

Walter Benjamin y la crítica de la violencia

Constelaciones actuales
e inactuales



**Lucila Svampa,
Daniela Losiggio,
Natalia Taccetta
y Francisco Naishtat**
(compiladores)



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES

**IIGG GINO
GERMANI**
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES



Agencia I+D+i

**WALTER BENJAMIN
Y LA CRÍTICA DE LA
VIOLENCIA**

CONSTELACIONES ACTUALES E INACTUALES

Walter Benjamin y la crítica de la violencia : constelaciones actuales e inactuales /

Lucila Svampa ... [et al.] ; compilación de Lucila Svampa ... [et al.]. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Universidad de Buenos Aires. Instituto de Investigaciones Gino Germani - UBA, 2023.

Libro digital, PDF - (IIGG-Agencia I+d+i)

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-950-29-1997-3

1. Historia. 2. Violencia. 3. Filosofía de la Historia. I. Svampa, Lucila, comp. CDD 303.6

Esta publicación y el workshop que ha dado origen a la misma contaron con los siguientes financiamientos:

Actualidad del pasado. Búsquedas y obstáculos a través de las perspectivas de Walter Benjamin y Reinhart Koselleck. Proyecto de Investigación Científica y Tecnológica, tipo D (Código PICT-2017-1656), FONCyT. Investigadoras responsables: Lucila Svampa y Daniela Losiggio (2018-2021).

Subsidio otorgado por la Agencia Nacional de Promoción de la Investigación, el Desarrollo Tecnológico y la Innovación (Agencia I+D+i) RC-TW-2020-00062 (2021).

Esta publicación ha sido sometida al proceso de referato bajo el método de doble ciego.

WALTER BENJAMIN Y LA CRÍTICA DE LA VIOLENCIA

CONSTELACIONES ACTUALES E INACTUALES

Lucila Svampa | Daniela Losiggio
Natalia Taccetta | Francisco Naishtat
[compiladores]

Elías Palti
Lucila Svampa
Francisco Naishtat
Carlos Pérez López
Sergio Villalobos-Ruminott
Pablo Oyarzun
Natalia Taccetta
Daniela Losiggio
Elizabeth Collingwood-Selby
María Victoria Dahbar



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
IIGG | **GINO**
GERMANI
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES



Agencia I+D+i



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
IIGG | **GINO**
GERMANI
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Director del Instituto

Dr. Martín Unzué

Comité Académico 2021-2023

Claustro de Investigadores

TITULARES

Dr. Pablo Dalle

Dra. Ana Clara Camarotti

Dra. María Carla Rodríguez

Dr. Jorge Daniel Castro Rubel

SUPLENTES

Dra. María Gabriela D'Odorico

Dr. Ricardo Jesús Laleff Ilieff

Dra. Analía Inés Meo

Dr. Marcelo Raffin

Claustro de Auxiliares

TITULARES

Mg. Rosana Abrutzky

SUPLENTES

Mg. Vanina Inés Simone

Claustro de Becarios

TITULARES

Dr. Martín Hernán Di Marco

Lic. María Victoria Imperatore

Lic. Agustina Trajtemberg

SUPLENTES

Lic. Sebastián Lemos

Lic. Mirna Lucaccini

Lic. Luca Zaidan

Instituto de Investigaciones Gino Germani

Universidad de Buenos Aires

Pte. J. E. Uriburu 950, 6to

(C1114AAD) Ciudad Autónoma de Buenos Aires

<http://www.iigg.sociales.uba.ar>



Agencia I+D+i

Agencia Nacional de Promoción de la Investigación, el Desarrollo Tecnológico y la Innovación

Presidente del Directorio

Lic. Fernando Peirano

ÍNDICE

Prólogo <i>Lucila Svampa, Daniela Losiggio, Natalia Taccetta, Francisco Naishtat</i>	11
La “violencia revolucionaria” como problema histórico-conceptual. El sujeto inasible <i>Elías Palti</i>	21
Interrogaciones sobre violencia e historia en Walter Benjamin <i>Lucila Svampa</i>	35
Benjamin-Wittgenstein-Weber: tres textos de 1921 en intersección. Zur Kritik der Gewalt, Tractatus logico- philosophicus, Politik als Beruf <i>Francisco Naishtat</i>	47
Sacrificio, venganza e impureza. (In)comprensiones de la violencia como fin de la violencia en Walter Benjamin y René Girard <i>Carlos Pérez López</i>	61
Walter Benjamin: Deconstrucción de la política <i>Sergio Villalobos-Ruminott</i>	79
Espectralidad, amenaza y poder <i>Pablo Oyarzún R.</i>	91
Entre violencia divina y revuelta. Afectos para la emancipación <i>Natalia Taccetta y Daniela Losiggio</i>	107

Una salida especial. Walter Benjamin y la crítica de la violencia <i>Elizabeth Collingwood-Selby</i>	121
Los contornos de una obsesión. La crítica de la violencia en la singularidad de un trayecto <i>María Victoria Dahbar</i>	135
Entrevista a Judith Butler <i>Daniela Losiggio, Francisco Naishtat, Natalia Taccetta y Lucila Svampa</i>	147

**WALTER BENJAMIN
Y LA CRÍTICA DE LA
VIOLENCIA**

CONSTELACIONES ACTUALES E INACTUALES

PRÓLOGO

El volumen colectivo que aquí presentamos compila y sistematiza una serie de reflexiones que tuvieron lugar en el marco del Workshop “Walter Benjamin y *Para una crítica de la violencia*. Cien años después. Constelaciones actuales e inactuales”, que tuvo lugar los días 23 y 24 de septiembre de 2021 en el Instituto de Investigaciones Gino Germani, de la Universidad de Buenos Aires. El objetivo de esa reunión fue el de examinar las potencialidades de actualización del texto de Walter Benjamin *Para una crítica de la violencia* y el modo en que, a cien años de su publicación, ilumina la producción teórica en diversos ámbitos, en un horizonte convulsionado y problemático como el actual. El capitalismo neoliberal supone, naturalmente, un escenario diferente al que Benjamin interroga, pero en el que no se desconocen ni las formas contemporáneas del autoritarismo ni las gestas emancipatorias. Releer *Para una crítica de la violencia* hoy, por lo tanto, supone también su refiguración, a partir de prácticas, interrogantes y campos disciplinares no contemporáneos al texto.

El texto *Para una crítica de la violencia* sugería una forma de pensar el espacio de relaciones entre el derecho, la justicia y la política secularizadas que se inscribe en disidencia con los modelos heredados de la tradición filosófica occidental moderna. Por una parte, rompe radicalmente con la idea ilustrada y teleológica, heredada de la tradición agustiniana, que haría de la historia del derecho una realización

asintótica de la justicia, es decir, que haría de la ciudad terrenal una aproximación progresiva de la ciudad divina. El texto deja claro que el derecho es siempre un sistema encaramado con los poderes fácticos y por ende embebido en el aparato burocrático estatal, sometido en consecuencia a un juego ciego de fuerzas que Benjamin comprende como monopolio estatal de la violencia y del poder desde la polaridad de lo mítico y el tiempo vaciado. En relación con esta polaridad, la justicia aparece en Benjamin desde un afuera abismal y desafiante, que expresa, a través de la figura de la violencia pura (*reine Gewalt*), lo inmemorial y lo divino, en contradicción con lo mítico, lo instrumental y lo representable (*mythische Gewalt*).

Por otra parte, esta polarización entre la justicia y el derecho no se supera ni se resuelve nunca en el espacio de la política ni de la historia secularizadas, sino que permanece como un campo abierto e insuperable de conflictividad. No cabe en Benjamin ninguna promesa teocrática de realización secular del reino de Dios. Esto se expresa en el texto de Benjamin a través de una original articulación entre violencia constituyente y violencia constituida del derecho (*rechtsetzende Gewalt* y *rechtserhaltende Gewalt*) que rompe con la visión romántica y revolucionaria del poder constituyente, encuadrándose más bien en la figura de la burocratización de los poderes revolucionarios.

