

## James Martel (2011), *Divine Violence: Walter Benjamin and the Eschatology of Sovereignty*. New York: Routledge, 168 pp.

**MATÍAS BASCUÑÁN**

*Instituto de Humanidades, Universidad Diego Portales*  
Becario CONICYT

No avanzo nada nuevo con lo siguiente: Walter Benjamin no constituye un referente en el canon del pensamiento político. En efecto, su presencia es, en el mejor de los casos, periférica, y en general, nula. Con todo, la creciente atención que se le ha brindado al interior de la así llamada “teoría política crítica” durante la última década y media a los aspectos teológicos que, según la famosa tesis de Carl Schmitt, informan indefectiblemente a las categorías políticas, ha gatillado una reconsideración de la obra benjamiana y su importancia para el pensamiento político. Es a partir de este contexto de lectura y recepción de la obra de Benjamin que *Divine Violence* de James Martel cobra un valor especial. Martel ofrece, justamente, una interpretación que perfila a Benjamin como un pensador político capaz de medirse con figuras de la estatura de Spinoza, Hobbes y Schmitt, por mencionar algunos de los nombres que transitan *Divine Violence*.<sup>1</sup>

La hipótesis que guía el libro de Martel sostiene que, en su forma contemporánea, la soberanía constituye una forma de representación de carácter idolátrico-fetichista, cuyo principal efecto es ocultar y usurpar el poder popular en virtud del cual ella misma se erige. En este contexto, Martel sostiene que Walter Benjamin resulta una fuente ineluctable para desarrollar una crítica del fetichismo de la soberanía. Más precisamente, la noción de *violencia divina* (VD) desarrollada en el famoso ensayo *Zur Kritik der Gewalt* ilustra la operación por medio de la cual se desmonta la soberanía fetichista como portadora de la representación de la “verdad” de una comunidad política. Sin embargo, la VD no viene a desarticular un fetiche para luego extraer de entre los restos de la autoridad soberana una verdad escondida, sino solo a deshacer las sucesivas representaciones de la verdad elaboradas al interior del paradigma soberano. Es en estos momentos de VD como desarticulación de la idolatría y del fetichismo donde, de acuerdo con Martel, se abre el espacio para una representación y una soberanía alternativas. En efecto, los actos de VD “purifican nuestro pecado de idolatría... dejando a su paso no a la verdad, sino a la posibilidad de un no fetichismo. [La VD] Nos permite comenzar de nuevo, para volver a mirar y releer el mundo que nos circunda sin la inevitabilidad del pecado de la idolatría. Con estos actos... se nos otorga un espacio que no viene previamente determinado por nuestras propias proyecciones míticas” (p. 52).

<sup>1</sup> El gesto de Martel de leer a Benjamin como un autor relevante para el pensamiento político no se reduce a esta publicación. Véanse además Martel (2011b; 2011c).

Para desarrollar este argumento Martel divide su libro en dos secciones de tres capítulos cada una, además de una conclusión. La primera sección, e incluso el primer capítulo de la segunda, desarrolla la posición de Benjamin y de otros dos autores en los que Martel insistirá a lo largo de todo el libro (Jacques Derrida y Hannah Arendt) respecto de la “trampa de la soberanía”, según la definiera Carl Schmitt. En el primer capítulo Martel desarrolla una breve genealogía de la soberanía descansando sobre todo en el emblemático estudio de Ernst Kantorovicz *The Kings Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*. En el contexto de esta genealogía, Martel sostiene que el cambio desde la noción agustiniana del tiempo (que distinguía entre la caducidad del tiempo terrenal y la eternidad del tiempo celestial) a la aristotélico-tomista (que comprendía al tiempo del mundo como una continuidad eterna) funda a la soberanía política sobre una temporalidad escatológica y sacralizante de transferencia entre lo celestial y lo terreno (p. 21). Es esta operación de transferencia lo que, en última instancia, habilita el surgimiento en el medioevo de la idea de un poder soberano que perdura a través de la caducidad y corrupción del tiempo según el paradigma teológico-político de los dos cuerpos del rey.

