

VIOLENCIA Y DERECHO: BENJAMIN, SCHMITT, AGAMBEN Y EL ESTADO DE EXCEPCIÓN

Natalia Taccetta
Universidad de Buenos Aires

Resumen/*Abstract*

Teniendo en cuenta una suerte de “debate” entre Walter Benjamin y Carl Schmitt sobre el estado de excepción, se intentará iluminar la compleja relación entre violencia y derecho como claves para comprender el estado de excepción en que vivimos y la idea de historia como catástrofe. Entre la posibilidad de una violencia revolucionaria “más allá” del derecho y una doctrina que intenta reconducir la violencia anómica a un contexto jurídico, parece posible pensar la esfera de la soberanía como una “zona de absoluta indeterminación entre anomia y derecho”, tal la propuesta de Giorgio Agamben. En este sentido, se vuelve sugerente buscar en la filosofía benjaminiana las claves para comprender el nexo irreductible entre violencia y derecho en tanto punto de partida para redefinir la historia, evaluar el olvido como una categoría jurídico-política y pensar una salida revolucionaria al estado de excepción.

Palabras clave: Walter Benjamin, Carl Schmitt, Giorgio Agamben, nuda vida, violencia y derecho.

Violence and law: Benjamin, Schmitt, Agamben and the state of emergency

In light of the “debate” between Walter Benjamin and Carl Schmitt on the state of exception, this article seeks to illuminate the complex relationship between violence and law as a key to understanding the state of emergency in which we live and the idea of history as catastrophe. Between the possibility of revolutionary violence “outside” law and a doctrine that attempts to redirect anomic violence into a legal context, it now seems conceivable to conceive the sphere of sovereignty as a “zone of absolute indeterminacy between anomie and law”, as Giorgio Agamben proposes. In this sense, it is suggestive to seek in Benjamin’s philosophy of history the keys to understanding the irreducible link between violence and law, as a starting point for redefining history, assessing oblivion as a legal-political category, and thinking a revolutionary escape from the state of exception.

Keywords: Walter Benjamin, Carl Schmitt, Giorgio Agamben, bare life, violence and law.

Natalia Taccetta

Doctora en Filosofía por la Universidad de París VIII y Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Magister en Sociología de la Cultura y Análisis Cultural por el Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad de San Martín. Licenciada y profesora de Filosofía (UBA). Es docente en la Universidad Nacional de las Artes (UNA) y en la UBA.

En *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida* (1995), primera parte de la saga *Homo sacer*, Agamben aborda el funcionamiento del estado de excepción en tanto dispositivo a partir del cual el poder soberano captura la vida. Pero es en *Estado de excepción. Homo sacer II, 1* (2003) donde se explora –desde una perspectiva que es a la vez filosófica y política– sobre la teoría y doctrina jurídicas que la sostienen. Profundiza sobre uno de los pilares conceptuales centrales de la serie, es decir, sobre el momento en el que se produce la suspensión del derecho para garantizar su continuidad. Y considera, tal como lo anticipa en *Homo sacer I*, que ese estado de excepción, que se supone provisorio, se convierte en la forma paradigmática de gobierno del siglo XX. En su intento por arrojar luz sobre la relación que liga al viviente y al derecho, a partir de la cual dilucidar el nexo entre lo político y lo jurídico y entre hecho y derecho, Agamben indaga sobre la excepción intentando dar solución a un interrogante fundamental: “¿qué significa vivir en un estado de excepción permanente?”¹

Indagar sobre el “estado de excepción permanente” obliga a prestar atención al punto donde convergen el pensamiento de Walter Benjamin y el de Carl Schmitt, quienes problematizaron la relación entre violencia y derecho desde perspectivas ideológica y políticamente antitéticas, pero cuyos puntos en común resultan aún hoy sugerentes para abordar estas cuestiones. Es así que, partiendo de la lectura que realiza Agamben sobre el estado de excepción y las consideraciones de Benjamin y Schmitt al respecto, se tematizará el vínculo entre violencia, derecho y excepción, y se intentará abordar la deriva hacia el pensamiento sobre la historia y, en este sentido, el carácter fundamental de los aportes benjaminianos.

Elementos para una teoría jurídica

En *Estado de excepción*, cuyo núcleo problemático es la relación entre anomía y derecho, constitutiva del orden jurídico, Agamben analiza la doble naturaleza del derecho, es decir, aquello que califica como la “ambigüedad constitutiva del orden jurídico” por la cual éste “parece estar siempre al mismo tiempo fuera y dentro de sí mismo, a la vez vida y norma, hecho y derecho”.² Precisamente, el estado de excepción es el dispositivo que mantiene unidos violencia y derecho al tiempo que efectiviza aquello que rompe ese vínculo.

A partir del señalamiento esencial de Carl Schmitt en *Teología política* (1921) sobre el soberano como “aquel que decide sobre el estado de excepción”,³ Agamben parte de señalar que el estado de excepción “se presenta como la forma legal de aquello que no puede tener forma legal”,⁴ pues la excepción es el dispositivo por medio del cual el derecho se refiere a la vida incluyéndola por su propia suspensión. Sostiene, asimismo, que el estado de excepción se presenta cada vez más como *nomos* en la política contemporánea en la que una medida de excepción se vuelve técnica de gobierno y modifica irreparablemente las formas de entender el poder, presentándose como “un umbral de indeterminación entre democracia y absolutismo”.⁵ Los ejemplos concretos que Agamben menciona son el de la *indefinite detention* decretada por el presidente de los Estados Unidos en noviembre de 2001, la condición de *detainees* de los prisioneros capturados en Afganistán, los *Lager* nazis y el *detainee* de Guantánamo, siguiendo el ejemplo de Judith Butler en *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*.⁶

A partir de fuentes de diversos juristas, Agamben rastrea el lugar que tuvo el “estado de excepción” entre los años 1934 y 1948, advirtiendo que fue cada vez más una técnica naturalizada en el ejercicio del poder que una medida excepcional. En este sentido, señala que, más allá de la constitución formal de distintos Estados, el estado de excepción está contemplado en todos los ordenamientos y su instauración, desde la Primera Guerra Mundial, se ha producido independientemente de que

estuviera o no formalizado constitucional o legislativamente. Lo que en definitiva está en cuestión es la forma de regular e incluir jurídicamente algo que está en la esfera de la acción extrajurídica. De modo que la paradoja que se suscita es que si lo propio del estado de excepción es una suspensión total o parcial del ordenamiento jurídico, ¿cómo puede pensarse en tanto comprendido en el orden legal?

Se trata de la pregunta por la inscripción de la anomia en el orden jurídico, pues, si el estado de excepción es en principio una situación extraña a la ley —una situación *de facto*— ¿de qué modo el ordenamiento jurídico puede prever tal laguna y cuál es su sentido? A partir de estos interrogantes, Agamben define el estado de excepción como una zona de indeterminación entre “dentro” y “fuera”, dado que la suspensión del orden jurídico no lo derrumba y la anomia que se instala no está tampoco tan fuera de la norma.