Hasta aquí queda clara la ruptura del texto tanto con el idealismo trascendental kantiano como con el idealismo absoluto hegeliano, en cuanto modelos de una temporalidad histórica del derecho acumulativa y progresiva. Sin embargo, la comprensión que se desprende del texto benjaminiano no es tampoco la de una identificación de la historia secular del derecho y de la violencia con una temporalidad meramente vacía y mítica. En efecto, si como señala Benjamin hacia el final de su texto, “la crítica de la violencia es la filosofía de *su* historia”, es decir, no la filosofía de la historia sino la filosofía de la historia de la violencia, esta última no es exactamente la de una temporalidad mecánica y vacía, semejante a la del mito, sino que se despliega como una historia natural, que como la temporalidad del barroco, aun expresando los lamentos y sufrimientos de los oprimidos y los olvidados de la moderna secularización, admite, en cuanto temporalidad no vacía, su momento mesiánico de ruptura y plenitud, el cual, proyectado en el presente, aparece tanto como huelga proletaria y como crítica y despertar de la política.

La originalidad conceptual del texto centenario para el siglo XX radica, no en su tema –puesto que fue visitado por grandes pensadores, como Max Weber, Hannah Arendt y George Sorel–, sino en una propuesta que es radicalmente inactual con su propio tiempo pero también con el nuestro. Benjamin ofrece una suerte de tipología que

–a la inversa del ejercicio teórico que proponen muchos autores– no capta una realidad extralingüística ya existente, es decir –y siguiendo en vocabulario koselleckiano–, de la *Begriffsgeschichte* que carece de respaldo social¹. Y en eso reside, entre otras cosas, la complejidad de la lectura de este texto, que nos pone cara a cara con conceptos cuya inexistente facticidad nos desafía acaso a representarnos modos de vida colectiva sin derecho o sin Estado Nación. La violencia divina (*göttliche Gewalt*) y los medios puros (*reine Mittel*) son exigentes teórica y políticamente porque justamente no se vislumbran como asequibles en nuestro horizonte de expectativas (*Erwartungshorizont*) (Koselleck, 1993). Además, ese déficit en el plano contingente no se plantea como algo pasajero, es decir, como resoluble en el corto, mediano o largo plazo, en tanto no se postula en el marco o conclusión de una historia teleológicamente orientada. Tampoco como algo que ya haya tenido lugar en algún momento en la historia y se pueda, de algún modo, recuperar. El texto es, en este sentido, absolutamente provocador.

Dimensionar la actualidad del ensayo de 1921 cien años después implica pensar también su posible instrumentalización, esto es, el modo en que conceptual, filosófica y figurativamente ilumina ciertos derroteros del presente. Como es evidente, este movimiento implica desplazamientos y concesiones, pero sobre todo, asumir que nuestra contemporaneidad, cuyo contexto arroja desafíos impensados para Benjamin, presenta desafíos para los que *Para una crítica de la violencia* tiene aún mucho que ofrecer. Los modos en que hoy se tensionan violencia y derecho exigen repensar la forma en que la idea de violencia se despliega en sus epifenómenos principales; aquellos ya pensados como nodales por Hannah Arendt en *Sobre la violencia* a principios de los años setenta, como autoridad, fuerza, poder, potencia y dominio. En ese transitado texto decía Arendt: “aparece la violencia como último recurso para mantener intacta la estructura del poder frente a los retos individuales [...] parece como si la violencia fuese prerequisite del poder y el poder nada más que una fachada” (2015: 64). Poner en funcionamiento aristas de aquella racionalidad benjaminiana en torno a la violencia contemporánea conlleva reubicar estas dicotomías en contextos nuevos para abordarlos en toda su especificidad, pero también asumir el riesgo de las torsiones que esos desplazamientos y condensaciones hacen necesarias.

El volumen reúne contribuciones que se abocan a intersecciones posibles del texto centenario con otros grandes problemas conceptuales del siglo XX, que lo ponen al servicio de interpretaciones de pro-

1 Sobre los presupuestos principales de la *Begriffsgeschichte*, ver Koselleck (2009).

blemas contemporáneos al tiempo que muestran sus derivas posibles exigidas por los temas de actualidad.

La naturaleza conflictiva de la relación entre política y violencia es puesta bajo la lupa histórica por Elías Palti. La excepcionalidad que define el deber ser de la violencia no hace más que envolverla en una incomodidad y una variedad de dilemas que involucran también la constitución del sujeto político. El autor evoca el carácter aporético de la violencia revolucionaria, en particular, a través de Arendt y algunos conceptos centrales de su obra, como son la acción y el poder, para recordar cómo fue abordado por la izquierda en relación con la historia y la agencialidad. Palti se apoya en el famoso comentario de Jacques Derrida sobre *Zur Kritik der Gewalt* para mostrar un contraste con la posición arendtiana, por señalar una relación intrínseca entre violencia fundadora y violencia mantenedora del derecho. A través de este recorrido, este capítulo nos muestra que el gran interrogante gira en torno a la renuncia a la visión evolucionista de la historia, que encierra acaso la aporía más fundamental para la violencia revolucionaria: “sin la Historia, la idea de Sujeto se revela insostenible”.

El capítulo de Lucila Svampa explora los vínculos entre violencia, historia y política, deteniéndose en las últimas líneas del texto centenario que indican que “la crítica de la violencia es la filosofía de su historia” (Benjamin, 2017: 39). Recuperando algunos conceptos claves que ostentan cierta oscuridad, como el de la violencia divina, la autora busca trazar conexiones con el interés benjaminiano por la política de los años veinte y sus escritos posteriores sobre la historia. Así, descubre en la discontinuidad un punto de enorme importancia para pensar la interrupción provocada por una violencia letal e incruenta, que no quiere instaurar derecho ni mantenerlo. La dinámica dual entre medios y fines será superada por la inauguración de una etapa sustancialmente distinta a las precedentes, en lo referido a la relación entre derecho, violencia y justicia. La suspensión del reinado del derecho coincide con el componente disruptivo de la historia, que no sigue el camino marcado por una linealidad progresiva, sino que más bien opera contra el telos catastrófico del progreso.

El artículo de Francisco Naishtat se ocupa de dar a conocer la constelación que reúne (no sólo filosóficamente, sino también desde una dimensión sociológico-intelectual) tres trabajos que se publican en 1921. El primero de ellos es, naturalmente, *Para una Crítica de la violencia*; el segundo, el *Tractatus logico-philosophicus* de Ludwig Wittgenstein y, el tercero, *Política como vocación* de Max Weber. La tesis que estructura el artículo sostiene que el texto benjaminiano puede y debe ser leído bajo esta doble estela: la de la filosofía del lenguaje y la de la sociología del derecho. Precisamente en esta amalgama reside

su carácter crítico. De un lado, el señalamiento de la latencia de un lenguaje que se encuentra más allá (Wittgenstein) del círculo vicioso de la lengua instrumental, presente –por caso– en la ley positiva. Del otro lado, la lúcida y fundacional crítica sociológica a la corrupción del derecho moderno (Weber). Solo en ese péndulo la crítica se vuelve potente, es decir, capaz de transformar la existencia social.