A juicio de Martel, la obra de Carl Schmitt pone de manifiesto que las teorías modernas que proponen un quiebre secularizador respecto de la comprensión teológica de la soberanía desarrollada en el Medioevo no hacen sino esconder una continuidad. Como bien se sabe, Schmitt articula su teoría decisionista de la soberanía a partir de la tesis que sostiene que todos los conceptos políticos modernos no son sino conceptos teológicos secularizados. Por ello, si seguimos a Schmitt, la confusión al interior de los discursos modernos de la soberanía produce una falsa dicotomía entre un orden político secular y un paradigma soberano articulado teológicamente. En consecuencia, toda toma de posición por un orden secular en contraposición a una soberanía teológica no hace sino reproducir el paradigma teológico, en la medida en que toda huida hacia la secularización pone como solución al horizonte mismo del que se quiere escapar. De este modo, propone Martel, Schmitt demuestra que su paradigma teológico-político de la soberanía es ineludible al establecer “una falsa dicotomía de alternativas que solo se reproduce a sí misma” (p. 24). Esto es lo que constituye la “trampa de la soberanía”, a saber: que toda alternativa al decisionismo soberano implica su inevitable iteración.

El segundo capítulo aborda las críticas de Arendt y Derrida al paradigma de la soberanía. De acuerdo con Martel, ni Arendt ni Derrida enfrentan de manera satisfactoria el fetiche de la soberanía, cuestión que les impide llegar a buen puerto en sus proyectos de rescatar a la política de su instanciación soberana. Por una parte, Arendt sostendría que la soberanía puede ser removida de manera completa para dar lugar a una política que, basada en la idea de un anterior clásico, quedaría limpia de las perversiones de la representación y dominación de la soberanía. El hecho de que Arendt tenga una idea de *lo* político que se opone a la soberanía como la verdad frente a un fetiche, constituye, para Martel, un gesto crítico que queda preso de la trampa schmittiana de la soberanía. Por otra parte, Derrida se movería mercurialmente, oscilando en las descripciones y tomas de posición de su crítica de la soberanía. A pesar de proponer

figuras que amenazan o asedian a la soberanía haciéndola temblar en su propio eje –e.g. la “democracia por venir”–, en un gesto profiláctico, Derrida querría conservar a la soberanía debido a la incertidumbre de lo que podría acaecer si esta es removida desde su raíz. Esto constituye, para Martel, “un tratamiento selectivo o a la carta de la soberanía” (p. 42) que termina por reproducir su concomitante fetichismo.

Martel reitera este gesto de lectura en el cuarto y quinto capítulo del libro. En el cuarto capítulo, Martel alega que tanto Derrida como Arendt quedan “esperando a la justicia”. En efecto, mientras que Derrida no logra articular una noción de la justicia que descentre al eje soberano de manera efectiva, cuestión que Martel explica a partir de la concepción derrideana de la justicia como algo indecible y siempre *por-venir*, y por lo tanto, como fórmulas concomitantes con la noción de lo mesiánico sin mesianismo; Arendt fracasa en dar con una alternativa viable frente al fetichismo soberano por cuanto su teoría política, informada por un mesianismo excesivamente terreno, y entonces, “discreto”, carece de una noción de divinidad que pueda abrir el espacio para una acción política libre de dominación, más allá de los fetiches e ídolos de la soberanía.

El quinto capítulo del libro está dedicado a una reflexión en torno al perdón y al juicio en tanto que facultades constitutivas del espacio político y tradicionalmente atribuidas al ejercicio del poder soberano. Para Martel, la soberanía ocluye el carácter político-contingente y local de estas facultades, propiciándoles, en cambio, una fachada mitológica o fetichista, sublimada en la figura del soberano. Reiterando su gesto de lectura, Martel considera que Derrida no logra deshacer el carácter fetichista del perdón y reconstruir su estatus no idolátrico en la medida en que oscila entre una descripción del perdón como hilvanado en el cálculo soberano, por una parte, y como exento de toda condición, por otra. De este modo, el perdón queda en vilo como una facultad inapropiable por prácticas no fetichistas. Arendt, por su parte, considera que las experiencias político-revolucionarias fundadas en el perdón terminan por diluirse al ser cooptadas en instituciones e ideologías que vuelven imposible una política del perdón. Martel considera que la noción de juicio de Arendt, hecha posible por la función mediadora de una representación producida por la imaginación, queda presa del peligro del fetichismo en la medida en que no ofrece un criterio para discernir sobre el estatuto, fetichista o no, del proceso de producción de juicios de una comunidad dada. De esta suerte, a pesar de que para Arendt el juicio constituye una facultad anclada en la pluralidad de la condición humana que logra liberar a la acción de su determinación soberana, su actitud acrítica respecto de los componentes de la representación, en tanto que elemento posibilitante del juicio, expone a su teoría política a la chance de seguir anclada en la reproducción del fetichismo.

