

Estado de excepción en el discurso securitario: reflexiones en torno a la violencia de Estado

State of exception at the security discourse: reflections on the State's violence

ANA J. BENGOA VALDÉS¹

Resumen

En este documento intentaremos pensar la producción del discurso securitario y sus argumentos de autolegitimación a partir de un recorrido que va desde Hobbes hasta enfoques contemporáneos enfocados en la configuración acéfala del poder. Estos últimos rebasan en parte las terminologías propias de las teorías de la soberanía, abriendo un espacio de excepción extrajurídico incorporado por la ley, en donde la violencia de Estado parece ser la instauración constante de su propia conservación. La propuesta de este artículo es hacer una lectura teórica que nos permita re-pensar de manera crítica a procesos inscritos en las técnicas de gubernamentalidad del Chile contemporáneo.

Palabras clave: Estado de derecho, poder, violencia, estado de excepción, seguridad.

Abstract

In this paper we aim to think the production of the security discourse and its arguments of self-legitimizing, from Hobbes to contemporary approaches focused on the headless configuration of power. The latter exceed partially the theories of sovereignty's terminologies, opening an extralegal exception's space incorporated by the law, in which the State's violence seems to be a permanent instauration of its own conservation. The proposal of this article is to make a theoretical reading for rethinking critically the processes and techniques of governmentality in contemporary Chile.

Keywords: State of law, power, violence, state of exception, security.

Recibido: 07.08.12. Aceptado: 21.10.12.

Introducción

El golpe de Estado de 1973 instituyó en Chile un híbrido panorama político. El golpe, la dictadura y la democracia, desde ahí, más que constituir épocas diso-

¹ Socióloga, Universidad de Concepción. Magíster en Filosofía, Mención en Pensamiento Contemporáneo, Universidad de Valparaíso. Actualmente alumna doctoranda en Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México. E.mail: abenval@gmail.com

ciadas, parecen ser una superposición espectral o una trama de temporalidades conexas implicadas de forma interna y constitutiva que satura cualquier intento de establecer distinciones tajantes a partir de fechabilidades específicas y puntuales. Esto no implica pensar la historia como un continuo temporal infinito, sino muy por el contrario, a la temporalidad misma como un espacio histórico, político, configurado a partir de los acontecimientos inscritos en ella. El golpe de Estado marca una nueva inscripción en el concepto de legalidad; redefine o radicaliza su definición formal en la que lo político –tras el paréntesis que pudo significar parte del proceso de desprivatización vivido durante la Unidad Popular– se desvincula nuevamente y de manera absoluta de cualquier aproximación a la idea de bien común quedando la excepción como parte imprescindible del orden legal contemporáneo. Esto es algo que podemos ver hoy muy claramente, cuarenta años después del Golpe, si analizamos la violencia de Estado que interactúa con las actuales formas de protesta social y política del país. En este contexto, la noción de seguridad (interior del Estado/ciudadana) junto a la localización, definición, espectacularización, caracterización y persecución de un enemigo aparentemente incuestionable pasará a ser lo que sustituya los perimidos fundamentos de las teorías políticas modernas, cambiando así la relación entre los conceptos de legitimidad y legalidad en un desplazamiento pragmático hacia la conservación del orden impuesto. En este documento intentaremos pensar la producción del discurso securitario y sus argumentos de autolegitimación a partir de un recorrido que va desde el Leviatán hobbesiano hasta la contemporánea configuración acéfala del poder que rebasa la maya conceptual de las teorías de la soberanía, abriendo un espacio de excepción extrajurídico incorporado por la ley (o la norma con fuerza de ley) en un umbral de indiferenciación en donde la violencia de Estado es la instauración constante de su conservación. Los ejemplos que al respecto podemos hacer son muchos y los podemos sacar tanto de la dictadura misma como de la denominada transición pactada o del actual gobierno de derecha. El trabajo que haremos en este artículo no obstante –por la extensión que se nos permite– será de carácter fundamentalmente teórico, esperando que el/la lector/a pueda de aquí sacar algunas herramientas conceptuales útiles para la producción de pensamiento crítico.