Carlos Pérez López propone un análisis de *Zur Kritik der Gewalt* a partir de la cuestión antropológica, incorporando la mirada de René Girard. Así, el autor procede revisando los prejuicios sobre el mito y el sacrificio en el pensamiento occidental. En este contexto, caracteriza cómo Benjamin busca una alternativa a la esfera de los medios y los fines, para presentar los medios puros y aquello que denomina “cultura del corazón”. Por su parte, Girard nos muestra cómo el sacrificio tiene una función social importantísima, a saber, la de evitar la venganza, tarea de la que más tarde se ocuparía el sistema judicial. La posibilidad de una violencia no violenta interesa especialmente al autor porque traba una relación con la violencia pura benjaminiana. La novedad que introduce este capítulo es la de pensar este punto a través de la propuesta teórica de Girard sobre la impureza y lo que él mismo denomina “(in)comprensiones”, para llevar nuestras reflexiones sobre la violencia más allá del pensamiento dogmático.

Por su parte, Sergio Villalobos-Ruminott plantea una hipótesis contundente en torno a la práctica crítica benjaminiana como una deconstrucción la violencia –y su determinación mítica en el derecho– y de la comprensión partisana, liberacionista y hegemónica de la política. Esto lo conduce a proponer una lectura de Benjamin, no como pensador político, ni progresista ni radical o partisano, sino como un pensador que deconstruye la política, entendida como complejo de posicionamientos míticos relativos a un determinado cálculo sobre la historia. Para ello, realiza un recorrido que involucra revisar la *Aktualität* del ensayo de 1921, especialmente en relación con su elaboración del problema de la técnica, pregunta que no remite a una legibilidad meramente crítica (frankfurtiana) de sus efectos alienantes, sino como trama que devela la complejidad de su antropología filosófica y su relación con las formas de organización de la vida social. En este sentido, Villalobos-Ruminott lee el ensayo sobre la violencia de Benjamin subrayando el modo en que apela a ciertas formas no conflictivas de convivencia social y de resolución no jurídica de conflictos en tanto instancias de la llamada violencia pura y que se exhiben en relación con su concepción protésica de la técnica, esto es, como una esfera articulada fluidamente con la vida social y no al servicio de la dominación. La crítica de la violencia, que halla en el derecho el horizonte de su racionalidad, se complementa con la crítica de la técnica,

que halla en la antropología productivista las causas de su instrumentalización. Esto implica, según el autor, una mirada no instrumental de la violencia pura en paralelo a una concepción no mítica sino pura de la técnica, que permite retomar algunos puntos de encuentro con los planteos contemporáneos de Martin Heidegger.

La policía se ubica en un entre, en el que se detiene Pablo Oyarzún. Esa zona “fantasmática” implica que la policía a la vez que conserva el derecho, lo aplica con un margen para (re)crearlo. La violencia revolucionaria, como capaz de fundar un nuevo derecho, es leída desde la estatalidad como una máxima amenaza, que debe ser combatida desde el monopolio de la violencia mantenedora del derecho. El lazo entre temor y amenaza, de la cual la policía es funcionaria, lo llevan a tematizar la pena de muerte. En cualquier caso, lo que prevalece es la suspensión entre la violencia que instaura y la que mantiene el derecho. En este contexto, la discrecionalidad cobra un gran protagonismo, puesto que son las autoridades quienes aplican toda vez un criterio, que es una interpretación inherente a la norma misma. Aun así, debe diferenciarse el proceder judicial –cuyos dictámenes se basan en la universalización de los fines justos– y el policial –que siempre singulariza el caso y se ubica en una “zona gris que media entre la decisión y el destino”. En las relaciones de la violencia, la amenaza y el poder hay un juego de manifestación y no manifestación determinada temporalmente y la crítica benjaminiana, en definitiva, según Oyarzún, apunta a una des-mitificación del origen mítico del derecho.

Natalia Taccetta y Daniela Losiggio proponen una relectura de la relación entre la violencia, tal como surge del texto benjaminiano de 1921, y la idea de revuelta –en el sentido en que se re-edita en el contexto contemporáneo–, que implica la evidente actualización de algunos de sus presupuestos. Para ello, revisan las nociones de excepción y catástrofe, tal como aparecen en las tesis de *Sobre el concepto de historia*, a fin de recalcar en la noción de revuelta (*Revolte*) del ensayo de 1921 a partir del vínculo con los planteos de Georges Sorel. Este recorrido habilita volver sobre la forma en que el texto benjaminiano piensa la huelga proletaria, no violenta, en tanto medio puro, como una suerte de violencia suspendida, una violencia que no contiene a la instauración del derecho y el Estado, sino que pretende la anarquía de una “concepción genuinamente revolucionaria” (*echt revolutionäre Konzeption*), que no debe simplemente homologarse con la violencia (más allá de sus consecuencias potencialmente catastróficas). Estas ideas acerca de la huelga, en efecto, pueden homologarla con la revuelta como suspensión del tiempo histórico, tal como se concibe en perspectivas más contemporáneas, como la de Furio Jesi, que hacen volver a la caracterización de la violencia como medio puro y como

inauguración de una nueva temporalidad, que las autoras intentan leer en la realidad reciente latinoamericana.

Por su parte, Elizabeth Collingwood-Selby explora el ensayo sobre la violencia para repensar la tradición que enlaza guerra, paz, justicia y derecho, a fin de mostrar los corolarios de asumir el derecho como “salida” de la violencia, y explorar la vida acotada y administrada que emerge de esa salida. Esta vida, sometida a juicio y examen permanente, implica asimismo también a la vida que no se deja simplemente gobernar y que desborda sus límites y fundamentos, en paralelo a la violencia que desafía y promueve la legitimidad de cualquier institucionalidad jurídica supuestamente instaurada y preservada para evitarla. En este sentido, Collingwood-Selby se pregunta por otra “humanidad” posible si, a contracorriente de la maniobra que naturaliza el vínculo entre vida y ley, se considerara todo lo vital que queda por fuera de sus fronteras, segura de que otra consideración sobre la capacidad reguladora del derecho emergería y, por lo mismo, otra idea de “natural” en torno a la vida humana despuntaría.

Finalmente, el ensayo que nos ofrece Victoria Dahbar interroga la actualidad del texto benjaminiano a partir de dos frases presentes en el texto centenario: 1) “la crítica de la violencia es la filosofía de su historia” y 2) “la violencia conservadora del derecho es una [violencia] amenazante”. Dahbar ofrece una interpretación actual de ambas expresiones y, para ello, coloca a Judith Butler como mediadorx. El resultado es realmente original. Por un lado, se afirma que la violencia de las normas excede el derecho positivo; constituye un marco en el que estamos inmersxs. Asimismo, este marco se codifica temporalmente (se funda en una suerte de ilusión temporal). De modo que la filosofía que critica la violencia constituye una reflexión participante, tendiente a cercenar las ilusiones temporales que –paradójicamente– le dan existencia a esta misma filosofía que las critica. En segundo lugar, este cercenamiento nunca es un corte radical ni exterior a la violencia, se trata para la filosofía de los ejercicios ubicuos que pueda hacer para blasfemarla, herirla, parodiarla.

El libro incluye, además, una fructífera conversación que lxs editorxs hemos sostenido con Judith Butler sobre el clásico texto de Walter Benjamin. Butler no se limita en esta entrevista a repetir las ideas centrales de su *La fuerza de la no violencia* (2020), sino que profundiza sobre algunas líneas de fuga en ese texto. Comienza así por explicar en qué sentido ella entiende que *Zur Kritik der Gewalt* ofrece una conclusión anarquista; explicita qué le parece objetable de esa conclusión y qué entiende por cierto “anarquismo provisional” (no conclusivo), con el que sí comulga. Además, en el marco de la conversación, Butler reflexiona sobre los contrapuntos teóricos posibles entre las teorías

de la violencia de Benjamin y de Arendt y sobre las formas posibles de volverse complementarias. Finalmente, y a la luz de estas ideas, propone una interpretación sobre los conflictos bélicos actuales y sus posibles resoluciones; así como sobre la relación de lo humano con lo no-humano. Se trata de una conversación de enorme contemporaneidad que viene a coronar la noción de actualidad de este volumen.

