V Jornada Walter Benjamin: Desfiguración, redención y materialismo.
Centro de Investigaciones en Filosofía / Departamento de Filosofía
Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Universidad Nacional de La Plata
23 al 25 de Octubre de 2024

Título del trabajo:

Walter Benjamin y Georges Sorel: Mito y violencia mítica

Javier Balladares Gómez[*]
Facultad de Estudios Superiores Acatlán, UNAM

Resumen

La oposición entre violencia mítica y violencia divina, con la que articula Walter Benjamin su ensayo "Hacia una crítica a la violencia", opera en la oposición entre mito y teología. Este trabajo busca centrarse en uno de los lados de la oposición: la del mito y la violencia mítica. Uno de los interlocutores de Benjamin respecto a este tipo de violencia mítica son las *Reflexiones sobre la violencia* de Georges Sorel. En la obra de este último la relación entre fuerza y derecho y entre violencia y fundación de un nuevo derecho se articulan de manera explícita. Pero este tipo de relaciones solo son posibles porque la justicia ha sido excluida de estas relaciones. En Sorel se ha renunciado a una aprehensión racional de la justicia y con ello la única apuesta viable es construir un impulso, una fuerza vital a partir del mito. Benjamin retoma este posicionamiento, pero

[*] Profesor de Asignatura en la Facultad de Estudios Superiores Acatlán de la Universidad Nacional Autónoma de México.

no lo asume como la única opción posible. No hay en él un retorno al racionalismo, sino el intento de articular la justica con fuera del ámbito de lo mítico.

Walter Benjamin y Georges Sorel: Mito y violencia mítica

La oposición entre violencia mítica y violencia divina, con la que articula Walter Benjamin su crítica de la violencia, opera en la oposición entre mito y teología, pero, además, lo hace a partir de la problematización de la manera en que se relacionan los medios y los fines. Los medios, para ser tales, deben serlo necesariamente de un fin. Por ello, la violencia, en tanto medio, está siempre ligado a un fin. El fin más importante de la violencia es el jurídico-político, aunque eso no descarta otros, por ejemplo, los fines privados. Benjamin concentra su atención en el primer caso.

La crítica de la violencia de Benjamin comienza a operar cuando rompe este lazo en principio aparentemente indisociable. Uno podría cuestionar: ¿Cómo es posible un medio sin un fin? ¿Acaso la concepción misma de un medio no es que lo sea de un fin? Pero Benjamin parece advertirnos que, si éstos no se separan, es imposible una auténtica crítica. El primer efecto de la separación de violencia en tanto que medio de su fin, es decir, el derecho, es que resulta dudoso reconocer un auténtico lazo entre el contenido del fin (los contenidos del derecho natural y del derecho positivo) con el medio. No hay una adecuación entre ambos. Por eso, al buscar hacer vigente al derecho, lo que ocurre, dice Benjamin, es que la violencia se valida. El derecho, cuando es vigente, no está operando él mismo, sino que lo hace su medio, la violencia. Al conservar el derecho, la violencia se conserva a sí misma. Lo mismo ocurre cuando una contraviolencia busca hacer operar otro contenido distinto del derecho positivo: busca sustituir el contenido del fin, busca fundar un nuevo derecho. Si lo logra hacer, operará del mismo modo que la violencia que conserva el derecho. Benjamin agrupa —a pesar de sus diferencias— a ambos tipos de violencia, a saber, la violencia conservadora del derecho, pero también a la fundadora de derecho, bajo una misma categoría: *el mito*.

Pero Benjamin también considera la posibilidad de medios puros, o para decirlo de otra manera, de medios carentes de fin externo justificador. A partir de esa vía es que Benjamin propone la posibilidad de la violencia divina, que es presentada como una violencia destructora de toda violencia mítica. Veremos que la violencia divina es algo así como un medio-fin en unidad, sin separación alguna.

En lo que sigue intentaremos rastrear por qué para Benjamin la violencia fundadora y conservadora son míticas. Pero para ello, hay que considerar a uno de sus interlocutores, Georges Sorel, quien unos años antes en sus *Reflexiones sobre la violencia* presentó esta oposición de manera ligeramente diferente. También para Sorel es discernible una violencia conservadora de derecho, llamada *fuerza* (*force*), y una violencia fundadora de derecho, llamada propiamente *violencia* (*violence*). Para Sorel, violencia es fuerza no-vigente, fuerza sin la legitimación de un orden válido existente. Es interesante señalar que Sorel también introduce en sus reflexiones la idea de mito.