Hacia el tercer capítulo de su libro, Martel articula una lectura de la *VD* benjamiana que servirá de contrapunto vertebrador frente a las propuestas no satisfactorias, según hemos visto, de Arendt y Derrida. Para Martel, la *VD* deshace los fetiches dándonos espacio para recomenzar la organización política de nuestras vidas sin las determinaciones de nuestras propias proyecciones míticas. Un ejemplo de esta desarticulación del eje fetichista-soberano lo constituye la teoría de la indecisión presentada por Benjamin en su tesis de

habilitación *El origen del Trauerspiel alemán*. De acuerdo con Martel, los *Trauerspiele* –las obras luctuosas del barroco alemán– “al producir una serie de actos fallidos, contribuyen a desestabilizar y a exponer las ficciones de la autoridad soberana” (p. 59). Este ejemplo de *VD* al interior de una operación textual pone de manifiesto cómo es que el mesianismo de Benjamin pliega a la soberanía en contra de sí misma, dando lugar, a diferencia del *peut-être* que informa al mesianismo de Derrida, a una “posibilidad real” en virtud de la cual “las contradicciones internas [de la soberanía] se agotan a sí mismas, ofreciendo un margen de acción suficiente y un espacio de resistencia para los actores humanos que habitan estas esferas narrativas” (p. 59). Debido a que el mesianismo de Benjamin constituye, por una parte, una noción de lo divino que deshace los fetiches, y por otra, una comprensión del mesías como estando ya aquí en tanto que “posibilidad real”, Benjamin no permanece, a diferencia de Arendt y Derrida, “esperando a la justicia”. Por ello, la *VD* nos devuelve a nuestra especificidad y localidad habilitando de este modo una política del perdón y del juicio desprovista de los avatares fetichistas de la soberanía: “En este sentido –sostiene Martel en el quinto capítulo– la contemplación de la violencia divina puede redirigirnos hacia nosotros mismos, hacia nuestras propias prácticas... En consecuencia, en la medida en que nos movamos desde una consideración de la justicia hacia una consideración del perdón y el juicio, nos acercaremos a las prácticas actuales, las operaciones cotidianas, de una vida política que se distingue de la autoridad soberana” (p. 101).

En uno de los gestos quizá más potentes del libro destinados a mostrar la pertinencia de leer a Benjamin como un pensador político relevante, Martel echa mano de las descripciones de la república hebrea desarrolladas por dos de las figuras más influyentes del pensamiento político moderno, Hobbes y Spinoza, como formas descentradas de la soberanía. En otras palabras, Martel se propone mostrar la viabilidad de leer a Hobbes y Spinoza *vis-à-vis* la noción benjaminiana de *VD*. Al desarrollar una teología política similar a la de Benjamin, Hobbes y Spinoza habilitan, por su descripción de la república hebrea, la posibilidad de hacer visibles prácticas políticas que ya tienen lugar, pero que son irreconocibles debido al espectáculo fetichista de la soberanía. Al efectuar un *slight change* en el estado de cosas actual, la *VD* permite que estas prácticas decanten y se perfilen como legibles. Del mismo modo, en la república hebrea el monarca humano es removido y la soberanía le es devuelta a dios, quien interviene reiteradamente en el mundo para deshacer los fetiches y derribar falsos ídolos sin, por ello, revelar directamente una verdad a su pueblo. Esto invita, según la lectura de Martel, a una práctica popular en la interpretación de la palabra de dios que descentra a la soberanía. A pesar de que el fetiche amenaza con restituirse cada vez que dios habla por medio de sus profetas, es el pueblo de Israel el que en última instancia decide sobre la legitimidad de las profecías. Más aún, en la república hebrea la aplicación de un castigo por infringir la ley podía decidirse privadamente, lo que equivale, para Martel, a una fractura de facto de la autoridad soberana. Atendiendo al traslado en la interpretación y aplicación de la ley en la república hebrea, Martel sostendrá que ella equivale a lo que en sus famosas *Tesis* Benjamin llamó el “verdadero estado de excepción”. En suma, la remoción de la soberanía y sus fetiches “abre espacios que solo pueden ser

llenados con nuestras propias acciones, nuestro propio potencial para lo que Benjamin llamaría ‘violencia revolucionaria’” (p. 115).