Pensar *Zur Kritik der Gewalt* en el presente nos libera de un plano analítico-exegético para conducirnos, en cambio, a uno relativo a la interpretación del texto a la luz de nuestra actualidad, contemplando a su vez los desplazamientos semánticos que ha sufrido el concepto de violencia². La pregunta por la intrincada relación entre violencia y política tiene viejos antecedentes teóricos y no cesa de reaparecer en los debates filosófico-políticos, por lo que se volvería ocioso aclarar su vigencia. Los sucesos que convocan este vínculo demuestran una amplia variedad de particularidades históricas, que han acompañado –y a su vez impulsado– reflexiones teóricas sobre la legitimidad y tipos de violencia, el rol del poder constituyente y constituido, la corrupción del derecho y la oscilación entre medios y fines. Estos ejes, que habitan el vínculo entre violencia y política, se manifiestan de distintos modos en la historia del pensamiento occidental y exponen una permanencia de dicho problema en nuestro universo teórico. Si bien hay conceptos o cuestiones que pueden tener una aparición fugaz, hay otros cuya importancia persiste por ser inherentemente irresolubles y por formar parte de un presupuesto antropológico de la condición humana. Este es el caso del concepto de violencia, que aborda críticamente Benjamin en el ensayo que aquí investigamos.

Terminamos estas líneas con dos aclaraciones editoriales. En primer lugar, cabe aclarar que existen numerosas traducciones de *Zur Kritik der Gewalt* al español. Entre ellas, la de Pablo Oyarzun (LOM, 2017), la de Héctor Murena (Leviatán, 1995), Roberto Blatt (Taurus, 1991). Los distintos traductores han tomado diferentes decisiones en torno a la preposición “zu” (la tradujeron oportunamente como “para”, “hacia” o directamente la omitieron). Las decisiones, creemos, en todos los casos resultan válidas. Por lo que hemos decidido no homogeneizar la traducción del título y respetamos la elección que cada autor de este libro tomó al escribir el título de la obra en idioma español. En segundo lugar, hemos tomado la decisión de incorporar

2 Sobre la historia conceptual de *Gewalt* y *Macht*, ver la entrada correspondiente en el *Geschichtliche Grundbegriffe* (Faber, K.-G. Ilting, K.-H. & Meier, Ch., 1982). Dicho texto recupera los antecedentes conceptuales en la antigüedad, recorriendo también sus transformaciones en el medioevo, su presencia en la teoría política moderna y su relación con la formación del Estado Nación.

distintos usos del lenguaje llamados “inclusivos” o “no excluyentes”. Nosotrxs mismxs, en los textos que escribimos conjuntamente, hemos incorporado estrategias de utilización de pronombres sin marca de género, así como también recurrimos a la *-x* para reemplazar la *-o* del masculino genérico. Asimismo, decidimos respetar todos los modos de evitar el masculino genérico por parte de lxs autores (como la duplicación en razón de género y el recurso de la *-e*) sin imponer ningún criterio unívoco de antemano, dado que entendemos que estos distintos usos expresan un proceso de transformación social en marcha, cuya potencia reside precisamente en rehuir a toda norma gramatical o estilística.

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, Hannah (2015). *Sobre la violencia*. Buenos Aires: Alianza Editorial. Traducción de Guillermo Solana.
- Faber, Karl-Georg Ilting, Karl-Heinz. y Meier, Christian (1982). Macht, Gewalt. En Koselleck, R., Conze, W. y Brunner, O. (comps.). *Geschichtliche Grundbegriffe*, vol. III, pp. 817-935. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Koselleck, Reinhart (2009). Un texto fundacional de Reinhart Koselleck: la Introducción al Diccionario histórico de conceptos político-sociales básicos en la lengua alemana, seguida del prólogo al séptimo volumen de dicha obra. *Anthropos*, 223, 92-105.

Elías José Palti *

LA “VIOLENCIA REVOLUCIONARIA” COMO PROBLEMA HISTÓRICO-CONCEPTUAL EL SUJETO INASIBLE

“Sin revuelta la vida no tiene sentido”

Michel Löwy

El tema de la violencia no es uno cualquiera, indica esa instancia límite, el grado cero de la política. La singularidad de la violencia política reside en el hecho de que marca un punto de excepción. De hecho, aun después de condenarla, ninguno podrá evitar afirmar que debería aceptarse bajo ciertas circunstancias. Ella vive en la excepción. Juega un papel fundamental en la historia, pero no puede ser parte de su marcha regular. La violencia participa de ella y al mismo tiempo disloca su propio concepto.

La violencia política, en realidad, existió desde siempre, el problema surge a partir de la emergencia de una forma específica suya, la “violencia revolucionaria”, la cual fue un fenómeno característico del siglo XX. Esta aparece como tema de debate en un contexto histórico-conceptual particular, asociado a la descomposición de las visio-

* Elías José Palti es doctor en historia de la Universidad de California en Berkeley. Realizó estudios postdoctorales en El Colegio de México y la Universidad de Harvard. Actualmente se desempeña como docente en la Universidad Nacional de Quilmes y en la Universidad de Buenos Aires y como investigador del CONICET. Artículos suyos han aparecido en revistas especializadas y libros de 21 países. Es además autor, entre otros libros, de *La nación como problema. Los historiadores y la “cuestión nacional”* (2003), *Verdades y saberes del marxismo. Reacciones de una tradición política ante su “crisis”* (2005) y *An Archaeology of the Political Regimes of Power from the Seventeenth Century to the Present* (2017).

nes teleológico-evolucionistas de la historia del siglo diecinueve, esto es, aquellas fundadas en el supuesto de que la historia conduciría, siguiendo su propia lógica de desarrollo inherente, a la realización de ciertos fines que estarían adheridos a su mismo concepto.

Esto resultará, a su vez, en la aparición de un nuevo concepto, más “fuerte”, de la agencialidad en la historia. La categoría de sujeto se verá entonces redefinida. El sujeto ya no aparecerá como un mero producto de las determinaciones históricas, el lugar para la realización de una dinámica evolutiva subyacente que lo trasciende y lo comprende. Éste, por el contrario, indicará un punto de fisura. La subjetividad (y, en última instancia, la política), se afirma entonces, emerge en ese borde en el que se disuelven todos los marcos normativos, en que se quiebran los patrones evolutivos, dando surgimiento a lo radicalmente nuevo. En fin, el sujeto aparecerá ahora como la fuente de la contingencia, aquello que fisura el espacio reglado de los sistemas y los abre a la temporalidad. En este contexto, el problema de la indecidibilidad de la violencia, de la legitimidad de su uso, quedará asociado de manera inescindible a la cuestión del sujeto histórico, el cual se convertirá también él mismo en un problema. Pero para poder observar esto deberemos pluralizar la mirada. En lo que sigue, en fin, ensayaremos lo que en la retórica clásica se llamaba una argumentación *in utramque partem*¹, esto es, la habilidad de argumentar, con igual fuerza persuasiva, en favor de ambos lados en disputa, a fin de poder observar así la naturaleza dilemática de las cuestiones hoy en disputa en torno al tema de la violencia política, y, en particular, de la violencia revolucionaria.