Podemos partir del diagnóstico de Sorel, que no es otro que el de Pascal. En la introducción de sus *Reflexiones*, Sorel rechaza la idea —de la cual hace uso todo Estado para legitimar su derecho positivo— de que el derecho natural sea suficiente para validar la fuerza. Él cita en extenso el fragmento 60 (de acuerdo con la ordenación de Louis Lafuma) de Pascal, que aquí retomamos en parte:

> ¿En qué se basará la admiración del mundo, que él [el tirano] quiere gobernar? ¿Será en el capricho de cada individuo? ¡Valiente revoltillo! ¿Será en la justicia? La desconoce. Seguramente, si la conociese no habría establecido esta norma, la más general de todas las que existen entre los hombres: que cada cual siga las costumbres de su país. El resplandor de la verdadera equidad habría sometido a todos los pueblos. […] Se la vería implantada en todos los Estados del mundo, y en todos los tiempos, en vez de ello, no se ve nada justo o injusto que no cambie de cualidad al cambiar de clima: tres grados de latitud del polo dan al traste con toda la jurisprudencia, un meridiano decide lo que es verdad. A los pocos años de ejercitar el poder, las leyes fundamentales cambian; el derecho tiene sus épocas; la entrada de Saturno (en la casa del) León nos señala tal crimen. ¡Valiente justicia la que está limitada por un río! Verdad de este lado de los pirineos, error del lado opuesto. (Pascal, 2014, p. 37)

El desencanto respecto de la fuente y la verdad de la justicia es claro en estas líneas de Pascal. Para Pascal el lazo entre derecho y justicia está roto. No hay vínculo entre la justicia y la norma. La primera sería universal, atemporal, una. Las normas, el derecho en general, son particulares, históricas, múltiples. Y, sin embargo, el derecho afirma ser justo. Pero lo que es peor, ni la justicia, pero tampoco el derecho, pueden prevalecer por sí mismos. Pues justamente el *deber ser* implica que aún *no es*. ¿Cómo pasa el deber al ser? Pascal escribe al respecto en el fragmento 103:

> Es justo que lo que es justo sea obedecido; es necesario que lo que es más fuerte sea obedecido. La justicia sin la fuerza es desobedecida, porque siempre hay malos. La fuerza sin la justicia es discutida. Hay pues, que poner juntas la justicia y la fuerza, y para ello hacer que lo que es justo sea fuerte o que lo que es fuerte sea justo.
> La justicia está sujeta a discusión. La fuerza es fácilmente reconocible y no admite discusión. Por eso no se ha podido dar la fuerza a la justicia, porque la fuerza ha contradicho a la justicia y ha dicho que era injusta, y ha dicho que era ella la que era justa.
> Y así, al no poder hacer que lo que es justo fuera fuerte, se ha hecho que lo que es fuerte sea justo. (Pascal, 2014, p. 49)

Se ha alcanzado el fundamento de la ley: la ley es obedecida porque la fuerza castiga, y así asegura que el deber ser, sea. Para ponerlo de otra manera, la vigencia del derecho no es otra cosa que la fuerza, utilizando a manera de justificación externa, a la idea de justicia. Al menos así lo interpreta Sorel. Quien, a diferencia de Pascal, no se lamenta de este diagnóstico, sino que lo afirma como la única verdad: no hay orden del derecho legítimo, sino sólo fuerza siendo fuerza bajo la máscara de la justicia. La fuerza sólo busca seguir siendo fuerza nombrando a esto orden.

Por eso, Sorel no busca debatir ni rebatir el derecho natural al que se adscribe la fuerza. Sino que afirma que a la fuerza siempre se le contrapone otra fuerza. Hay fuerza contrapuesta a la fuerza vigente o válida. Cuando esa contrafuerza busca también ser legitima, es decir, sostenerse mediante otra idea de derecho natural, entonces estamos, dice Sorel, ante un intento sólo de sustituir a la fuerza actual por otra fuerza. La nueva fuerza, para sostenerse, también debe hacer uso de una concepción de derecho. La estructura de una fuerza legitimada por una idea de derecho sólo es sustituida por otra fuerza con otra idea de derecho… Por eso el entonces anarquista Sorel critica a los jacobinos de ser sólo otra versión del antiguo régimen. Hay ecos aquí de lo que será en Benjamin la violencia conservadora y fundadora del derecho.