Algunos puntos de confluencia entre el pensamiento de Carl Schmitt y el de Walter Benjamin iluminan el modo en que el derecho lidió con el espacio de la anomia.⁷ En efecto, de alguna manera Agamben lee la teoría schmittiana de la soberanía como una respuesta a la crítica benjaminiana de la violencia.

En *La dictadura* (1921) y *Teología política* (1922) de Schmitt, Agamben advierte un intento riguroso de construir una teoría del estado de excepción. En el primero de esos libros, la figura de la dictadura presenta el estado de excepción, pues comprende el “estado de sitio” y la “suspensión del derecho”. Schmitt distingue entre “dictadura comisarial”, que tiene el objeto de defender o restaurar la constitución vigente, y la “dictadura soberana”, que se funde con el estado de excepción.⁸ En *Teología política*, aparece el estado de excepción (*Ausnahmezustand*), pero el interés se desplaza específicamente hacia la definición de soberanía. Es aquí donde aparece la conocida frase “Es soberano quien decide el estado de excepción” y donde Schmitt concibe la soberanía como un “concepto límite” que, como se ocupa de aclarar, no es un “algo confuso”, sino un “concepto extremo” a partir del cual su definición debe basarse en el caso

límite. El objetivo de Schmitt es inscribir el estado de excepción en un contexto jurídico, es decir, asegurar alguna relación con el orden jurídico. Para ello, intenta hacer este movimiento no considerando al estado de excepción una medida de emergencia ni un estado de sitio cualquiera:

El hecho de que en un sentido amplio el estado de excepción sea idóneo para la definición jurídica de la soberanía tiene un motivo lógico-jurídico sistemático. [...] El caso excepcional, no descrito en el orden jurídico vigente, puede a lo sumo definirse como un caso de necesidad extrema, de peligro para la existencia del Estado o algo semejante, pero no describirse de forma concreta. Sólo en estas circunstancias cobra actualidad la pregunta acerca del sujeto de la soberanía, o sea sobre la soberanía en sí.⁹

La definición de Schmitt –“El estado de excepción es siempre algo bien diferente de la anarquía y del caos y, en sentido jurídico, en él existe todavía un orden, inclusive si no es un orden jurídico”–¹⁰ pone en evidencia que su contribución específica es la de hacer posible la articulación entre estado de excepción y orden jurídico. Esto implica la paradoja de inscribir en el derecho algo que es exterior a él, es decir, la suspensión del propio orden jurídico.

En *La dictadura*, la inscripción en el orden jurídico de su propia interrupción se vuelve posible a partir de la distinción entre normas del derecho y normas de realización del derecho para la dictadura comisarial –que suspende la constitución precisamente para protegerla, es decir, que es en sí excepción concreta–, y la distinción entre poder constituyente y poder constituido para la dictadura soberana, que intenta hacer posible un estado de cosas en el que pueda imponerse una nueva constitución. Para el caso de la dictadura soberana, el poder constituyente no es sólo una cuestión de fuerza, sino un poder que se vincula con cualquier constitución vigente por medio de un nexo que aparece como fundante.¹¹

En *Teología política*, la inscripción del estado de excepción en el orden jurídico se realiza a partir de la distinción entre la norma (*Norm*) y la decisión (*Entscheidung*). El estado de excepción suspende la norma exponiendo la decisión como elemento formal específicamente jurídico.

Agamben advierte entonces que, en *Teología política*, la teoría del estado de excepción puede ser presentada como doctrina de la soberanía. El soberano, que decide sobre el estado de excepción, también es el garante del orden jurídico pero, precisamente porque la decisión se vincula con la anulación de la norma y porque el estado de excepción es la inclusión de un espacio que no está ni dentro ni fuera, el soberano garantiza el orden jurídico estando fuera de él. “Estar-fuera y, sin embargo, pertenecer: esta es la estructura topológica del estado de excepción”.¹²

La teoría schmittiana establece una serie de cesuras y divisiones en el cuerpo jurídico que hacen posible el funcionamiento de la máquina del derecho. Como queda claro en *Teología política*, Schmitt establece que norma y decisión son irreductibles porque la decisión no puede ser deducida sin un resto:

En la decisión sobre el estado de excepción, la norma es suspendida o, inclusive, anulada; pero aquello que está en cuestión en esta suspensión es, una vez más, la creación de una situación que haga posible la aplicación de la norma.¹³

Se debe crear, entonces, la situación en la que puedan valer las normas jurídicas. Por eso, el estado de excepción separa la norma de su aplicación para que ésta se vuelva posible; es decir, introduce la anomia para que la norma sea factible en sí. En este sentido, Agamben alude al estado de excepción en Schmitt en los términos de “un lugar en el cual la oposición entre la norma y su actuación alcanza la máxima intensidad”.¹⁴ Se trata de un campo de tensiones jurídicas en el que un mínimo de vigencia formal coincide con un máximo de aplicación real.

Por su parte, en *Para una crítica de la violencia* (1921), Benjamin se propone asegurar la posibilidad de una violencia “por fuera” y “más allá” del derecho para desplazar la dupla “violencia que instaura/violencia que conserva” el derecho. Es decir, habilitar una violencia “pura” o “divina” y una violencia “revolucionaria” que ni instala ni conserva, sino que depone el derecho e inaugura una nueva época histórica. Benjamin no usa el término “*Ernstfall*” [estado de urgencia o de peligro], sino el más

“schmittiano” *Entscheidung* [decisión]. En este sentido, el derecho “reconoce la decisión local y temporalmente determinada como una categoría metafísica”.¹⁵

La doctrina de la soberanía que se desarrolla en *Teología política* puede ser leída en relación con el trabajo benjaminiano teniendo en cuenta las evidentes diferencias entre ambos. Si en Benjamin hay un intento por asegurar la existencia de una violencia pura y anómica, en Schmitt hay un esfuerzo por reconducir una violencia anómica a un contexto jurídico, pues “el estado de excepción es el espacio en el que busca capturar la idea benjaminiana de una violencia pura e inscribir la anomia en el cuerpo mismo del *nomos*”.¹⁶ Para Schmitt, una tal violencia pura, totalmente fuera del derecho, es inadmisibile porque en el estado de excepción está ella misma incluida en el derecho por medio de su propia exclusión, dado que el estado de excepción es el dispositivo que permite responder a la acción anómica. Por otra parte, la distinción entre violencia que instala el derecho y violencia que lo conserva se corresponde a la oposición schmittiana entre poder constituyente y poder constituido que, en *La dictadura*, funda la dictadura soberana y que, en *Teología política*, Schmitt sustituye por la idea de decisión. En *Teología política*, entonces, la violencia soberana responde a la violencia pura de Benjamin en la figura de un poder que suspende el derecho.