LA VIOLENCIA REVOLUCIONARIA COMO CONTRADICTORIA CON LA POLÍTICA

Hannah Arendt es ciertamente la autora que discutió el tema de manera más sistemática y sofisticada. Su crítica de los puntos de vista que reivindicaban la violencia política que se difundieron en los años sesenta, cuando escribió *Sobre la violencia*, hace de este libro la fuente estándar sobre el tema. Allí muestra hasta qué punto la Nueva Izquierda se alejaba entonces de los clásicos del marxismo. Para ella, la mejor expresión de la apología neo-izquierdista de la violencia son las palabras de Sartre en el prefacio de *Los condenados de la tierra* de Franz Fanon: “disparar a un europeo es matar dos pájaros de un tiro, es

1 Esta figura retórica fue establecida por Cicerón, quien contó acerca de una gran jornada en el que el gran orador romano Carneadas pronunció, por la mañana, un discurso magnífico contra la idea de la guerra justa y, por la tarde, un discurso igualmente persuasivo a favor de ella (Cicerón, 2002).

suprimir a la vez a un opresor y a un oprimido” (Fanon, 1983: 12). La brutalidad de esta afirmación resulta opuesta a la que proponía la tradición marxista. “Esta es una afirmación”, asegura Arendt, “que Marx nunca podría haber escrito” (Arendt, 1970: 13). En realidad, dice, implicó una inversión de su visión implícita de la dinámica histórica:

Sin duda, Marx era consciente del papel de la violencia en la historia, pero este papel era para él secundario: no era la violencia, sino las contradicciones inherentes a la vieja sociedad las que llevarían a su fin. La aparición de una nueva sociedad sería precedida, pero no causada por los brotes de violencia (Arendt, 1970: 11).

El énfasis neo-izquierdista en la violencia está asociado a un cambio conceptual que entonces se produjo y que lleva a acentuar el rol histórico del accionar subjetivo en detrimento de los factores y procesos objetivos. Los marxistas clásicos sabían que, como Engels sostenía, “las revoluciones no se hacen de manera intencional y arbitraria, sino que son siempre y en todas partes el resultado necesario de circunstancias totalmente independientes de la voluntad o guía de partidos particulares y de clases enteras” (citado en Arendt, 1970: 11). En última instancia, este voluntarismo histórico revela cambios, no solo en cuanto a los medios, sino también a los fines a los que se dirige la acción violenta: como decía Sartre, esa “furia irrepreensible... es el hombre que se recrea a sí mismo”, es a través de la “furia loca” que “los condenados de la tierra” pueden “convertirse en hombres” (citado en Arendt, 1970: 11). La violencia ha dejado de ser el medio para destruir a la vieja sociedad y crear una nueva para convertirse, sobre todo, en un modo de auto-creación subjetiva. Ésta viene así a ocupar el lugar del *trabajo* (o, más precisamente, de la Historia) en el viejo materialismo. Como ella dice:

Estas nociones son aún más notables porque la idea de que el hombre se crea a sí mismo forma parte de la tradición del pensamiento hegeliano y marxiano; está en la base misma del humanismo de izquierda. Pero según Hegel, el hombre se “produce” a sí mismo a través del pensamiento, mientras que para Marx, quien puso de cabeza el idealismo de Hegel, fue el trabajo, la forma humana de metabolismo con la naturaleza, lo que cumplió esta función. (Arendt, 1970: 12-13)

El voluntarismo revolucionario de la Nueva Izquierda vuelve entonces la cuestión de la violencia de un problema histórico en uno ético (“la Revolución social será moral o no será nada”, aseguró un comen-

tarista de la rebelión de 1968 en Francia) (Arendt, 1970: 23-24). “El carácter moral de la rebelión”, concluye Arendt, “choca con su retórica marxiana”. Como vimos, este giro de la “dialéctica histórica” a la “ética revolucionaria”, de los procesos objetivos a los medios de auto-creación subjetiva, tiene raíces histórico-conceptuales precisas. Es un resultado directo de la ruptura de las concepciones teleológica-evolucionistas de la historia que se encontraban en la base del materialismo dialéctico marxiano. Arendt es precisa al observar este cambio, cómo la Nueva Izquierda se separa de la tradición marxiana. Sin embargo, llegado a este punto, el argumento de Arendt rota sobre su eje cambiando su objetivo y colocando al propio concepto hegeliano-marxiano de la historia en el centro de su crítica.

El progreso no solo explica el pasado sin dividir el tiempo continuo, sino que puede servir como una guía para actuar en el futuro. Eso es lo que descubrió Marx cuando dio vuelta a Hegel: cambió la dirección de la mirada del historiador; en lugar de mirar hacia el pasado, ahora podía mirar con confianza hacia el futuro (Arendt, 1970: 27).

Si bien Arendt revela la distancia que separa a la Nueva Izquierda del marxismo clásico, no es para volver a un concepto de la historia, y del lugar de la violencia dentro de ella, que ella tampoco puede compartir. En realidad, su perspectiva también participa de esa reconfiguración histórico-conceptual más amplia que condujo a la ruptura del concepto evolucionista de la historia (“no necesito agregar”, decía refiriéndose a ella, “que nuestra experiencia en este siglo, que nos ha confrontado constantemente con lo totalmente inesperado, está en oposición flagrante a estas nociones y doctrinas, cuya misma popularidad parece consistir en ofrecer un cómodo refugio especulativo o pseudo-científico de la realidad” (Arendt, 1970: 28).

El razonamiento de Arendt es una especie de inversión de la lógica detrás de la Nueva Izquierda, en el sentido de que parte de las mismas premisas para extraer, sin embargo, una conclusión opuesta. Para la Nueva Izquierda, la indeterminación de la historia implicaba una revalorización de la agencialidad subjetiva. La acción intencional se trasladaba entonces a un ámbito situado más allá de la racionalidad sistémica (“capitalista”), a una instancia que la trasciende y también la funda. Sin embargo, mientras que, para la Nueva Izquierda, ese ámbito que se despliega a partir del punto en que se rompe todo marco normativo (la acción intencional) es aquél en el que reina el antagonismo, violento por definición, para Arendt, por el contrario, la violencia es siempre un medio para alcanzar un fin, participa de la ló-

gica (sistémica) de los medios y fines. En consecuencia, la ruptura de la idea de la determinabilidad de los fines de la historia, en la medida en que vuelve obsoleta la idea de un fin que comprende de conjunto a la historia, lejos de realzar el papel de la violencia en ella, la reduce a un mero instrumento para alcanzar objetivos a corto plazo, que ahora serían los únicos predecibles en cuanto a sus consecuencias.

La violencia, siendo instrumental por naturaleza, es racional en la medida en que es efectiva para alcanzar el fin que debe justificarla. Y, dado que cuando actuamos nunca sabemos con certeza las posibles consecuencias de lo que estamos haciendo, la violencia solo puede ser racional si persigue objetivos a corto plazo [...] La violencia, contrariamente a lo que tratan de decirnos sus profetas, es más un arma de reforma que de revolución (Arendt, 1970: 79).

Como vemos, Arendt observa claramente la transformación producida durante el siglo XX en la izquierda con respecto al lugar de la violencia en la política. La paradoja es que la dislocación de la visión evolucionista de la historia que abrió el campo para la concepción de la violencia como el medio para la auto-creación subjetiva, el mecanismo básico para la autoafirmación del sujeto como agente de la historia, también es lo que rompe la lógica de medios y fines que puede justificarla en términos históricos (de largo plazo). Esto no significa que no sea eventualmente necesaria, pero, como categoría histórica, puede, en el mejor de los casos, asociarse contingentemente, pero nunca conceptualmente, al proceso de auto-creación subjetiva. No es, y nunca puede ser, el modo fundamental de *acción*, tal como la definió en *La condición humana*, la “apuesta al infinito” de la que hablaba Sorel, los medios de la auto-trascendencia humana, lo que interrumpe la mera reproducibilidad de la racionalidad sistémica y conecta las realizaciones subjetivas con un ideal de libertad. Estos, dice, son atributos del *poder*, al que distingue radicalmente de la violencia (Arendt, 1959).

