek, Slavoj (2004b). *Violencia en acto*. Argentina: Paidós.

Žižek, Slavoj (2005a). *Bienvenidos al desierto de los real.* España: Akal.

Žižek, Slavoj (2005b). Conferencia en la Universidad de Buenos Aires 2004 (grabada en DVD). Estados Unidos de Norteamérica: Hidden Driver Production.

Žižek, Slavoj (2006). *Visión de paralajes*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.