Analizando estos paralelismos, Agamben ilumina el debate asumiendo que la descripción de Benjamin sobre el soberano barroco en el *Trauerspielbuch* puede ser considerada como una respuesta a la teoría schmittiana de la soberanía. Benjamin atribuye al príncipe la función de excluir el estado de excepción, mientras que el soberano schmittiano lo decide. En este sentido, si la decisión es, para Schmitt, “el nexo que une soberanía y estado de excepción”, Benjamin separa el poder soberano de su ejercicio y “muestra que el soberano barroco está constitutivamente en la imposibilidad de decidir”.¹⁷ Así, la cesura entre poder soberano y ejercicio se corresponde con la escisión entre normas del derecho y normas de realización del derecho que fundan, en *La dictadura*, la dictadura

comisarial. El soberano que debería decidir sobre la excepción es el lugar en el que se divide al cuerpo del derecho y resulta imposible componer poder y ejercicio.

Es evidente, entonces, que ambos pensadores recurren al estado de excepción en sus análisis sobre la noción de soberanía del siglo XVII, siglo del absolutismo, en el que la modernidad está todavía evaluando su propia relación con la esfera religiosa y con su propio pasado. Mientras Schmitt enfatiza sus aspectos constitucionales y político-teológicos, Benjamin se concentra en sus ribetes teatrales y estéticos para problematizar el príncipe vacilante y frágil del barroco.

En *Teología política* el paradigma de la excepción es el milagro, mientras que en el razonamiento benjaminiano se sustituye por el de la catástrofe. Precisamente, Benjamin reconoce en el barroco un *eschaton*, un fin del tiempo, pero que es vacío, por lo que esta escatología configura el estado de excepción del barroco como catástrofe quebrando la correspondencia entre soberanía y trascendencia, entre monarca y Dios. Esta redefinición del soberano implica que no aparece ya como garante de la articulación dentro/fuera, anomia/orden jurídico, sino que es una “zona de absoluta indeterminación entre anomia y derecho, en la cual la esfera de las criaturas y el orden jurídico son incluidos en una misma catástrofe”.¹⁸

La octava tesis de *Sobre el concepto de historia* (1940) resulta clave al respecto, pues allí Benjamin se expresa del siguiente modo:

La tradición de los oprimidos nos enseña que el “estado de excepción” en el cual vivimos es la regla. Debemos llegar a una concepción de la Historia que corresponda a ese estado. Tendremos entonces frente a nosotros nuestra misión, que consiste en procurar el advenimiento del verdadero estado de excepción: y nuestra posición frente al fascismo se fortalecerá en la misma medida.¹⁹

En este pasaje, Benjamin confronta dos concepciones de la historia –la doctrina progresista y la tradición de los oprimidos– que, además de plantear implicancias políticas distintas, se miden de manera diferente con el fascismo que tienen frente a sus ojos. Según Michael Löwy, para el

progresismo, el fascismo es una excepción a la norma del progreso, una “regresión”; para la tradición de los oprimidos, es la expresión más brutal del “estado de excepción permanente”. A éste debe oponerse, según Benjamin, el “verdadero estado de excepción”, es decir, el estado que consiga dar por perimidas las clases y la dominación. Es en relación con estas cuestiones que los dos pensadores se distancian: Benjamin se aleja de la posición de Schmitt teórica y políticamente, dado que mientras éste concibe al estado de excepción como el momento político como antonomasia, Benjamin espera el acontecimiento del verdadero estado de excepción contra la normalidad del *Ausnahmestand*, esto es, la continuidad de la violencia de los poderosos sobre los oprimidos. Benjamin espera un fin de la historia en tanto normalidad, una *restitutio in integrum*, que sería llevada a cabo por el auténtico soberano, es decir, el Mesías.

Tanto en Schmitt como en Benjamin está en juego una zona anómica entre violencia y derecho: el primero intenta reconducir la violencia al derecho; el segundo, reinscribir la violencia –como violencia pura– por fuera del derecho. En este movimiento, Agamben ve jugarse la política occidental como una lucha de gigantes en torno al ser que define la metafísica. En ambos casos, derecho y *logos* parecen necesitar una zona de suspensión para poder fundar su referencia al mundo. El derecho parece subsistir sólo por medio de la anomia y gira en torno al estado de excepción como dimensión constitutiva. No obstante, según Agamben, la estructura del estado de excepción es aún más compleja y tanto la posición de Benjamin como la de Schmitt están más entrelazadas de lo que, posiblemente, hubieran deseado.

Con respecto a la conceptualización benjaminiana, Agamben sostiene que es central descubrir a qué se refiere con “violencia pura” [*reine Gewalt*], es decir, esa violencia que instaura una época. Encuentra que hay una concepción no sustancial sino relacional de la pureza. La tesis sostiene que, mientras la violencia mítico-jurídica es un medio para un fin, la violencia pura se define como “medio puro”, como una “medialidad sin fin”. El problema, entonces, no es identificar los fines más justos, sino identificar una

violencia que no se refiera a los fines como medios. En relación con lo que Benjamin sugiere sobre la violencia —que es sólo una manifestación y nunca un medio para un fin— Agamben encuentra que “la violencia pura se testimonia sólo como exposición y deposición de la relación entre violencia y derecho”.²⁰ La violencia pura expone y corta el nexo entre derecho y violencia y puede aparecer como una violencia que, de modo puro, actúa y manifiesta y no que gobierna y ejecuta.

En el apartado dedicado a la soberanía en *El origen del ‘Trauerspiel’ alemán*, aparece la inversión de la fórmula teológico-política de Schmitt, pues el soberano no es quien decide del estado de excepción, sino quien debe prevenirlo pero que, sin embargo, no puede decidir.

Si el concepto moderno de soberanía acaba por otorgar sin reservas al príncipe un supremo poder ejecutivo, el barroco se desarrolla por su parte a partir de una discusión sobre el estado de excepción, y considera que la función más importante del príncipe consiste en evitarlo.²¹

En efecto, para Benjamin, es claro que quien manda está destinado a “detentar dictatorialmente el poder durante el estado de excepción, cuando la guerra, la rebelión u otras catástrofes así lo provoquen”.²² Sin embargo, asume que el barroco es el ideal de plena estabilización con la consecuente restauración tanto eclesial como estatal. La figura del príncipe en la era barroca es a la que Benjamin encuentra configurada a partir de lo que podría calificarse como pensamiento schmittiano:

En el modo de pensar teológico-jurídico tan característico del siglo se expresa la exaltación de la trascendencia que subyace a los acentos provocativos que el Barroco pone siempre en el más acá. Pues a éste la idea de catástrofe se le antoja cabalmente antitética del ideal histórico de la restauración. Y sobre esta antítesis se acuña la teoría del estado de excepción.²³

Si en *Teología política* Schmitt define la soberanía a partir de la consideración sobre el estado de excepción y de pensarlo como concepto límite, esto implica que el derecho tiene su centro en una decisión y no en la

norma y por eso la doctrina del derecho es dependiente de la doctrina de la soberanía al tiempo que ésta de la teología política, pues el soberano se encuentra en relación con el Estado como Dios con el mundo. Podría decirse, entonces, que Benjamin se posiciona en cierta zona del lenguaje schmittiano para separarse de él. Si bien acepta que soberanía y estado de excepción están íntimamente unidos, para el planteo benjaminiano hay que tener presente que, en el barroco, el soberano excluye y no sanciona el estado de excepción.