Sorel no sólo afirma que es posible una fuerza sin un sostén legitimador, sino que eso es lo único que vale la pena afirmar. Una fuerza tal, sin una legitimación externa a ella, merece otro nombre: *violencia*. La violencia es algo así como una fuerza sin referencia a la justicia ni al derecho. En términos de Benjamin, un medio sin un fin. Uno no puede sino pensar aquí en la violencia divina, destructora de toda violencia mítica. Pero sería apresurarnos.

Para diferenciar las posturas de Sorel y Benjamin es necesario rastrear la diferencia allí donde parecen estar más unidos. Tras considerar la noción de medios puros (en general privados, como la conversación) Benjamin está de acuerdo con Sorel de pensar la propuesta de una huelga general proletaria como radicalmente distinto de la fuerza (en términos de Benjamin, de violencia mítica). Él escribe:

> Por cuanto respecta a las luchas de clases, bajo ciertas condiciones hay que considerar sin duda la huelga como medio puro. Tenemos por tanto que describir con detalle dos tipos de huelga que son esencialmente diferentes, y cuya respectiva posibilidad ya hemos mencionado. Sorel tiene el mérito de haber sido el primero en distinguirlos, más sobre la base de consideraciones políticas que de consideraciones puramente *teóricas*. En efecto, Sorel los contrapone en calidad de huelga general política, de un lado, y huelga general proletaria, de otro. Pero, en concreto, su contraposición se refiere también a la violencia. Sorel dice al respecto de los partidarios del primer tipo de huelga: «El fortalecimiento del Estado está a la base de todas sus concepciones […]» […] Frente a esa huelga general política […], por su parte la huelga general proletaria se

> propone como única tarea la eficaz destrucción del poder del Estado. (*Ob II/1* pp. 196-197/*GS II/1*, p. 193).

La huelga política es la lucha por mejoras salariales, reducción de la jornada laboral, etc. La huelga general proletaria busca ser una interrupción total de la producción no para mejorar la relación capital-trabajo, sino para destruir al capital. Así lo pensaban los anarquistas de finales de siglo XIX y principios del XX. Benjamin interpreta que la idea de huelga general proletaria, del modo en que lo presenta Sorel no es violencia (mítica), sino un medio puro:

> Mientras que la primera de estas formas de interrupción del trabajo (huelga política) es ya violencia, por cuanto causa solamente una exterior modificación de las condiciones de trabajo, la segunda carece de violencia, es decir, es un medio puro. Pues ésta no se da con la intención de reanudar el trabajo nuevamente tras obtener concesiones exteriores junto a concretas modificaciones de las condiciones de trabajo, sino con la decisión de reanudar un trabajo completamente transformado; uno no forzado por el Estado (un cambio radical que este tipo de huelga no provoca, sino que sólo consuma). De ahí también que la primera de dichas empresas sea instauradora de derecho, mientras que la segunda es anarquista. (*Ob II/1*, p. 197/*GS II/1*, p. 193).

Habría que notar que Benjamin entiende por *Gewalt* lo que en Sorel es *fuerza*. Y medio puro lo que en este caso Sorel llama *violencia*.

Y aquí es donde comienzan las diferencias. ¿En qué medida es verdad que la violencia de Sorel es un medio puro? Lo es en el sentido en que nos referimos a ella anteriormente: a diferencia de la fuerza, no hace referencia al derecho ni a la justicia para validarse. Con ello, la violencia demuestra carecer de finalidad.

¿Qué es un medio sin un fin? Claramente es posible separar medios y fines en el trabajo del pensamiento, pero en las relaciones humanas, ¿qué ocurre con está no-relación, con unos medios aparentemente autosubsistentes? ¿Qué consecuencias tiene esto para Sorel?

Georges Sorel, por supuesto, se da cuenta de que la violencia carente de sostén legitimador se convierte en algo carente de dignidad. No sería sino mera violencia ciega, incluso crimen. Por ello, se ve obligado de nuevo a diferenciar entre violencias. A diferencia de la violencia criminal, la auténtica violencia a la que Sorel se adscribe es una violencia que no tenga, en su terminología, una ideología que la sostenga:

> Con la huelga general desaparece todo eso tan bonito; la revolución se nos presenta como una revuelta pura y simple, y no reserva un sitio a los sociólogos, ni a la gente de mundo, que es siempre tan amiga de las reformas sociales, ni tampoco a los intelectuales que han abrazado como profesión el pensar para el proletariado (Sorel citado por Benjamin en *Ob II/1*, p. 197/*GS II/1*, p. 193).