Sobre derecho y violencia

Para intentar pensar a la violencia de Estado y la construcción del discurso securitario, para intentar pensar el derecho y su excepción, es fundamental desprenderse de un análisis de la justicia –o de lo “justo” o “injusto” de la justicia– desde el plano de la ética, y situarse, por el contrario, en el derecho y la ley desde su terreno eminentemente político. La síntesis ético-política inscrita por ejemplo en el concepto de Derechos Humanos apela a los mínimos de “dignidad” de una especie; cuestionará

que en las cárceles no haya condiciones básicas de subsistencia sin cuestionar jamás a la cárcel misma; velará por el cumplimiento republicano de la ley sin cuestionarla a ella y a su república. La síntesis ético-política puede ser tan confusa como conservadora, subyace en ella un juego de doble filo que amerita revisión. Un primer elemento aquí es la relación entre un orden moral, político y legislativo en el marco de las nociones de instauración e imposición. Como sabemos, a pesar de que para Kant existiría una suerte de armonía posible entre ética y política, la reflexión ética, desde el mismo autor, ingresa directamente al ámbito legislativo principalmente a partir de la figura de los imperativos categóricos y del análisis político-jurídico inscrito en *La paz perpetua*. Para éste, “no puede haber (...) disputa entre la política, como aplicación de la doctrina del derecho, y la moral, que es la teoría de esa doctrina: no puede haber disputa entre la práctica y la teoría” (Kant, 2003: 133). La moral, la política y el derecho, así, permanecen en Kant íntimamente vinculados en función de la instauración de la paz, lo cual se sostiene en el presupuesto de un estado precedente de naturaleza como argumento de la constitución de un orden supranatural, esto es, un orden imperativo; moral, político y legislativo. Lo que Kant pone de manifiesto con esto es la obligatoriedad jurídica del contrato que ahora, llanamente, ya no es inmediatamente cierto en términos fácticos sino que, al igual que el derecho mismo, es una *idea* o un *concepto práctico-normativo*” (Riedel, 1977: 110). Esto implica en Kant la negativa a pensar al contrato como un mero hecho; Kant es quien pone de manifiesto la separación entre hecho y norma o, en otro término, entre proposiciones descriptivas y proposiciones normativas. Encontramos aquí el mismo presupuesto antropológico –o teológico– que argumenta y legitima la “instauración” del Leviatán hobbesiano. Para éste, la condición natural del hombre es también “una condición de guerra de todos contra todos” (Hobbes, 1998: 107), lo cual implica una puesta de mayor radicalidad en torno a la relación entre derecho, política y violencia, ya que para el autor el miedo es *el* fundamento, la condición de posibilidad de la política y, en la misma línea, del derecho. La guerra de todos contra todos es la guerra de la igualdad, por eso el eje fundamental en Hobbes no es necesariamente la guerra sino que el temor a ella, éste –y la soberanía– se enmarca en una relación de temor temporalmente indefinible. Es por ello que el eje de la soberanía en Hobbes no es la guerra –aunque sea mencionada constantemente– sino el miedo; no es exclusiva ni necesariamente la soberanía contractual de la voluntad y el acuerdo mutuo, sino la voluntad de preferir la vida a la muerte. Lo que Hobbes llama la guerra de todos contra todos es un juego de representaciones mediante el cual cada uno mide el peligro que cada uno de los demás representa para él. Es un cálculo premeditado de la guerra que busca, precisamente, anularla. Desde Hobbes, el miedo no solo está en lo que desde una hipótesis temporal sería el origen de la política, sino que ésta *es* su origen, su fundamento presente, en el sentido literal de que para el autor no habría política sin miedo. Es el miedo, por ende, y no el contrato, el cimiento fundamental del aparato

hobbesiano. El contrato –como renuncia a los derechos naturales del hombre– es por ello una de las figuras terminales de este mecanismo gubernamental en que la libertad se somete a la ley. Para el autor, es preciso hacer la distinción entre *jus y lex*: derecho y ley. “Precisa designar estos términos, porque el derecho consiste en la libertad de hacer o de omitir, mientras que la ley determina y obliga a una de esas dos cosas. Así, la ley y el derecho difieren tanto como la obligación y la libertad, que son incompatibles cuando se refieren a una misma materia” (Hobbes, 1998: 106). Argumento desde el cual, el contrato, como renuncia al derecho, como hipótesis o presupuesto de renuncia a la libertad –y a la violencia– establece *al* Derecho en cuanto ordenamiento, en cuanto conjunto o sistema de normas de regulación, como técnica de organización basada en reglas imperativas. Entre estas nociones de derecho y Derecho entonces, parece haber, más que una enorme distancia, una aporía constitutiva que se sustenta en el presupuesto de su carácter necesario.