A fin de profundizar sobre esta tensión, es preciso volver sobre la noción de catástrofe que, para Benjamin, aparece semánticamente en el barroco como en el terreno más propio. El autor lo expresa del siguiente modo:

El hombre religioso del barroco tiene tanto apego al mundo dado que se siente arrastrado con él hacia una catarata. No hay en efecto una escatología barroca; y justamente por ello sí hay un mecanismo que reúne y exalta todo lo nacido sobre la tierra antes de que se entregue a su final.²⁴

Al menos en esta formulación de la versión póstuma del trabajo sobre el *Trauerspiel*, el barroco repiensa la violencia despojándola de cualquier esperanza escatológica. En este contexto, el hombre queda arrojado a un mundo desolado sin fines teleológicos y el príncipe tiene la función de excluir –y no sancionar ni decidir– el estado de excepción. Sin embargo, el soberano no lo consigue y la excepcionalidad se perpetúa. El príncipe benjaminiano del barroco no toma la decisión extrema y no logra cumplir la función de un Dios secularizado, pues vacila y fracasa.

Al expandirse la idea de catástrofe, no hay una salida hacia la trascendencia por lo que queda espacio solamente para la inmanencia mundana. Esta condición melancólica y catastrófica se convierte en la marca de la condición terrena que transforma el drama barroco en historia natural y que obliga a repensar el vínculo entre historia y catástrofe.

Caminos catastróficos

Tanto Benjamin como Schmitt asistieron a la inmensa crisis que significó la Primera Guerra Mundial, lo que posiblemente haya inspirado sus ansias de problematizar la relación entre violencia, derecho, excepción y catástrofe. Considerando a la octava tesis de *Sobre el concepto de historia* como punto de partida, se vuelve sugerente revisar la filosofía de la historia benjaminiana a fin de encontrar claves para la comprensión del nexo irreductible entre violencia y derecho como centro de una nueva consideración sobre la historia. Este repensar la historia deberá tener en cuenta especialmente la evaluación del olvido –incluso como una forma de violencia– como una categoría jurídico-política, fundamental para proponer una salida al estado de excepción.

Ambos pensadores parecen asumir que la posibilidad de la excepcionalidad en la política sólo se puede pensar en términos de una analogía con la intervención divina. Naturalmente, esto da una relevancia particular al problema político-teológico en la medida en que la posibilidad de una excepción implica la posibilidad de una ruptura de la normalidad, como una invasión desde afuera. Para pensar la fragilidad de este acaecer, resulta sugerente la perspectiva desarrollada por Jacob Taubes en su análisis sobre Pablo, para el que recurre al concepto de “excepción” (*Ausnahme*) y “estado de emergencia” (*Ausnahmestand*) a fin de arribar a su propia doctrina legal.²⁵ En la perspectiva de Taubes, el benjaminiano *Jetztzeit* (tiempo-ahora) interrumpe el progreso de la historia propuesto por el historicismo; en Schmitt, la “fuerza de vida real” que aparece en primer plano en la excepción a la regla legal quiebra el “automatismo” del orden legal “rigidizado en la repetición”. En definitiva, Taubes parece considerar a la excepción como más interesante que la norma, en la medida en que la normalidad no prueba nada, mientras la excepción prueba todo; “no sólo confirma la regla, la regla vive sólo fuera de la excepción”.²⁶

Es en las tesis de *Sobre el concepto de historia* (1940) de Benjamin donde la cuestión de la soberanía se vincula con la acción catastrófica y la redención

del pasado incumplido. En las tesis, aparece el “débil poder mesiánico” que no está en el príncipe, sino en la esperanza de la acción y la irrupción del tiempo-ahora (*Jetztzeit*) que Benjamin opone a la temporalidad continua y vacía de la dominación. En la octava tesis, como se ha visto, se propone pensar un contexto catastrófico que se seculariza volviendo mesiánica, paradójicamente, la acción con la esperanza de interrupción a favor de una redención del pasado, una disrupción que habilite la instauración del tiempo-ahora. Esta posibilidad de redención del pasado oprimido vuelve a manifestar la inversión del *dictum* schmittiano.

Benjamin no ve ninguna excepcionalidad en el continuo de dominación e insta al verdadero estado de excepción que es el que interrumpe la regla (dominante). Aquí yace el gesto mesiánico-revolucionario benjaminiano. La instauración del tiempo mesiánico permite pensar la presencia de una historia divina en la historia humana. En este sentido, Benjamin suscribe tanto a una crítica al historicismo –que describe la historia como un continuo lineal orientado hacia el futuro en constante progreso–, como a la construcción de una historiografía “a contrapelo”, que posibilitará la puesta en evidencia de que el progreso no es un destino de la historia, sino un sentido político construido sobre las victorias de la dominación y el hundimiento en el olvido de parte de la cultura. Es poniendo en perspectiva estas cuestiones que se comprende por qué el tiempo-ahora es en esencia un proceso de retrospección, memoria y conmemoración.

En diciembre de 1930, Benjamin dirigió una carta a Schmitt en la que aseguraba que su editor le haría llegar una copia de su trabajo sobre el *Trauerspiel*, libro en el que reconoce una deuda con él en torno a la doctrina de la soberanía en el siglo XVII, especialmente tal como está tematizada en *La Dictadura*.²⁷ Como explica Samuel Weber, posiblemente el interés de Benjamin por Schmitt proviniera de su crítica a la democracia parlamentaria y liberal que ambos compartían. Pero esta explicación, “apenas llega a referir la ‘deuda’ mencionada por Benjamin en su carta, o la *manera* en la que aparece en el libro”.²⁸ En efecto, el trabajo de Schmitt

figura en ese libro al menos por dos razones, distintas pero relacionadas: en primer lugar, el “trabajo de duelo” en el *Trauerspiel* y sobre todo el carácter de su “origen” implican una cierta relación entre la historia y la política; en segundo lugar, Benjamin encuentra la cuestión de la soberanía no simplemente como un tema del teatro alemán del barroco, sino como un problema teórico y metodológico.