Pero si Sorel está cómodo con la violencia que carece de una legitimación, no lo está con las consecuencias de esta carencia. La idea de derecho y de justicia no sólo legitima a la fuerza, sino también impulsa. La violencia puede carecer de legitimación, pero no de impulso. Por eso, algo debe sustituir lo que ha sido sustraído. La respuesta de Sorel es el *mito*.

Con el mito, la violencia soreliana adquiere el impulso, la fuerza motora perdida con la carencia de toda referencia a su legitimidad:

> Para actuar, sin embargo, no podemos menos que salirnos del presente, y razonar acerca de este porvenir que parece condenado a quedar siempre fuera de nuestra razón. La experiencia nos hace ver que ciertas *construcciones de un porvenir indeterminado en el tiempo* pueden poseer gran eficacia y muy pocos inconvenientes, cuando son de determinada naturaleza; lo cual se produce cuando se trata de mitos en los que se manifiestan las más fuertes tendencias de un pueblo, de un partido o de una clase; tendencias que se ofrecen a la mente con la insistencia de instintos en todas las circunstancias de la vida, y que confieren un aspecto de plena realidad a unas esperanzas de acción próxima en las cuales se basa la reforma de la voluntad. […]
> Hay que juzgar los mitos como medios para actuar sobre el presente: toda discusión acerca de cómo aplicarlos materialmente al transcurso de la historia carece de sentido. *Lo único que importa es el mito en su conjunto*: sus partes solo ofrecen interés por el relieve que aportan a la idea contenida en esa construcción. (Sorel, 2005, pp. 178 y 180)

El desencanto por el derecho natural y el derecho positivo del Estado no lleva a Sorel a la misma vía de Pascal. Más bien afirma el irracionalismo. Sorel no busca una legitimación verdadera de la *violencia*, por ello el mito no busca ni puede explicar los medios de realización; de hecho, si pudiera hacerlo, eso implicaría una recaída en la *fuerza*, o en la utopía. Para Sorel al mito no se le debe exigir consistencia ni racionalidad. Podríamos decir que el mito está hecho de algo distinto a la razón, es inaprensible al lenguaje. Se debe tomar en serio la idea de Sorel de que el mito del que habla es sólo una imagen.

> Gracias a estos hombres, sabemos que la huelga general es efectivamente lo que yo dije: el *mito* en el cual el socialismo entero está encerrado, es decir, una organización de imágenes capaces de evocar de manera instintiva todos los sentimientos que corresponden a las diversas manifestaciones de la guerra entablada por el socialismo contra la sociedad moderna. Las huelgas han engendrado en el proletariado los más nobles sentimientos, los más hondos y los que más mueven; la huelga general los agrupa a todos en un conjunto y, al relacionarlos, a cada uno de ellos les confiere un *maximun* de intensidad; al apelar a punzantes recuerdos de conflictos particulares, anima con intensa vida todos los detalles del conjunto presentado a la conciencia. Así obtenemos esa intuición del socialismo que el lenguaje no podía expresar de modo perfectamente claro: y la obtenemos en forma de un conjunto que se capta instantáneamente. (Sorel, 2005, pp. 181-182).

Aquí alcanzamos la diferencia más grande que podría hallarse entre Sorel y Benjamin. Por un lado, Benjamin está de acuerdo con Sorel en la crítica de la *fuerza*, a la que llama *Violencia mítica*. Pero la *violencia* soreliana, es decir, la violencia que no se funda en

ningún derecho, no se corresponde inmediatamente con la violencia divina de Benjamin. Pues Benjamin jamás buscaría el impulso en el mito para los medios puros. Con ello esos medios puros carecerían de pureza. ¿De dónde sacan esos medios su impulso?

Podríamos considerar dos posibilidades. Una es que un medio puro, de acuerdo a su propio concepto, es carente de finalidad. En efecto, la conversación, uno de los medios puros referidos por Benjamin, puede resolver problemas sin recurrir a la violencia. Pero —además de que se trataría de un medio de lo privado —, por ello mismo, por ser puro, también es indiferente a la resolución de esos conflictos.