A diferencia de la tradición aristotélica, tanto en Hobbes como en Kant se pretende derivar el derecho (y toda la mecánica gubernamental) a partir de la negación del propio derecho. A su vez, a diferencia de la escolástica aristotélica, en dichas tramas teóricas los individuos son anteriores al Leviatán; como dice Carl Schmitt en su lectura de Hobbes, “es altamente curioso que Hobbes, para caracterizar ese estado de paz obtenido por la policía (...), el hombre es para el hombre un dios (...) mientras que en el estado de naturaleza el hombre es para el hombre un lobo (...). El terror del estado de naturaleza empuja a los individuos, llenos de miedo, a juntarse; su angustia llega al extremo; fulge de pronto la chispa de luz de la ratio y ante nosotros surge súbitamente el nuevo dios” (Schmitt, 2002: 29-30). El derecho desde ahí se plantea como la negación del mismo derecho al cual apelaba la tradición escolástica sostenida en la naturaleza; la naturaleza parece ser siempre un fundamento de legitimación, sin embargo es el uso a partir de su afirmación o negación lo que produce el quiebre en las perspectivas políticas (que buscan precisamente la anulación de lo político). Desde éstas, la superación del supuesto estado de naturaleza abre paso al individuo propietario que se relaciona en comunidad a través del contrato de apropiación y enajenación. La ley ahí tomará un rol fundamental, lo cual implica pensar un contexto de leyes e instituciones en el que no es el actuar de los ciudadanos lo que supera al cuerpo político, sino que el cuerpo político supera todas las posibilidades del actuar de los ciudadanos, esta vez, subsumidos en la sintética figura del rebaño en el que el *bien* ingresa como representación de lo estable. El Estado en Hobbes emerge entonces como el mecanismo técnico para la conservación y administración del ordenamiento impuesto y, en esta misma línea, la perspectiva hobbesiana se desprende de la búsqueda que para Aristóteles era el fundamento de la política, esto es, la búsqueda de lo bueno y lo justo del actuar de los ciudadanos (Aristóteles, 2008), sobre lo cual pasa a imponerse una racionalidad técnico-administrativa que buscará en la noción de seguridad su legitimación. “La neutralidad es aquí simple función de una racionalización técnica en la esfera

política-administrativa. Desde el ángulo de la neutralidad concebida técnicamente importa de manera decisiva que las leyes del Estado sean independientes de toda verdad y rectitud substancial de orden religioso o jurídico y que su vigencia, como normas imperativas, se derive exclusivamente de la precisión positiva de la decisión estatal” (Schmitt, 2002: 43)². Para Schmitt el Leviatán como “magnus homo”, como la persona soberana del Estado a imagen y semejanza de Dios, ha sido destruido en el siglo XVIII desde dentro. La distinción entre lo interno y lo externo fue para el autor la enfermedad que llevó a la muerte al “Dios mortal”, sin embargo su obra, el Estado, sobrevivió como poder ejecutivo, como ejército y policías organizados, con su aparato de administración y justicia, y su burocracia especializada, útil para el trabajo, la producción y reproducción técnica; desde ahí que esto significa la transformación de la legitimidad en legalidad, del derecho divino, natural o preestatal en ley positiva y estatal. La soberanía del Estado hobbesiano, entonces, resulta menester entenderla en su anacronía y en su despersonalización o decapitamiento progresivo; pero a su vez, en el inmenso anclaje que significa su legado.