La violencia no solo está necesariamente asociada a un fin en particular; puede quizás servir también para destruir el poder; pero nunca puede crearlo. Un nuevo orden político puede tener su origen empírico en un acto de violencia, pero nunca puede fundarse sobre la base de él. Incluso en los casos en que la violencia está justificada, nunca es creadora de un sentido de comunidad, no puede producir una vida en común. El tipo de hermandad que nace de la participación en una lucha armada es necesariamente de corta duración, se disuelve tan pronto como desaparece el enemigo común, y siempre tiene consecuencias perversas en la medida en que funde a los hombres en un todo unificado, borrando todos los vestigios de individualidad, la que solo puede manifestarse

en una esfera pública libre. La violencia es, en última instancia, la que sustituye al poder cada vez que éste se pierde, pero recurrir a la violencia siempre es contraproducente. Eventualmente puede ser justificado, pero nunca puede ser legítima o ser la fuente de legitimidad (“eso era lo que Madison quiso decir cuando dijo que ‘todos los gobiernos descansan en la opinión’”; Arendt, 1970: 41).

Así, en lugar de ser categorías complementarias, como imaginaron los neo-izquierdistas, el poder y la violencia son términos opuestos. Mientras que la violencia es siempre instrumental, un medio para un fin, el poder constituye un fin en sí mismo, en la medida en que está conectado a la creación misma de un mundo, una vida en común. Su institución marca un hecho irreversible. Una acción violenta, como toda acción instrumental, puede ser revertida por una acción contraria. No sucede lo mismo con el poder; éste abre un reino de libertad y un horizonte de imprevisibilidad, irreductible a cualquier lógica instrumental, a cualquier racionalidad sistémica, ya que es “la condición misma que permite a las personas pensar y actuar en términos de medios y fines” (Arendt, 1970: 51). La raíz del totalitarismo residiría, precisamente, en la transposición mecánica de la lógica de medios y fines al ámbito político. En definitiva, dice, la “razón instrumental” está siempre en la base de la violencia independientemente de la forma que asuma.

Arendt sabe que esa distinción entre poder y violencia hunde sus raíces en una tradición político-filosófica consagrada que disociaba radicalmente la facticidad y la validez, “ser” y “debe ser”. La operación intelectual que produce Arendt es reintroducir esta antigua distinción dentro de los marcos del universo conceptual que surge en el siglo veinte y que, como vimos, nace de la disolución del concepto evolucionista-teleológico de la historia. Básicamente, lo que hace es reintroducir la violencia en el ámbito de la razón sistémica, salvando así al acto institutivo subjetivo de cualquier mancha de violencia, de facticidad. La paradoja es que ella adhiera así a las mismas premisas sobre las cuales se fundaba el pensamiento de la Nueva Izquierda (la oposición entre la razón sistémica y la acción intencional) para extraer de ellas una conclusión opuesta. Y si bien la trayectoria conceptual que ella trazó era perfectamente viable en el contexto de ese universo conceptual, también lo sería la de la Nueva Izquierda. Ambas direcciones opuestas eran perfectamente viables dentro de dichos marcos, pero, por esa misma razón, la articulación de ellas implicaba, al mismo tiempo, el desarrollo de puntos ciegos, la forclusión de algunas de las consecuencias que, sin embargo, se encontraban implícitas, en sus propias premisas, que eran incluso inevitables.

Es aquí donde el tema de la violencia se revela como un punto de singularidad, que resiste obstinadamente todos los discursos que

intentan asirlo conceptualmente. En última instancia, la ruptura del concepto evolucionista de la historia hizo que surgiera como un *problema político*; esto es, uno a la vez conceptualmente inasible, una categoría que rechaza su inscripción dentro de cualquier racionalidad o como un momento en un patrón evolutivo más amplio, y, sin embargo, al mismo tiempo indispensable, que no puede simplemente ser ignorada o expulsada del ámbito político, ya que es constitutiva del mismo, aun cuando, como señala Arendt, sea a la vez contradictoria con él. A continuación veremos por qué es así, y cómo la naturaleza problemática del tema de la violencia se manifiesta en el propio trabajo de Arendt.

POR QUÉ LA VIOLENCIA ES CONSTITUTIVA DE LA POLÍTICA

En “Fuerza de ley. Fundación mística de la autoridad”, Jacques Derrida busca deconstruir esa distinción en torno a la cual se organiza el argumento de Arendt. Su argumento es, en realidad, una discusión de la obra de Walter Benjamin *Para una crítica de la violencia* (Benjamin, 1991). En este breve escrito, Benjamin distinguió dos formas diferentes de violencia, la “mítica” y la “sagrada”. La violencia mítica, a su vez, tenía dos dimensiones complementarias: la violencia que fundamenta la ley y la violencia que preserva la ley. Arendt, quien ciertamente conocía el trabajo de Benjamin, aunque no hace ninguna referencia al mismo, también consideró y distinguió estas dos dimensiones de la violencia. Sin embargo, el argumento de Derrida sigue una dirección diferente. Contrariamente a Arendt, muestra cómo la contaminación mutua de ellos destruye la idea del poder, dejando al descubierto la naturaleza “mística” de los fundamentos de la autoridad.

La operación que equivale a fundar, inaugurar, justificar la ley (*droit*), hacer la ley, consistirá siempre en un *coup de force*, en una violencia interpretativa y, por lo tanto, interpretación que, en sí misma, no es justa ni injusta, ya que no hay justicia o ley previa o anterior al momento fundador y a la que se pudiese garantizar, contradecir o invalidar. Ningún discurso justificativo podría o debería asegurar el papel del metalenguaje en relación con la performatividad del lenguaje institucional o su interpretación dominante. Aquí el discurso se topa con su límite: en sí mismo, en su propio poder performativo, es lo que propongo llamar lo místico (Derrida, 1992: 13-14).

El hecho de que la violencia que funda la ley no se pueda separar de la violencia que la preserva revela que la violencia no es lo opuesto a la ley, sino que es inmanente en ella, que la primera no está asociada

empíricamente, sino conceptualmente a la segunda. El “fundamento místico” del poder consiste, precisamente, en la necesidad de borrar los rastros de la violencia fundadora y recluirla en los orígenes (empíricos) de la autoridad, convertirla en simplemente un *principium* al que debe distinguirse del *principio* que lo funda (que es, en definitiva, la operación que realiza Arendt). Como dijo Montaigne, “quien la remonta [la ley] a su fuente la aniquila” (citado en Derrida, 1992: 12). Sin embargo, para Derrida, este proyecto es, en última instancia, inviable; el estigma de los innobles orígenes de la ley nunca puede borrarse, ya que se reactiva inevitablemente cada vez que la ley pretende ser efectiva (la expresión en inglés de que la ley debe ser *enforced* guarda su rastro). “La aplicación o *enforceability* no es una posibilidad externa o secundaria que pueda o no agregarse como complemento de la ley”, dice, “no hay ley sin *enforceability*” (Derrida, 1992: 5-6). En efecto, si la ley es necesaria, es porque debe ser *enforced*, y esta se aplica, primariamente, a aquellos que no lo aceptan. A diferencia de lo que Arendt imagina, el origen de la ley no es, y no puede ser el consentimiento, sino que nace del conflicto, ya que de lo contrario sería innecesaria. Si todos obraran voluntariamente de acuerdo con ella, ésta no tendría sentido, podría ser reemplazada por “el suave rumor de la conciencia interna”. Ella revela su sentido en el momento en que hay que obligar a los sujetos a hacer algo que no harían de manera voluntaria. La verdadera naturaleza de la ley se revela así solo en la impugnación de la misma.