La relación entre el drama barroco y la historia conlleva aceptar que la historia se construye como una suerte de *Trauerspiel*. Es por eso que Benjamin sostiene que el verdadero objeto del drama barroco no es sólo la “vida histórica”, sino más bien “la vida histórica como representada por su tiempo”.²⁹ La insistencia benjaminiana en el drama barroco como materia histórica conduce necesariamente a la relación entre la soberanía política y su relación con la historia. “Pero no es meramente el aspecto temático de este asunto el que lleva a Benjamin a examinar la cuestión de la soberanía y por lo tanto las teorías de Schmitt”.³⁰ En su carta, Benjamin sostiene que encontró en el trabajo del jurista la “confirmación” de su propia búsqueda. Evidentemente, Benjamin se refería a la búsqueda que establecería cada vez de modo más claro sobre la relación entre catástrofe e historia.

En el “Fragmento epistemocrítico”, aparece una noción central en la teoría de la historia benjaminiana como es la de redención. A partir de su conceptualización de la noción de “experiencia”, Benjamin busca aproximarse a la plenitud de la experiencia teológica; sin embargo, no es simplemente una imagen positiva de la redención, sino que se vincula más a la intención de poner en evidencia la condición degradada de la realidad, pensando la redención como un punto a partir del cual la filosofía puede volverse una práctica responsable para contemplar y repensar la desesperación del mundo. Es a partir de la investigación y una “iluminación” que Benjamin redime los trazos vencidos de la historia; si no es una redención real, es al menos simbólica.

En el *Libro de los Pasajes* —el proyecto filosófico-político sobre los pasajes parisinos que ocupó al menos los últimos trece años de su vida—, la

lógica que caracteriza la lectura benjaminiana de la historia y su visión del historiador se plasma en el fragmento N1 a, 1 donde dice que “el historiador únicamente ha de levantar hoy un armazón, estrecho pero resistente –filosófico–, para llevar a su red los aspectos más actuales del pasado”.³¹ Se trata de un historiador al que se le atribuye también la función de “romper con el naturalismo vulgar” para así “captar la construcción de la historia en cuanto tal. En estructura de comentario. Desechos de historia” [frag. N2, 6].

No se trata de que lo pasado arroje luz sobre el presente, sino del reconocimiento de la fragilidad de una imagen, noción cara al pensamiento del Benjamin maduro. Se trata de un proceso más complejo en la medida en que “imagen es aquello en donde lo que ha sido se une como un relámpago al ahora en una constelación”, es decir, la “imagen es la dialéctica en reposo”. La relación del presente con el pasado, mientras es puramente temporal y continua, “es dialéctica: no es un discurrir, sino una imagen en discontinuidad”. Así, “sólo las imágenes dialécticas son auténticas imágenes (esto es, no arcaicas)” [frag. N2 a, 3]; figurativas y no temporales son las imágenes verdaderamente históricas para Benjamin.

En la Tesis II de *Sobre el concepto de historia*, Benjamin se refiere al pasado como aquel que trae “un índice oculto que no deja de remitirlo a la redención”.³² Siguiendo la conceptualización de Michael Löwy en *Aviso de incendio*, esta redención se sitúa en principio en la esfera individual, es decir, que la felicidad personal implica la redención del propio pasado, la realización de lo que habría podido ser. En el *Libro de los pasajes*, aparece una variante de esta tesis que remite esa felicidad a la reparación del abandono y la desolación del pasado, por lo que la redención *es* esa realización y esa reparación, “según la imagen de la felicidad de cada individuo y cada generación”.³³

La figura de Hermann Lotze (1817-1881) –tal como aparece en el *Passagenwerk*– es central para el planteo benjaminiano. Para este crítico del concepto de progreso, “resulta inquietante... el pensamiento de que la civilización está repartida entre las sucesivas generaciones, de modo

que las últimas gozan del fruto crecido del esfuerzo sin recompensa, y a menudo de la miseria, de las anteriores” [frag. N13, 3].³⁴ La filosofía ética y religiosa de la historia de Lotze aparece en Benjamin para articular aspectos de su propia crítica a la idea de progreso y, al mismo tiempo, configurar la idea de redención como rememoración (*souvenance*) histórica de las víctimas del pasado. Las ideas de rememoración y redención mesiánica (*Erlösung*) configuran el nuevo concepto de historia que traza Benjamin y pretenden desobturar el sufrimiento aparentemente definitivo de las víctimas del pasado. En la Tesis III, explicita que “sólo a la humanidad redimida pertenece plenamente su pasado”. Es decir, detrás de la idea teológica de “redención” hay un atender a las preguntas que plantean las ruinas humanas. Para Benjamin, lo que ha sido olvidado por la razón ilustrada es “un componente de la política de los vivos contra los muertos”.³⁵ En este sentido, un verdadero conocimiento histórico debe ser redentor; debe reconocer a las víctimas aquello que no lograron, pues “no hay progreso si las almas que han sufrido no tienen derecho a dicha y realización”.³⁶ Es con base en estos razonamientos que puede sostenerse que Benjamin elabora una “teoría de la memoria” que permite acercarse al pasado en términos de una redención que es redención política. La memoria, dice, se asemeja a “rayos ultravioletas” y la “rememoración” parece conectarse con la construcción del presente *desde* el pasado. No se trata de una restauración, sino de una creación con materiales pretéritos.

Tal como aparece en las tesis, Benjamin considera que el pasado vencedor ha sobrevivido por sobre el vencido, que no ha dejado de desaparecer de la historia. Parece haber un pasado que fue y sigue siendo –un pasado de dominación– y un pasado que “es sido” y ya no es, el de los vencidos, el pasado con el que se vincula la memoria. Es a ese pasado ausente del presente –que se vuelve objeto de la memoria– que hay que considerar, no como un dato “natural”, sino como frustración, injusticia y violencia. Es así que la tarea del historiador benjaminiano y de la comunidad entera es la de detectar lo muerto en las pinceladas de vida; la de habilitar un puesto al que puede narrar desde el fracaso.

Según Benjamin, el pensamiento político se ha acercado a la explotación y la dominación explicándolas como parte de un proceso positivo. Hay, entonces, que volver a contar la historia desde la contingencia, desde el lugar del “precio del progreso”. Si en Benjamin es la memoria la que mira al pasado y encuentra el estado de excepción permanente, no puede ser sólo la historia la que asuma la excepcionalidad como operando aún en la lógica histórica. La denuncia de esa lógica implica, entonces, por un lado, el no olvido de la misma; por el otro, la dimensión política de la memoria que no se agota en el recuerdo, sino en la deliberada interrupción de la lógica progresiva. La importancia política de la memoria no está sólo en las causas defendidas, ni en las reivindicaciones culturales o religiosas, sino en la reelaboración de la historia con esas voces oprimidas.