El Estado y el sujeto

En esta misma línea es importante el replanteamiento de la noción de sujeto: su temporalidad. Los sujetos preconstituidos propios de buena parte de las ontologías políticas modernas –si es que podemos darles ese nombre–, se fundamentan en una temporalidad de las que son producto, lo cual asume, a su vez, serios compromisos en torno a la legitimación de los aparatos de cohesión y dominación. Intentaremos en estas páginas invertir ese esquema refiriéndonos con el término de sujeto de derecho, más que a un sujeto –kantiano– que precede a la ley, a su efecto subyugante. Es preciso concebir a este “antes mítico”, a esta figura espectral de las teorías políticas en cuestión, como condición que le es constituyente, como un “antes” sin pasado, un “antes” actual, presente, un a priori histórico, un sujeto tallado por la sujeción a ella a partir de lo que Hobbes denominará la renuncia –siempre hipotética– que sustenta la relación soberano/súbdito, lo cual significa en otras palabras entender que la exterioridad de la guerra no es la paz: de ahí que para Weber el Estado es el dominio de los hombres sobre los hombres basado en los *medios* de la violencia legitimada por el derecho (Weber, 1997), y la ley, en esta misma línea, se reduce a la probabilidad de imponer obediencia a ese *nosotros* que se deriva del aparato estatal; veremos más adelante cómo parece necesario una otredad a donde se dirija la violencia que recuerde a esa comunidad subyugada su fundamento espectral, su origen presente. Ahora bien, aquí nos encontramos con el problema conceptual

² No es de menor importancia mencionar que autores como Hobbes y Schmitt fueron los inspiradores de Jaime Guzmán para la definición jurídica del autoritarismo inscrito en la Constitución de 1980, aún vigente.

que circunda el término “violencia”, esto es, su comprensión instrumental o, en su defecto, su comprensión en cuanto fundamento constitutivo del orden vigente.

Hannah Arendt hace una crítica tanto a la relación representante-representado como a la noción de identidad de la puesta (schmittiana) fundamentada en la relación “amigo/enemigo”, esto es, una crítica a la idea de mediación de la voluntad, y a la configuración negativa de un nosotros basada en el presupuesto de un enemigo común en donde se articula la supuesta voluntad nacional. Desde Rousseau, por ejemplo, “la institución representativa trasciende en todo caso la voluntad de los sujetos representados. La voluntad –la decisión– de los sujetos está subordinada a la trascendencia de aquella relación” (Esposito, 2006: 118). No puede decidir libremente porque ella introduce una mediación absoluta que, en última instancia, bloquea la acción política traduciéndola en técnica administrativa. Así mismo, el nexo entre voluntad y unidad no es lo único que golpea a Arendt sino también el lugar específico en que él se constituye. La supuesta voluntad depende según esto estrechamente de la presencia real o imaginaria del enemigo. Es éste, su absoluta diferencia, lo que unifica la voluntad espectacularizada de los regímenes de dominación contemporáneos. Exclusión respecto del enemigo externo; pero también del enemigo interno a la voluntad general de un nosotros presupuesto. Es la voluntad y, por ende, las nociones de sujeto y soberanía lo que desde aquí podemos poner en entredicho planteando quizás a dichos términos como subproductos de una mecánica técnico-administrativa mayor.

De esta flexión metapolítica de la ley como presupuesto de la política –lo que la precede y circunscribe su espacio de operatividad– derivan dos consecuencias. Ante todo la de su necesidad: la política no podría existir, o por lo menos durar, fuera de su ordenamiento legislativo. Pero después, al mismo tiempo, para Arendt existe una cualidad rigurosamente *negativa* de esas supuestas necesidades, es decir, la rígida exclusión de la ley respecto del mundo de la acción (política), tal como es confirmado por su pertenencia al ámbito de la “poiesis”, y no al de la “práctica” (Esposito, 2006: 145). Para Arendt el cambio es siempre el resultado de una acción extralegal. “El derecho a tener derechos” de la perspectiva arendtiana inscribe la doble existencia del término “derecho/s”, su oposición, similar a la de la distinción que Hobbes observó entre *jus* y *lex*, pero no en cuanto derechos naturales sino que, por el contrario, por su pertenencia a la esfera de la igualdad como condición social (o política) antes que natural.

Desde Walter Benjamin hay una radicalización de las contradicciones planteadas por Arendt, pero esta vez sin pensar a la violencia en su carácter exclusivamente instrumental, intentando –en sus palabras– “mirar a la violencia de frente”. De hecho, la violencia no puede ser “eliminada” a través de la mediación histórica, porque para el autor la mediación histórica es ella misma violencia. El parágrafo VIII del texto denominado *Sobre el concepto de historia* es tan nebuloso como claro en esto:

La tradición de los oprimidos nos enseña que el “estado de excepción” en que vivimos es la regla. Tenemos que llegar a un concepto de historia que le corresponda. Entonces estará ante nuestros ojos, como tarea nuestra, la producción del verdadero estado de excepción; y con ello mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo. La chance de éste consiste, y no en última instancia, en que sus adversarios lo enfrentan en nombre del progreso como norma histórica. El asombro porque las cosas que vivimos sean “todavía” posibles en el siglo XX no es ningún [asombro] filosófico. No está al inicio de un conocimiento, como no fuese de que la representación de la historia de la cual proviene ya no puede sostenerse (Benjamin, 2009: 53)..