Otra posibilidad es que medio puro y violencia divina sean propiamente algo distinto. Recordemos que la violencia mítica para Benjamin no se reduce a ser una mera imagen, como en Sorel. Sino que está vinculada a la noción de someter al sujeto en el circuito del destino:

> La ley se nos revela amenazante, al igual que el destino, del que depende que el criminal sea atrapado. Pero el sentido más profundo de la indeterminación de la amenaza jurídica nos lo aclara el análisis de la esfera propia del destino, de la cual procede. (*Ob II/1*, p. 191/*GS II/1*, p. 188)

En Benjamin, lo mítico de la violencia que conserva y funda derecho no radica entonces ni en su irracionalidad, ni tampoco en su consistencia no-discursiva, imaginaria. Sino más bien a que esa violencia ordena la vida humana y la conduce a limites prefigurados, el destino. Lo propio del mito es su dominio sobre la vida y la muerte:

> Porque si el origen del derecho está en la violencia, y en una coronada por el destino, no es muy difícil suponer que cuando la violencia suprema, la violencia ejercida sobre la vida y la muerte, se presenta en el centro del ordenamiento jurídico, sus orígenes llegan representativamente hasta lo existente, y se manifiestan ahí terriblemente. (Ob II/1, p. 191/GS II/1, p. 188)

Introduciendo al destino, y no solamente a la imagen, como determinación más importante del orden mítico, es posible pensar la violencia destructora del derecho de otro modo. Pues como veíamos, Benjamin comparte con Sorel su apoyo a la huelga general proletaria, en tanto destructora del derecho.

La violencia no-mítica, es decir divina, tiene que tener la determinante de ser no-mítica, o mejor, ser anti-mítica. Por eso, no es accidental su determinación negativa: destruir toda violencia ordenadora a partir del mito. ¿De dónde saca su impulso? Justo de esa determinación negativa. La violencia divina sería un desarrollo especifico de un medio puro.

La violencia divina, en tanto medio puro, no requiere un fin exterior que la justifique. Pero más allá de la indiferencia del medio puro, sí busca un resultado, la destrucción de la violencia mítica. Es decir, en el fondo si tiene un fin, pero interno y negativo. Benjamin lo pone en los siguientes términos al final de su ensayo al jerarquizar lo mítico y lo divino: "Pues sobre la legitimación de los medios y sobre la justicia de los fines no decide nunca la razón, sino la violencia de destino ejercida sobre ella, y sobre ésta Dios." (*Ob II/1*, p. 199/*GS II/1*, p. 196).

La crítica de la violencia busca desanudar el lazo medios fines. La violencia mítica ya no es esencialmente un medio de un fin, sino una pura manifestación del mito, del destino. La violencia divina también es una manifestación, pero del juicio contra ese destino. El resultado es, sin embargo, que de esa manera, medio y fin parecen coincidir: "La violencia divina, insignia y sello, nunca medio de santa ejecución, se ha de calificar como imperante" (*Ob II/1*, p. 206/*GS/II.1*, p. 203). Es insignia y sello, es decir, lo puesto y lo que pone. El fin logrado, y le medio develado a posteriori para ello. Pero esta conjunción de medio y fin es sólo en tanto unidad indiferenciada. Por eso se cuida de negarla como "medio de santa ejecución". Y es imperante porque, a diferencia del dominio, el gobierno y la vigencia de una norma, no es un *deber ser*, sino que esa determinación negativa de lo mítico no tiene la estructura del mandato, sino que sólo es en cuanto se manifiesta. Impera sólo cuando ha destruido al derecho y a la violencia mítica.

Es interesante, señalar que este carácter puramente destructivo no anula la reagrupación del viejo problema. Tras el arrasamiento, no hay nada que implique el no reanudamiento de fines y medios, derecho y violencia, deber ser y ser.

Referencias bibliográficas

Benjamin, W. (1991). *Gesammelte Schriften* [*GS*]. 7 vols. R. Tiedemann y H. Schweppenhëuser (Eds.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Benjamin, W. (2007). *Obras. Libro II, vol. 1* [*Ob*]. (Trad. J. Navarro) Madrid: Abada.

Pascal, B. (2014). *Pensamientos*, según la ordenación de Louis Lafuma. (Trad. C. R. Dampierre), Madrid: Gredos (Colección Grandes Pensadores).

Sorel, G. (2005). *Reflexiones sobre la violencia*. (Trad. F. Trapero) Madrid: Alianza.