La preocupación benjaminiana por salvar el pasado en el presente –modificando ambos– implica necesariamente la historización de la verdad histórica, es decir, que la imagen verdadera del pasado está sometida al proceso histórico. De alguna manera, podría pensarse, “mientras la historia no se detenga, no podrá decirse la última palabra sobre el pasado”,³⁷ como dice Löwy. Sin embargo, es justamente la intervención política y la concepción política del pasado la que implica no “ir” al pasado para ver lo pleno, sino para buscar lo trunco que insiste en el presente mostrándose como fisura. La concepción política del pasado de Benjamin no pretende un monopolio de la verdad histórica ni una imposición, sino que habla de imágenes fugaces, frágiles, visibles como relámpagos en consonancia con las cuales el historiador, en tanto su función es “dar su fisonomía a las cifras de los años”,³⁸ corre el riesgo de no ser comprendido por su época.

En el pensamiento benjaminiano, el fundamento epistemológico del conocimiento histórico está en la política. Catanzaro lo expresa del siguiente modo: “a la Historia plena de dominación se debe oponer la historia tartamuda de los oprimidos; a la continuidad, la fugacidad y la recurrencia; a la violencia mítica, la violencia divina; a la intención, el recuerdo involun-

tario; al decurso, la imagen”.³⁹ Es en estos gestos revolucionarios donde la deuda para con los oprimidos se vuelve deber, pues ese pasado pendiente puede traducirse en una posibilidad revolucionaria del presente. Así queda definida su comprensión del método para hacer filosofía y pensar la historia. Si en la historia tradicional hay saber acerca de principios y procesos, en Benjamin hay “reivindicación de los fueros de materia cognoscible”.⁴⁰ El pasado es el pasado trunco y es esta condición de fracasado el índice de su tensión hacia la redención. Introducir la discontinuidad, interrumpir el estado de excepción permanente, es la única forma de práctica historiadora y tarea comunitaria; problematizar categorías de pensamiento como verdad, soberanía y sentido histórico, redefinir al olvido como categoría jurídico-política, repensar a la memoria en términos de un hacer justicia y evaluar las posibilidades filosófico-políticas de estar, efectivamente, habitando un estado de excepción permanente.

Relaciones peligrosas

Algunos comentaristas –Agamben entre ellos– sostienen que una suerte de respuesta de Schmitt a la carta de Benjamin llega póstumamente veinticinco años después, quince años después de su muerte, en un estudio sobre Hamlet. En este trabajo, Schmitt se refiere enfáticamente a *El origen del drama barroco* como “lleno de ideas con respecto a la historia del arte y la cultura, pero también con respecto al drama de Shakespeare, especialmente a su *Hamlet*”.⁴¹ La afinidad puede pensarse como sincera, dado que en este trabajo se pone en evidencia la relación entre teatro e historia, a la que Benjamin habría suscripto. La monadología benjaminiana, de acuerdo con la cual un simple trabajo de arte puede corporizar toda una era, puede encontrarse de modo similar en Schmitt. La figura de Hamlet personifica la obra *Hamlet* y ha devenido un mito característico de la mentalidad europea moderna. Por eso, podría decirse que es posible encontrar toda una era en este drama shakespeariano, a partir

del cual indagar sobre la soberanía y la mentalidad barroca. Del mismo modo que podría decirse que el soberano es el representante de la historia, a la que sostiene, como manifestación soberana vacía, como drama de la soberanía, la salida benjaminiana es hacia la historia.

Intrigado por el vínculo entre el escritor revolucionario y el jurista reaccionario, Enzo Traverso se pregunta: “¿En qué consiste esta afinidad entre dos autores tan diferentes?” y que, sin embargo, capta “una de las ‘constelaciones más prometedoras de la república de Weimar””.⁴² Traverso ve en el libro sobre el *Trauerspiel* que Benjamin interpreta el nacimiento de la alegoría barroca como el reflejo estético de una edad en crisis, “con sus imágenes de soberanos melancólicos y lacerados por insuperables dilemas”.⁴³ Los héroes del barroco están tomados por un sentimiento constante de catástrofe siempre inminente. Y este estupor se vincula, naturalmente, con un tiempo que los atormenta, una “época de calamidad”, en palabras de Traverso. El héroe del *Trauerspiel* tiene en su mano el curso de la historia, pero su drama está en que encarna una soberanía vacía. Detenta el poder en tanto príncipe, pero sólo tiene impotencia. No tiene capacidad de decidir (ya no más) sobre el estado de excepción. Benjamin toma prestadas categorías de Schmitt para invertir su perspectiva. Según Traverso:

Traza un perfil de la edad barroca en cuyo centro no gobierna más el Leviatán omnipotente de Hobbes, sino un conjunto de figuras trágicas que, como Hamlet, quedan prisioneras de sus dilemas y son, por lo tanto, incapaces de actuar, poseídas por un destino cruel que las condena a ser no los príncipes amados, sino los tiranos o los mártires. Si para Schmitt el estado de excepción deriva de su decisión última y vinculante del soberano como antítesis de la incertidumbre y de la discusión pasiva, para Benjamin, al contrario, eso parece designar un estado de crisis permanente.⁴⁴

A la distinción agambeniana entre una visión de la decisión como “milagro” restaurador y una que la asume como “catástrofe”, Traverso agrega que se trata de una escisión que se profundiza hasta volverse insuperable, cuando Benjamin interpreta la catástrofe a la luz del mesianismo judío, atribuyéndole características de un “Apocalipsis redentor”.⁴⁵ En función de

la transfiguración barroca de la muerte, por la cual el infierno se convierte en un sortilegio dialéctico en el mundo divino, Traverso ve que el decisionismo de Schmitt se corresponde con un nihilismo mesiánico en la lógica benjaminiana. La violencia pura o divina de *Para una crítica de la violencia* que destruye el derecho y se vuelve irreductible a cualquier vínculo exterior es una violencia sin límites y una dimensión revolucionaria que presenta un doble rostro pues, al mismo tiempo, presenta una cara teológica dado que rompe la continuidad de la historia con un apocalipsis redentor y una cara política por su naturaleza revolucionaria.

A la luz de estas consideraciones, Traverso ve que, en Benjamin y Schmitt, se dan dos teologías políticas: una judía y revolucionaria, la otra, reaccionaria y católica. En las dos, el Anticristo encarna al enemigo, pero en una es el nazismo y, en la otra, el bolchevismo ateo. Mientras la teología política benjaminiana anuncia el advenimiento del Mesías en términos de interrupción del *continuum* de dominación y lo identifica con la revolución proletaria que instauro el tiempo-ahora antiprogresista, la teología política schmittiana llama al *katechon* como poder absoluto decisionista. Benjamin ve en la revolución “la forma concreta del Apocalipsis, o sea, el pasaje del tiempo histórico del presente al tiempo mesiánico del futuro”; Schmitt ve en el *katechon* “el vínculo indispensable entre la escatología cristiana y la vida del catolicismo en un mundo secularizado”.⁴⁶ Frente a los tiempos de crisis, ambas teologías políticas advierten la necesidad de decidir cómo salir de ella. El diagnóstico se realiza con base en las mismas categorías analíticas, pero el signo es inverso. Se trata de “dos terapias políticas del todo opuestas” en palabras de Traverso: la Revolución y la Contrarrevolución. En la octava tesis de *Sobre el concepto de historia* se hace muy evidente que Benjamin alude a Schmitt con las ideas de “estado de excepción” y “regla”; sin embargo, la idea benjaminiana es poner fin al *continuum* de la historia que se despliega como un cortejo de vencedores al que hay que oponer el “verdadero estado de excepción” (*wirkliche Ausnahmestand*), capaz de luchar contra el fascismo y hacer la revolución.