Bajo estas coordenadas, parece ser oportuna una forma de replanteamiento de la relación entre derecho y violencia, lo cual es posible ampliando el alcance del término violencia más allá de su definición estrictamente instrumental o, en su defecto, analizando las formas que asume esta instrumentalidad en términos simbólicos, esto es, tomando en cuenta los alcances de la noción de origen. Para Benjamin, “será necesario, en cambio, tomar en consideración la (...) posibilidad de que el interés del derecho por monopolizar la violencia respecto a la persona aislada no tenga como explicación la intención de salvaguardar fines jurídicos, sino más bien la de salvaguardar al derecho mismo. Y que la violencia, cuando no se halla en posesión del derecho a la sazón existente, represente para éste una amenaza, no a causa de los fines que la violencia persigue, sino por su simple existencia fuera del derecho” (Benjamin, 1995: 32). Recordemos entonces, desde esta misma línea, que la palabra “paz”, en el sentido en que está relacionada con el término “guerra”, indica justamente esta sanción necesaria a priori –independiente de todas las otras relaciones jurídicas– de toda victoria. Esta sanción consiste precisamente en que las nuevas relaciones sean reconocidas como nuevo “derecho”, independientemente del hecho de que de facto necesitan más o menos ciertas garantías de subsistencia. “Y si es lícito extraer de la violencia bélica, como violencia originaria y prototípica, conclusiones aplicables a toda violencia con fines naturales, existe por lo tanto implícito en toda violencia un carácter de creación jurídica (...). Ello explica la mencionada tendencia del derecho moderno a vedar toda violencia, incluso aquella dirigida hacia fines naturales, por lo menos a la persona aislada como sujeto jurídico” (Benjamin, 1995: 38). Para Benjamin existirían en términos analíticos dos funciones de la violencia; la violencia que funda, que crea e instituye y la violencia que conserva, confirma, mantiene, asegura la permanencia y aplicación del derecho (Benjamin, 1995: 40). La función de la violencia desde la perspectiva benjaminiana es doble, sin embargo, esta doble función no se puede disociar. Para el autor, a diferencia de Arendt, violencia y poder se encuentran profundamente vinculados. Por un lado tenemos a la violencia como fundación, creación de derecho, pero, teniendo presente esto, “creación de derecho es creación de poder, y en tal medida, un acto de inmediata manifestación de violencia. Justicia es el principio de toda

finalidad divina, poder, el principio de todo derecho mítico” (Benjamin, 1995: 65). En este sentido, y hablando desde Benjamin, plantear la pregunta de si la violencia puede ser un medio con vistas a fines (justos o injustos, fines justos y medios justificados) equivale, en cierta medida, a prohibirse juzgar a la violencia misma.