Con todo, el argumento de Martel ofrece, a mi juicio, al menos una debilidad. Desde mi perspectiva, y a pesar de postular a la *VD* como instante de descentramiento del fetiche de la soberanía, Martel sigue reproduciendo el esquema soberano por no cuestionar el enraizamiento de la acción política en el horizonte de la subjetividad. Esto queda de manifiesto en la lectura de Derrida que encontramos al interior de *Divine Violence*. A lo largo de todo su libro Martel insiste en caracterizar a Derrida como un pensador “ambiguo” en sus consideraciones sobre la soberanía. Por ejemplo, Martel sostiene que a pesar de estar en contra del carácter inapelable del soberano, Derrida estaría al mismo tiempo a favor de una soberanía de corte personal (p. 42). Considero que en este punto la interpretación de Martel es errada, pues no logra leer correctamente la operación llevada a cabo por Derrida. En efecto, Martel no ve, en un pasaje del seminario *La bestia y el soberano* que él mismo cita,<sup>2</sup> que Derrida no está pronunciándose positivamente sobre una forma de soberanía, sino que poniendo de manifiesto el estatuto y rango de un concepto en el contexto de la tradición occidental. Más aún, la cuestión se trata, para Derrida, de señalar el peligro que acarrea toda posición favorable a la libertad, toda vez que hablar en nombre de la libertad supone hablar también en nombre de la soberanía. Ahora bien, si Derrida sostiene que hay que deconstruir la soberanía sin poner en cuestión “cierto pensamiento de la libertad en nombre del cual esta deconstrucción se pone en marcha” (Derrida, 2010: 353), ello implica, como también cita Martel, “un pensamiento radicalmente otro de la libertad, *por una parte*, de una libertad que se vincula, que esté vinculada, heteronómica y precisamente, a las inyunciones de este *double bind* y, por consiguiente, *por otra parte*, a la entereza *responsable* de esta difícil evidencia...” (Derrida, 2010: 353). La construcción de estos pasajes, articulados desde un *por una parte* y *por otra*, evidencian, a ojos de Martel, una oscilación ambigua. Lejos de eso, para Derrida se trata de esclarecer la estructura aporética que despunta al intentar pensar una incondicionalidad sin soberanía, o una subjetividad que se constituye desde su exposición a la estructura heteronómica del acontecimiento, de *lo otro por venir* que exige, según nos dice Derrida en *Canallas*, “*a priori* cierta renuncia incondicional a la soberanía” (Derrida, 2005: 13) y que permanece, sin embargo, y ajustándose a la estructura de lo que Derrida también llamara “decisión pasiva” (Derrida, 1998: 86-89), responsable. En suma, Martel hace pasar por “ambigua” la operación con la que Derrida desmonta, a partir de la idea de una incondicionalidad sin soberanía, el paradigma soberano centrado en la autoidentidad del sujeto y sus concomitantes conceptos de autonomía, autodeterminación, y libertad. Con ello, *Divine Violence* de Martel no apunta hacia el núcleo del paradigma soberano que, para decirlo rápidamente, hunde sus cimientos en cierta idea del sujeto. Por el contrario, y distinguiéndose de lecturas de Benjamin que interpretan sus reflexiones

<sup>2</sup> “Porque no hemos de ocultarnos que nuestro concepto más y mejor acreditado de «libertad», de autonomía, de autodeterminación, de emancipación, de liberación, es indisociable de este concepto de soberanía, de su «yo puedo» sin límite, por consiguiente, de su omnipotencia...Y no podemos emprenderla con el concepto de soberanía sin amenazar también el concepto de libertad” (Derrida, 2010: 353).

sobre la praxis política en términos de *inoperosidad*,<sup>3</sup> Martel lee las posibilidades de la *VD* en términos de una acción que, al no poner en crisis las nociones de autonomía, autodeterminación y libertad, reproduce un elemento acaso más elemental que el carácter fetichista de la soberanía, permaneciendo anclada, ineluctablemente, en una soberanía cuyo horizonte fundamental es la subjetividad.