Notas

¹ Giorgio Agamben, *Estado de Excepción. Homo sacer II, 1*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2004, p. 14.

² *Idem.*

³ Carl Schmitt, “Teología política I. Cuatro capítulos sobre la teoría de la soberanía”, en H. Aguilar, *Carl Schmitt, teólogo de la política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 23.

⁴ Giorgio Agamben, *op. cit.*, p. 24.

⁵ *Idem.*, p. 26.

⁶ Judith Butler, *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, Londres y Nueva York, Verso, 2004. [La edición en castellano es de ese mismo año: Butler, Judith, *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires, Paidós, 2004]. En *Vida precaria*, Butler analiza las implicancias de las pautas para la constitución de los tribunales militares ante los que serían juzgados por los Estados Unidos algunos de los prisioneros detenidos en el interior del país y aquellos detenidos en la Bahía de Guantánamo. Dadas a conocer el 21 de marzo de 2002, estas pautas no contemplan la posibilidad de derecho de defensa legal ni el del derecho a juicio a raíz de las alertas de seguridad y la instauración de un estado de emergencia nacional que suspende la ley “tanto en el plano nacional como en el internacional” (*Vida precaria*, p. 80). Estados Unidos establece, entonces, que un gran número de detenidos en Guantánamo no recibirá ningún tipo de juicio y que quedan “detenidos indefinidamente” por el “Detention, Treatment, and Trial of Certain Non-Citizens in the War Against Terrorism” del Departamento de Defensa. Esta detención indefinida tiene consecuencias tanto sobre la decisión de cuándo y dónde queda suspendida la ley, como sobre la determinación de sus límites y alcances. Siguiendo a Agamben, podría decirse que es justamente en esta inscripción del estado de excepción que el Estado revela su condición de “fuera del orden jurídico”. Se sustrae la ley del campo de su aplicación y se produce un “universo paralegal que se conoce con el nombre de ley” en palabras de Butler. La lectura agambeniana puede complementarse de manera muy interesante con el punto de vista de Butler. Para la filósofa norteamericana, habría que entender a esta suspensión como una versión contemporánea de la soberanía que intenta abolir la división de poderes y que se puede considerar como un performativo, pues hace surgir algo como una “configuración contemporánea de la soberanía o, más precisamente, como un acto que reanima una soberanía espectral dentro del campo de la gubernamentalidad” (*Vida precaria*, p. 91). Lo que se produce en el estado de emergencia es que se retrotrae el funcionamiento del poder de leyes judiciales a un conjunto de normas gubernamentales que restablecen el poder soberano. La condición de *detainee* pone en evidencia que es un ejercicio ilegítimo

del poder, pero también una estrategia para neutralizar el estado de derecho. “‘Detención indefinida’ no significa una circunstancia excepcional, sino más bien el medio por el cual lo excepcional se convierte en una norma naturalizada” (*Vida precaria*, p. 97). Este accionar del Estado no se funda en la ley, tal como explica Butler, sino en un “fuera de la ley”, pues es desde aquí desde donde se contempla quién es juzgado, en qué casos, en qué momento, etc. Butler cuestiona en este punto algunos aspectos del planteo de Agamben para analizar el estatuto que tienen los sujetos una vez que el estado de emergencia es instaurado. Para Agamben, el sujeto privado de sus derechos de ciudadano ingresa en una zona de indistinción en la que no está ni vivo ni muerto, es una nuda vida, privada de leyes y comunidad política, pero tampoco fuera del estado de derecho.

⁷ Algunos comentaristas se refieren a esta confluencia de pensamientos como una suerte de “debate” entre Benjamin y Schmitt. Este habría que establecerlo, de algún modo, en el largo periodo que va de 1925 a 1956, a partir de la cita de *Teología política* en *El origen del drama barroco alemán*, el *currículum vitae* de 1928 y la carta de Benjamin a Schmitt de diciembre de 1930, por un lado; y la referencia a Benjamin en el libro de 1956 *Hamlet y Hécuba* de Schmitt, por el otro. Es muy interesante la lectura de uno de los apéndices de Schmitt llamado “Sobre el carácter bárbaro del drama de Shakespeare: de *El origen del drama barroco alemán* de Walter Benjamin”. Allí, Schmitt comienza diciendo: “Walter Benjamin lidia con la diferencia entre la obra trágica y la tragedia y, en correspondencia con el título de su libro, habla especialmente de la obra trágica en el barroco alemán. Su libro, sin embargo, es rico en ideas y pensamientos importantes concernientes a la historia del arte y al teatro shakesperiano, y particularmente a Hamlet. Su caracterización de Shakespeare en el capítulo titulado ‘Alegoría y obra trágica’ parece particularmente fructífero. Ahí, Benjamin muestra que la alegoría en Shakespeare es tanto esencial como elemental” (Schmitt, *Hamlet oder Hekuba*, p. 51). Para analizar la convergencia entre ambos pensadores, Agamben recurre, además, a lo que llama *dossier* esotérico en el que se incluye la lectura de Schmitt de *Para una crítica de la violencia*, publicada en el Núm. 47 del *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik*, entre otros materiales.

⁸ Schmitt parte de los autores clásicos, “los grandes filólogos y conocedores de la antigüedad romana”, quienes fundaron una tradición que, según el autor, se mantuvo hasta el siglo XIX. “La dictadura es una sabia invención de la República Romana, el dictador un magistrado romano extraordinario, que fue introducido después de la expulsión de los reyes, para que en tiempos de peligro hubiera un *imperium* fuerte, que no estuviera obstaculizado, como el poder de los cónsules, por la colegialidad, por el derecho de veto de los tribunos de la plebe y la apelación al pueblo. El dictador, que era nombrado por el cónsul a solicitud del Senado, tiene el cometido de eliminar la situación peligrosa, que ha motivado su nombramiento, o sea, hacer la guerra o reprimi-

mir una rebelión interna”. Carl Schmitt, *La dictadura. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*, Madrid, Ediciones de la Revista de Occidente, 1968, pp. 33-34.

⁹ Carl Schmitt, “Teología política I. Cuatro capítulos sobre la teoría de la soberanía”, *op. cit.*, p. 23.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 27 y ss.

¹¹ Al respecto, Agamben resalta la distinción entre dictadura comisarial y dictadura soberana porque tal distinción hace que la “dictadura” sea accesible para la ciencia del derecho, pues el estado de cosas que Schmitt tiene ante sus ojos es una combinación de las dos dictaduras. La teoría y práctica leninistas de la dictadura del proletariado y la progresiva exacerbación del uso del estado de excepción en la República de Weimar eran algo distinto de la vieja dictadura comisarial, algo que amenazaba con poner en cuestión la consistencia del orden jurídico-político.