Violencia: mítica y divina

Sin embargo, el autor, haciendo una crítica tanto a la función instauradora como a la conservadora, toma la distinción entre lo mítico y lo divino que, en alguna medida, complica el panorama pues introduce nuevamente el tema de “lo justo”. Tomaremos brevemente esta distinción para luego centrarnos en el carácter mítico que es de interés de esta investigación. Como dijimos, para el autor, creación de derecho es creación de poder, y en tal medida un acto de inmediata manifestación de violencia. Justicia es el principio de toda finalidad divina, poder, el principio de todo derecho mítico (Benjamin, 2009). La violencia divina es para Benjamin la antítesis de la violencia mítica. “Si la violencia mítica funda el derecho, la divina lo destruye; si aquélla establece límites y confines, ésta destruye sin límites, si la violencia mítica culpa y castiga, la divina exculpa; si aquélla es tonante, ésta es fulmínea; si aquélla es sangrienta, ésta es letal sin derramar sangre” (Benjamin, 2009: 16-17). Por lo tanto, para el autor, las manifestaciones de la violencia divina no se definen por el hecho de que Dios mismo las ejerza directamente en los actos milagrosos, sino por el carácter no sanguinario, fulminante, purificador de la ejecución y, en fin, por la ausencia de toda creación de derecho, de violencia, de poder instituido e instituyente. Aquí se traza una de las diferencias significativas con respecto a la perspectiva arendtiana ya que, en su nebulosa propuesta, no queda claro el dónde de lo divino, como así tampoco su noción de pureza en tanto externalidad de la racionalidad instrumental. Esto se vincula posiblemente a la idea de un “verdadero estado de excepción” planteado en el parágrafo VIII de *Sobre el concepto de historia*, lo cual puede estar próximo, siguiendo esta lectura, a la noción de *huelga general revolucionaria* esbozada por Sorel o, en otros términos, a formas de *violencia pura*, destructiva; a un instante de suspensión que produce pensamiento como estado de excepción o “despertar” que ni funda ni conserva regímenes de representación. No es intención de esta investigación elaborar una crítica exhaustiva a las terminologías y distinciones benjaminianas, es necesario entenderlas desde el carácter eminentemente emancipatorio de la reflexión crítica del autor que en su heterogeneidad destaca la apertura de vértices y ventanas que lo diferencian profundamente del resto del colectivo de la Escuela de Frankfurt. Bastará con decir que ésta es una investigación que se dirige al poder en otros términos y que, por lo mismo, hemos optado por omitir el singular mesianismo de Benjamin para centrarnos en lo que antes denominamos violencia mítica en tanto imposición y conservación de dere-

cho, un derecho, claro está, que se mantiene en la acepción negativa y coercitiva abierta por el trabajo de Tomás Hobbes.

Para entender a qué se refiere Benjamin con el término “mítico” es necesario detenernos un poco en el concepto de autoridad. Recordemos que desde Arendt la autoridad sólo puede ser ejercida por una instancia de gobierno vertical, separada de los gobernados por una articulación jerárquica, en la medida en que la autoridad tiene su *origen en otro lugar*. Aquí es donde ley y autoridad asumen una conexión imperativa. De hecho, tanto para Montaigne como para Pascal las leyes mantienen su crédito no porque sean justas sino porque son leyes. Eso es lo que entenderán como el fundamento místico de su autoridad, a eso es a lo que se referirán diciendo que ésta “no tiene otro fundamento” (Derrida, 2008: 29). Siguiendo esta cita de Montaigne, Derrida dirá en *Fuerza de ley* que “dado que en definitiva el origen de la autoridad, la fundación o el fundamento, la posición de la ley, sólo pueden, por definición, apoyarse en ellos mismos, éstos constituyen en sí mismos una violencia sin fundamento” (Derrida, 2008: 34). El monopolio de la violencia no tiende a proteger tales o cuales fines justos y legales sino a proteger al derecho mismo. Desde Derrida esto nos permite pensar una cierta homogeneidad entre derecho y violencia, esto es, pensar a la violencia como algo que no es exterior al orden del derecho. Esto es pensar a “la violencia como el ejercicio del derecho y el derecho como el ejercicio de la violencia” (Derrida, 2008: 88), por lo cual resulta incluso cuestionable la oposición benjaminiana entre violencia fundadora y violencia conservadora ya que ambas se encuentran imbricadas en su propia aporía. El derecho no es nunca algo sustraído de las relaciones de fuerza, tampoco es lo que protege a la sociedad política de la invasión de la fuerza, el derecho es, más bien, una conquista de la fuerza en la que la violencia se debe entender más allá de su uso restringido. Derrida invitará de esta manera a deconstruir las oposiciones benjaminianas planteando que la violencia misma de la fundación o de la *posición del derecho* debe implicar la violencia de la conservación no pudiendo romper ni disociarse nunca de ella pues forma parte de la estructura de la violencia fundadora el que apele a la repetición de sí y funde lo que debe ser conservado, conservable, prometido a la herencia y la tradición, a la partición. “No hay, pues, oposición rigurosa entre la fundación y la conservación, tan solo lo que yo llamaría una *contaminación diferencial* entre las dos, con todas las paradojas que eso puede inducir” (Derrida, 2008: 97-98). Esto es una contradicción *interna* al derecho, o más bien, la experiencia de la aporía ligada al carácter mítico de la ley. La *experiencia* de la aporía de la ley sería, desde esta perspectiva, la experiencia de aquello de lo que no se puede tener experiencia, pero, a su vez, la experiencia de la cual pende toda aproximación a la “justicia”; la experiencia de la aporía a la que todo sujeto está por anticipado cogido. Por lo anterior, para el autor “una crítica moral a la violencia es tan injustificada como impotente. (...) Aquellos ataques contra la violencia carecen de pertinencia y de eficacia porque siguen siendo extraños a la esencia jurídica de la violencia, al “orden del derecho”.