El mismo Martel confirma esta posición con su descripción de la hipótesis anarquista. Para Martel no se trata simplemente de desechar las nociones de representación y soberanía que informan tanto a las reflexiones contemporáneas sobre la política como a su práctica misma, sino de pasar de una soberanía que funciona como imagen de autoridad impuesta a una comunidad, a una forma alternativa de soberanía y representación desde la cual pueda ponerse en acto una política democrático-anarquista. El anarquismo constituye, a juicio de Martel, la forma no idolátrica de política *par excellence*. Al igual que la república hebrea, el anarquismo habilita el surgimiento de “soberanías alternativas” (p. 128) mostrando “cómo la soberanía puede ser distinta” (p. 127) por favorecer una comprensión de la política como “local y múltiple” al subvertir los “espectáculos soberanos” (p. 131). Depositando “toda la carga de la acción y la responsabilidad en los seres humanos” (p. 132), la *VD* de Benjamin deshace los fetiches del mundo, haciendo posible “una decisión en cuanto tal” (p. 135). Por estas razones, Martel considera que la obra de Benjamin contiene ideas favorables al proyecto anarquista. En efecto, Benjamin mostraría que la “trampa de la soberanía” descrita por Schmitt equivale a una falsa dicotomía entre dos “decisiones”—la teológica-soberana y la secular-anarquista— que en realidad no serían más que determinaciones fetichistas. De este modo, el anarquismo de la *VD* descuella como una forma de política que, al no estar determinada por el fetichismo, abre un espacio de “verdadero estado de excepción” en el que la decisión en cuanto tal es posible, “recuperando aquellas prácticas [locales y múltiples] en las que ya estamos inmersos” (p. 134). En consecuencia, el anarquismo de Martel sigue anclado en una comprensión de la acción que no problematiza el estatuto de la decisión como correlato de una subjetividad que, en tanto autónoma y autodeterminada, equivale en alguna medida a la estructura misma de la soberanía. Esto nos habilita a leer a Martel, al menos en este punto, a partir de sus propias impresiones sobre Arendt y Derrida, a saber: que su “vacilación a la hora de abandonar la soberanía se debe en parte a que no siempre consideran que los aspectos positivos de la vida política pueden ser salvados sin recurso a la soberanía misma” (p. 134).

Con *Divine Violence* asistimos a una rica interpretación que intenta posicionar a Benjamin como un autor relevante para la teoría política. En este libro, James Martel emprende el interesante proyecto de demostrar que la noción benjaminiana de *VD* permite elaborar una crítica radical—aunque problemática, según vimos— frente a la articulación teológico-política de la soberanía en clave schmittiana. Sea como fuere, este texto constituye ciertamente una importante contribución para la teoría política, toda vez que pone en escena una problemática que no solo se ha erigido como un ámbito de indagación

<sup>3</sup> Véase Hamacher (1991: 1146-1149).

relevante en los últimos años, sino que también es ilustrativa de un gesto de lectura que, por insistir en los márgenes, abre nuevas perspectivas que hacen temblar los férreos límites del canon.

## REFERENCIAS

- Derrida, Jacques. 1998. *Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger*. Madrid: Trotta.
- Derrida, Jacques. 2005. *Canallas: dos ensayos sobre la razón*. Madrid: Trotta.
- Derrida, Jacques. 2010. *Seminario La bestia y el soberano* (Vol. 1). Buenos Aires: Manantial.
- Hamacher, Werner (1991). "Affirmative, Strike". *Cardozo Law Review* 13: 1133-1157.
- Martel, James. 2011a. *Divine Violence: Walter Benjamin and the Eschatology of Sovereignty*. New York: Routledge.
- Martel, James. 2011b. *Textual Conspiracies: Walter Benjamin, Idolatry and Political Theory*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Martel, James. 2011c. "Taking Benjamin Seriously as a Political Thinker". *Philosophy and Rhetoric* 44 (4): 297-308.

**Matías Bascuñán** es cientista político por la Pontificia Universidad Católica de Chile, investigador asociado y estudiante del magister en Pensamiento Contemporáneo del Instituto de Humanidades de la Universidad Diego Portales. Actualmente es becario CONICYT y ha sido nominado como becario doctoral por la comisión Fulbright. E-Mail: matiasbascunan@gmail.com