¹² Giorgio Agamben, *Estado de excepción*, *op. cit.*, p. 75.

¹³ *Ibid.*, p. 77.

¹⁴ *Idem.*

¹⁵ *Ibid.*, p. 105.

¹⁶ *Ibid.*, p. 106.

¹⁷ *Ibid.*, p. 108.

¹⁸ *Ibid.*, p. 111.

¹⁹ Michael Löwy, *Walter Benjamin. Aviso de incendio*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 96.

²⁰ Giorgio Agamben, *Estado de excepción*, *op. cit.*, p. 118.

²¹ Walter Benjamin, *El origen del ‘Trauerspiel’ alemán*, Madrid, Abada editores, 2007, p. 268.

²² *Idem.*

²³ *Ibid.*, p. 269.

²⁴ *Idem.* El problema de la existencia de una “escatología barroca” es una ambigüedad del texto de Benjamin. En la edición de 1928 (Rowohlt, Berlín) se afirma la existencia de una “barocke Eschatologie”, pero en la edición póstuma de 1972 (Tiedemann y Schweppenhäuser) se niega su existencia. En relación con la supuesta escatología barroca en Benjamin, Agamben sostiene lo siguiente: “El barroco conoce un *eschaton*, un fin del tiempo; pero como Benjamin inmediatamente precisa, este *eschaton* es vacío, no conoce redención ni un más allá y resulta inmanente al siglo” (Giorgio Agamben, *Estado de excepción*, *op. cit.*, p. 110).

²⁵ Ver: Jacob Taubes, *Die Politische Theologie des Paulus* (München: Wilhelm Fink Verlag, 1993), p. 137.

²⁶ Schmitt, *Politische Theologie*, p. 22, citado en Jacob Taubes, *Die Politische Theologie des Paulus*, p. 90.

- ²⁷ Ver: Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, I: 3.3887, Frankfurt Am Main: Suhrkamp, 1980.
- ²⁸ Samuel Weber, "Taking Exception to Decision: Walter Benjamin and Carl Schmitt", *Diacritics*, otoño-invierno, 1992, pp. 5-18, p. 6.
- ²⁹ Walter Benjamin, *Sobre el origen del drama barroco*, citado por Samuel Weber, "Taking Exception to Decision: Walter Benjamin and Carl Schmitt", *op. cit.*, p. 6.
- ³⁰ *Idem*, p. 6.
- ³¹ Walter Benjamin, *Libro de los pasajes*, Madrid, Ediciones Akal, 2007, p. 461.
- ³² Walter Benjamin, *Sobre el concepto de historia. Tesis y fragmentos*, Buenos Aires, Ed. Piedras de papel, 2007, p. 22.
- ³³ Michael Löwy, *Walter Benjamin. Aviso de incendio*, *op. cit.*, p. 55.
- ³⁴ La obra que Benjamin transita es *Microkosmos*.
- ³⁵ Manuel Reyes Mate, *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin "Sobre el concepto de historia"*, Madrid, Editorial Trotta, 2009, p. 54.
- ³⁶ Michael Löwy, *op. cit.*, p. 56.
- ³⁷ *Ibid.*, p. 74.
- ³⁸ Walter Benjamin, *Libro de los Pasajes*, *op. cit.*, p. 478.
- ³⁹ Gisela Catanzaro, "¿Por qué la historia y no más bien la nada? Notas sobre el problema del tiempo y la causalidad" en Gisela Catanzaro y Ezequiel Ipar, *Las aventuras del marxismo*, Buenos Aires, Editorial Gorla, 2003, p. 33.
- ⁴⁰ Pablo Oyarzún, "Introducción" en Walter Benjamin, *El narrador*, Santiago de Chile, Metales pesados, 2008, p. 8.
- ⁴¹ Carl Schmitt, *Hamlet or Hekuba*, p. 62.
- ⁴² Enzo Traverso, "Relaciones peligrosas. Walter Benjamin y Carl Schmitt en el crepúsculo de Weimar" en *Acta Poética* 28 (1-2), primavera-otoño, 2007, p. 337.
- ⁴³ *Ibid.*, p. 100.
- ⁴⁴ *Ibid.*, pp. 100-101.
- ⁴⁵ *Ibid.*, p. 101.
- ⁴⁶ *Ibid.*, p. 104.

Bibliografía

- AGAMBEN, Giorgio, *Estado de excepción. Homo sacer II, I*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2004.
- BENJAMIN, Walter, "Para una crítica de la violencia" en *Illuminaciones IV. Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Madrid, Taurus, 1999.
- _____, *El origen del 'Trauerspiel' alemán*, Madrid, Abada editores, 2007.
- _____, *Libro de los pasajes*, Madrid, Ediciones Akal, 2007.

- _____, *Sobre el concepto de historia. Tesis y fragmentos*, Buenos Aires, Ed. Piedras de Papel, 2007.
- BUTLER, Judith, *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires, Paidós, 2004.
- CATANZARO, Gisela, “¿Por qué la historia y no más bien la nada? Notas sobre el problema del tiempo y la causalidad” en Gisela Catanzaro y Ezequiel Ipar, *Las aventuras del marxismo*, Buenos Aires, Gorla, 2003.
- LÖWY, Michael, *Walter Benjamin. Aviso de incendio*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005.
- OYARZÚN Robles, Pablo, “Introducción” en Walter Benjamin, *El narrador*, Chile, Metales pesados, 2008.
- REYES Mate, Manuel, *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin “Sobre el concepto de historia”*, Madrid, Editorial Trotta, 2009.
- SCHMITT, Carl, “Teología política I. Cuatro capítulos sobre la teoría de la soberanía” en H. Aguilar, *Carl Schmitt, teólogo de la política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- _____, *Hamlet oder Hekuba: Der Einbruch der Zeit in das Spiel*, Stuttgart, Klett-Cota, 1993.
- _____, *La dictadura. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*, Madrid, Ediciones de la Revista de Occidente, 1968.
- TAUBES, Jacob, *Die Politische Theologie des Paulus*, München, Wilhelm Fink Verlag, 1993.
- TRAVERSO, Enzo, “Relaciones peligrosas. Walter Benjamin y Carl Schmitt en el crepúsculo de Weimar” en *Acta Poética* 28 (1-2), primavera-otoño. Traducción de Esther Coen. Conferencia pronunciada en la Universidad de Amiens, Francia, 2007.
- WEBER, Samuel, “Taking Exception to Decision: Walter Benjamin and Carl Schmitt”, *Diacritics*, otoño-invierno, 1992, pp. 5-18.



Recepción: 1 de octubre de 2014
Aceptación: 28 de junio de 2015