Una crítica debe habérselas con el cuerpo del derecho mismo, con su cabeza y sus miembros, con las leyes y los usos particulares que el derecho toma bajo la protección de su poder (Derrida, 2008: 103). Esta experiencia aporética, la experiencia de aquello de lo que no se puede tener experiencia, es, si lo pensamos en términos kafkianos, la experiencia del campesino provinciano que fallece sentado frente al centinela que resguarda la ley, quien, no pudiendo permitirle la entrada, admite, finalmente, que aquella entrada estaba sólo reservada para dicho campesino, para quien esperaba el permiso del guardia para acceder a ella (Kafka, 2005: 170-190). Esta aparente contradicción planteada por Kafka en *El proceso* está en las bases del derecho, en sus múltiples vértices, en el (los) centinela (s) de la ley, en cada uno de ellos, incluido por cierto el sacerdote o capellán de la cárcel que narra a Kafka la historia del campesino ante la ley que es, a su vez, la propia historia del proceso de Kafka.

Violencia, soberanía y gubernamentalidad

El poder de la violencia mítica que “procede de un origen más alto” o lejano debemos entenderlo hoy en el marco acéfalo inscrito en el entramado burocrático (y tecnocrático) de la pesadilla kafkiana. Hablamos de formaciones heterogéneas y complementarias de poder en donde parece haber una mezcla confusa entre las nociones de soberanía y administración. La ley permanece ahí, pero no elevada al estatus de fundamento del aparato estatal sino como táctica de gobierno, es ahí donde se inscribe la mutación entre las nociones de ley y norma. Si pensamos este desplazamiento desde la distinción que hace Foucault en *Seguridad, territorio, población* entre soberanía y gubernamentalidad, esta última más que en tanto fundamento opera en la contingencia mediante instituciones especializadas, oficinas, burocracias, administraciones de poblaciones e individuos (Foucault, 2006), pero desde ahí, la ley del proceso kafkiano parece hibridarse con una reinscripción de la soberanía a partir de la norma con fuerza de ley, con la suspensión de la ley, la excepción como regla dentro del discurso de la seguridad. Parece ser un poder soberano (en cuanto excepción y no necesariamente en tanto legitimación de una sociedad civil “soberana”) que emerge de los aparatos o espacios de la gubernamentalidad administrativa de poblaciones segmentadas y clasificadas por la semántica de la seguridad. Lo que cuestiona Foucault es la noción de soberanía en cuanto bien común, en cuanto legitimación de un Estado por una nación soberana, ya que la noción de soberanía tiene un funcionamiento circular que busca la afirmación autorreferencial de su propio poder. Desde ahí que para Judith Butler la versión contemporánea de la soberanía se relaciona con el ejercicio efectivo de su propio poder, con la afirmación de sí misma como poder soberano o totalitario. Si entendiésemos a la soberanía en tanto legitimación de un Estado (de derecho) con la garantía para

representar el poder estatal, podemos entender que Foucault plantee que éste perdió su vitalidad, credibilidad o monopolio, surgiendo la gubernamentalidad como modo de administración vinculada al mantenimiento y control de poblaciones e individuos segmentados. Es por ello que resulta menester concebir estos procesos en una dinámica político-económica dentro de la cual la noción de soberanía se desprende absolutamente de la figura individual del soberano para pasar a ser el espacio que legitima la excepción a su propio fundamento fundante, esto es, la suspensión de la propia ley defendida por la soberanía, por ejemplo, la suspensión de las garantías que el supuesto estado de derecho argumenta resguardar. La soberanía así configura un espacio vacío estratégico que en su anacronía se mantiene por su carácter instrumental. Si pensamos este desplazamiento y reinscripción contemporánea, es importante destacar que tanto soberanía como gubernamentalidad parecen ser irreductibles a la ley, en esta línea Butler dirá que “concebidos de este modo, la mayoría de los procedimientos de gubernamentalidad³ son extrajurídicos sin ser ilegales. Cuando la ley se vuelve una táctica de gubernamentalidad, deja de funcionar como fuente de legitimación: *la gubernamentalidad vuelve posible una concepción del poder irreductible a la ley.* (...) Se vuelve así el campo en que la soberanía renaciente puede levantar su anacrónica cabeza, pues la soberanía tampoco esta basada en la ley” (Butler, 2006: 126, cursivas en texto original).