La contaminación mutua entre las dos formas de violencia mítica, el hecho de que la violencia no solo está en los orígenes (empíricos) de la ley, sino que es intrínseco a ella, destruye su concepto ya que socava la distinción entre justicia e injusticia. “*Dike* (justicia, *droit*, juicio, pena o castigo, venganza, etc.) es *Eris* (conflicto, *Streit*, discordia, *polemos*, o *Kampf*), es decir, *adikia*, injusticia también” (Derrida, 1992: 6). La máxima de sentido común de que la disidencia se permite, aunque solo dentro de los marcos de la ley, en realidad confirma esto. Lejos de resolver el problema, despoja a la ley de ese velo de racionalidad con que se presenta, dejando al descubierto el impulso totalitario detrás de su pretensión universalista. Ciertamente, aquellos que no aceptan la legitimidad del marco legal establecido no se sentirán obligados a observar las reglas que establece para su propia impugnación. Pero, como indica el principio anterior, ningún marco legal puede aceptarlo, ya que su admisión sería autodestructiva.

La figura a la que Benjamin apela para simbolizar la limitación inherente de la ley, la sustancia irracional que alberga en su centro, es la del “gran criminal”, cuya acción no solo viola una ley particular sino que pone en cuestión el orden normativo mismo. Es aquí, cuan-

do ésta se ve enfrentada a su límite inherente, es decir, en el hecho de que la ley no puede aceptar ninguna impugnación violenta, que se revela, precisamente, que la violencia (la “violencia mítica”, violencia que preserva la ley) no es lo opuesto a la ley, o un origen meramente empírico suyo, sino que constituye su misma sustancia.

Cuando se la mira desde la perspectiva de Benjamin (o, más bien, la lectura de Derrida), la máxima de Arendt de que la violencia es lo opuesto al poder y que reemplaza a éste en el momento en que se pierde, que desaparece, se revela como una verificación más bien trivial: es obvio que la violencia no se usa cuando todos aceptan el orden establecido; se hace necesaria solo cuando éste se enfrenta a su contestación. Para decirlo más claramente: nunca se dirige contra los partidarios del orden legal establecido, sino solo a sus oponentes. Y esto nos lleva, a su vez, a la otra forma de violencia que aparece en el escrito de Benjamin: la violencia “divina”.

La oscilación entre las dos dimensiones en la violencia mítica allana, a su vez, el camino a esta otra forma de violencia. Al contrario de la anterior, esta última trasciende la razón instrumental, la lógica de medios y fines, no porque socava la distinción entre justicia e injusticia (*dike* y *adikia*), sino, precisamente, porque restablece la conexión con la idea de *justicia*. La justicia, en el sentido de Derrida, es lo que a la vez funda un orden legal y lo amenaza desde dentro. Todos los órdenes legales invocan la idea de la justicia como su principio fundante, pero también es esta invocación lo que abre las puertas a su impugnación: siempre podemos cuestionar un orden legal dado en nombre de la justicia, es decir, podemos afirmar que una medida es legal pero no justa. La justicia, para Derrida, no es más que un nombre que indica la existencia de un más allá de todo sistema normativo, intrínseco pero trascendente a él, irreductible al mismo. Ese más allá no tiene una valencia positiva, no consiste en ningún conjunto de principios o máximas que puedan establecerse. Es solo la huella de una fisura interna, del hecho de que todo sistema legal no es cerrado ni autocontenido, algo racionalmente articulado y lógicamente integrado. y, por lo tanto, siempre abierto a su contestación.

Para Derrida, el ejemplo de “violencia divina” de Benjamin, la huelga general, busca indicar esa conexión entre violencia y justicia. El derecho de huelga introduce un elemento en las relaciones capitalistas (la lucha de clases) que no le pertenece, que escapa de sus marcos. Trasciende la serie de distinciones en las que se basa. En tanto que fuerza laboral, que mercancía, el trabajador recibe un salario justo (aquello que necesita para su reproducción como tal). Como un ciudadano libre, como un participante voluntario de un contrato libre, debe aceptar o bien renunciar a su trabajo y buscar otro. Nin-

guna de ambas condiciones lo habilita para ir a la huelga. La figura del derecho de huelga tiene un sujeto implícito cuya identidad no se puede definir de acuerdo con el vocabulario disponible en el universo categorial capitalista. Sin embargo, ese sistema no puede privarlo de ese derecho. No puede ni aceptarlo ni negarlo. Es en este sentido que el derecho de huelga es indecible, algo que abre el horizonte a lo inconmensurable, lo impredecible; en resumen, rompe el espacio reglado del sistema capitalista y lo abre al tiempo, a la historia. Es una *acción*, en el sentido de Arendt: aquello que inicia algo nuevo. Pero, para Benjamin, esto es así, no porque la huelga niegue la ley, porque cuestione el orden legal, sino porque pone de manifiesto su inconsistencia interna; ella no es ni externa ni interna a la ley, sino ambas cosas a la vez, su exterior constitutivo. La incalculabilidad-indecidibilidad de la justicia impregna así también el concepto mismo de la ley (“lo fantasmal deconstruye desde dentro cualquier garantía de presencia”, señala Derrida [1992: 24]).

La violencia no es exterior al orden del derecho (*droit*). Lo amenaza desde dentro. La violencia no consiste esencialmente en ejercer su poder o una fuerza brutal para obtener este o aquel resultado, sino amenazar o destruir un orden legal establecido y, por lo tanto, al orden estatal que otorga ese derecho a la violencia como, por ejemplo, el derecho de huelga. ¿Cómo podemos interpretar esta contradicción? ¿Es solo *de facto* y exterior a la ley? O es más bien inmanente al derecho del derecho (*au droit du droit*). [...] Para una crítica de la violencia, es decir, para una evaluación interpretativa y significativa de la misma, primero debemos reconocer el significado de una violencia que no es un accidente que llega desde fuera de la ley. Lo que amenaza la ley ya le pertenece (Derrida, 1992: 34-35).

Aquí encontramos su conexión con la *justicia*: “la justicia”, dice Derrida, “como la experiencia de la alteridad absoluta, no se puede representar, sino que es la posibilidad del acontecimiento y la condición de la historia” (Derrida, 1992: 24). Ese es el núcleo de la distinción de Benjamín entre violencia “mítica” y “divina”: esta última, a diferencia de la primera, es violencia significativa; no es meramente reactiva, defensiva; ni es un hecho meramente empírico, pura materialidad, facticidad, sino que guarda una conexión intrínseca con una esfera trascendente. El verdadero problema consiste en cómo pensar esta dimensión trascendente de la violencia, su conexión con lo inconmensurable, lo incalculable, lo que rompe la lógica de medios y fines.

Como vimos, Arendt la niega, ya que considera que la violencia siempre es solo instrumental, y, como tal, inseparable de la racional-

dad sistémica (participa de la lógica de medios y fines), incapaz, por naturaleza, de abrir ningún horizonte para la libertad, lo inconmensurable, lo que trasciende la racionalidad sistémica. Esto no niega que, en algunas circunstancias, la violencia pueda justificarse. Sin embargo, en el momento de abordar la cuestión de cuándo y cómo podría justificarse el recurso a la violencia, la singularidad de la misma se hace manifiesta en su propio discurso.

En *Entre el pasado y el futuro*, Arendt ofrece un ejemplo de una acción violenta justificada: la resistencia francesa a la ocupación nazi. Lo extraño aquí es el argumento que emplea. Tomando una metáfora de René Char, Arendt reflexiona sobre “los tesoros de la libertad” que los hombres encontraron en su lucha contra el nazismo. Estos hombres, dice, “habían sido visitados por primera vez en sus vidas por una aparición de la libertad, no, por cierto, porque actuaban contra la tiranía y cosas aun peores que la tiranía; esto era cierto para todos los soldados en los ejércitos aliados. Sino porque se habían convertido en ‘retadores’, habían tomado la iniciativa sobre sí mismos y por lo tanto, sin saberlo ni darse cuenta, habían comenzado a crear ese espacio público entre ellos en el que podría aparecer la libertad” (Arendt, 1977: 4). Estos hombres habían empezado a *actuar*.