Reflexiones finales

Intentar pensar a la soberanía desde el campo de la gubernamentalidad, esto es, desde el espacio de administración de las poblaciones segmentadas, nos permite concebirla más que desde la legitimación de la ley, en cuanto legitimación de lo extrajurídico. Nos permite también ingresar en el discurso de la seguridad “interior del Estado” y la seguridad “ciudadana” (en donde se inscriben las categorías de “terrorismo” y “delincuencia”) como términos que, si bien no son “ilegales” ya que están fundados en el marco del derecho y la ley, sí se inscriben en una constelación de operaciones extrajurídicas determinantes que muestran el vacío del que se sustenta el discurso de la seguridad de una identidad cuantitativamente delimitada por un otro cualitativamente definido, localizado, identificado, perseguido y secuestrado en los actualmente legitimados campos de concentración que llamamos cárceles. Nos permite mirar de frente a la ley 18.314, ley antiterrorista creada en 1984 durante la dictadura de Pinochet, que hoy legitima la continuidad de la existencia de presos/as políticos en Chile, la criminalización de la protesta social y el desacuerdo

³ “Gobernabilidad” en el texto de Judith Butler (en la traducción de Fermín Rodríguez). A pesar de ello, lo hemos cambiado para continuar con la traducción del texto de Foucault al cual hace referencia Butler en la versión de Horacio Pons, de la 1ª edición del Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006.

político. El arsenal institucional para el ejercicio de la violencia de Estado, violencia que funda y violencia que conserva regímenes de dominación, es inagotable. En la actualidad (2012) se encuentra en tramitación parlamentaria la ya aprobada por la cámara de diputados “Ley de resguardo del orden público” (proyecto de ley emitido por el Boletín 7975/25) ingresada con urgencia por el Ministerio del Interior en represalia a las movilizaciones sociales del año 2011. Desde ahí, la relevancia en el intento por re-pensar los supuestos que cimientan a toda esta maquinaria biopolítica que organiza nuestro habitar, criminalizando el desacuerdo y la protesta social, haciendo de los términos “dictadura” y “democracia” categorías cuestionables en el marco de un análisis crítico de la actualidad.

Referencias bibliográficas

- Arendt, H. (2008). *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Arendt, H. (2004). *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza Editorial.
- Aristóteles. (2008). *Ética a Nicómaco*. Buenos Aires: Editorial Gradifco.
- Benjamin, W. (2009). *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Santiago: Universidad ARCIS y Lom Ediciones.
- Benjamin, W. (1995). *Para una crítica de la violencia*. Buenos Aires: Editorial Leviatán.
- Butler, J. (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Derrida, J. (2008). *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Esposito, R. (2006). *Categorías de lo impolítico*. Buenos Aires: Editorial Katz.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio y población*. Buenos Aires: Editorial Fondo de Cultura Económica.
- Hobbes, T. (1998). *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Distrito Federal: Editorial Fondo de Cultura Económica.
- Kafka, F. (2005). *El proceso*. Buenos Aires: Centro Editor de Cultura.
- Kant, I. (2003) *La paz perpetua*. Madrid: Editorial Espasa.
- Riedel, M. (1977). *Metafísica y metapolítica I. Estudios sobre Aristóteles y el lenguaje político de la filosofía moderna*. Buenos Aires: Editorial Alfa.
- Schmitt, C. (2002). *El Leviathan en la teoría del Estado de Tomás Hobbes*. Buenos Aires: Editorial Struhart & Cía.
- Weber, M. (1997). *Economía y sociedad*. Santafé de Bogotá: Editorial Fondo de Cultura Económica.