Según Arendt, la resistencia francesa fue una forma de *actuar en concierto*, abriendo un espacio para la libertad, en el que los hombres podían reunirse como tales, sin renunciar a su singularidad. Por lo tanto, es un ejemplo de una acción violenta (y, además, clandestina) que, sin embargo, instituye una esfera pública, conectando a los hombres con una idea de libertad, es decir, lo que ella llamaba un *acto* (y que antes había dicho que era lo contrario a la violencia). La pregunta que esto plantea es: ¿cómo podemos entonces discriminar cuándo una acción violenta puede contar como una acción libre? ¿Por qué la resistencia francesa puede ser considerada como tal y no otros casos de uso de violencia? Y, por último, y ésta es la cuestión fundamental: ¿quién decide esto?

En cualquier caso, la cuestión es que Arendt no podría evitar justificar la violencia, no solo en términos de la lógica de medios y fines, sino también, en algunos casos excepcionales, en función de su conexión con la idea de libertad, que es lo que ella, en principio, rechazaba como algo conceptualmente incompatible. En ¿Qué es la política? ofrece algunas pistas para explicar esa paradoja. Según afirma, la introducción de la violencia en la vida pública es el resultado de la comprensión moderna de la política que la reduce a un simple medio para la preservación y reproducción de la vida, de la vida material. De este modo, ésta logró eliminar la violencia de la vida privada e hizo de ella un monopolio del Estado. Sin embargo, esta limitación de

la violencia en la vida pública se logró al precio de convertir el poder político en un productor masivo de violencia, uno sometido a la racionalidad del estado, borrando así de la vida pública “los contenidos de los significados permanentes y dignos de ser recordados que sólo se manifiestan en la vida y en la acción política en común” (Arendt, 1997: 132-133). Ahora, resulta sintomático que, en el mundo moderno, en el que, para ella, el sentido ha huido de la vida pública, el ejemplo que encuentra de una acción en concierto sea una acción violenta, como lo fue la resistencia a la ocupación nazi. La violencia, la negación de la libertad, aparece aquí como el último vestigio de ella. Al menos, está claro ya que la violencia no es necesariamente antipolítica, lo que destruye todo ese conjunto de distinciones que tan laboriosamente estableciera. Y esta tensión en su discurso es sintomática de un problema conceptual más profundo.

Es en este punto que la naturaleza revulsiva del tema de la violencia se hace evidente. Ella emerge como ese punto de excepción en el que todo discurso político encuentra su límite. En última instancia, esto se debe no solo al hecho de que incluso aquellos que la rechazan no pueden dejar de aceptar que, en algunos casos, el recurso a ella es justificable e incluso necesario. Esto es, a su vez, la manifestación de un problema más profundo, que la idea de Benjamin de la “violencia divina” de alguna manera pretende expresar. Esto se manifiesta, en el discurso de Arendt, en la presencia simultánea de dos máximas contradictorias, siendo las dos igualmente válidas. Por un lado, como dice Arendt, incluso en los casos en que la violencia es justificable y aun necesaria, siempre es el término opuesto a la libertad. Sin embargo, por otro lado, también dice que no puede eliminarse y que la razón para ello es que, en dicho caso, tampoco habría espacio para la libertad. Si los sujetos no mantuviesen el derecho a rebelarse contra el orden legal establecido, a recurrir eventualmente a la violencia, se verían sometidos a los dictados del poder, un poder, además, que, según ella, ha perdido su vínculo originario con la libertad, en el que los sentidos que instituyen la acción colectiva se han borrado de la esfera pública, y la vida en común se ha visto subordinada a la racionalidad sistémica.

Llegamos aquí a la paradoja de que la violencia aparece al mismo tiempo como la negación de la libertad y el vestigio último de ella. Ella, en definitiva, atraviesa la distinción entre emancipación y opresión. Y es aquí que se manifiesta su singularidad, aquello que la hace irreductible a cualquier discurso político que pretenda asirla conceptualmente, ya que demuele el conjunto de oposiciones en el que éste se funda, que resiste reducirse a los marcos de sus antinomias fundamentales. En última instancia, una vez que el concepto evolucionista de la historia se ha quebrado, que ya no podemos confiar en que ésta,

siguiendo su propia lógica inherente de desarrollo, conduzca por sí misma a los fines que supuestamente estarían adheridos a su concepto, el recurso a la violencia se vuelve ineludible. Y esto no se debe a razones meramente empíricas, materiales (la imposibilidad de evitar, en la práctica, la emergencia del antagonismo), sino, sobre todo, a que, como vimos, solo ella podría ahora restablecer la conexión con la idea de libertad, con esa esfera que trasciende la racionalidad sistémica, que es el ámbito de la acción intencional subjetiva. Ella no es sino el modo de autoafirmación del sujeto en tanto que aquello que escapa de las mallas de la maquinaria jurídico-estatal y la funda. Si se eliminara la posibilidad de recurrir a la violencia, el sujeto quedaría reducido a un mero engranaje suyo, y la vida se volvería una pura reproducción mecánica de lo existente.

Arendt, en realidad, no podía aceptar esto, pero lo cierto es que tampoco podía volver ya a un concepto evolucionista de la historia. De allí las oscilaciones que se observan en sus escritos acerca del lugar de la violencia en la política. De todas formas, la verdadera paradoja es que lo mismo que hizo que la violencia emergiera como una categoría que mantiene una conexión intrínseca con la idea de libertad -una que apunta más allá de la lógica de medios y fines y que produce también la ruptura del concepto evolutivo de la historia- es también lo que la volverá insostenible conceptualmente.

Reaparece aquí, pues, el interrogante que dejamos pendiente. La pregunta crítica no es, realmente, cómo decidir *cuándo* el uso de la violencia resulta legítima, sino *quién* puede decidirlo, lo que nos devuelve a la cuestión del sujeto y la relación al mismo tiempo conflictiva pero inescindible que éste guarda respecto del concepto evolucionista-teleológico de la Historia. Por un lado, es el quiebre de este último lo que abriría las puertas para volver concebible la agencialidad subjetiva, en el sentido “fuerte” del término. La indeterminabilidad de los fines a los que ella conduce tornaría al sujeto en aquel que debe fijarlos y determinar cuáles son. Pero, por otro lado, si no existen tales fines grabados en el concepto mismo de la Historia, tampoco es posible determinar ya cuál es ese sujeto que debe conducir a ellos, o establecerlos. La indeterminabilidad de los fines de la historia se traduce inevitablemente en la indeterminabilidad del sujeto histórico. Como señala Badiou, “lo que revela la crisis de lo político es que todos los grupos son inexistentes, que no hay franceses ni proletarios, y por eso, la cara de la representación y también su inversa, la cara de la espontaneidad, son en sí mismas inconsistentes” (Badiou, 1985: 12). Así como Nietzsche dijo que sin Dios la idea de la Verdad se vuelve insostenible, sin la Historia, la idea de Sujeto se revela insostenible. Más precisamente, se convierte en un *problema*, necesario e inconcebible

al mismo tiempo. En última instancia, es esta aporía la que subyace a la problemática de la idea de una violencia revolucionaria.

BIBLIOGRAFÍA

Arendt, Hannah (1959). *The Human Condition*. Nueva York: Doubleday.

Arendt, Hannah (1970). *On Violence*. Nueva York: Harvest Books.

Arendt, Hannah (1977). *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios en el pensamiento político*. Nueva York: Penguin Books.

Arendt, Hannah (1997). *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós.

Badiou, Alain (1985). *Peut-on penser la politique?* París: Éditions du Seuil.

Benjamin, Walter (1991). *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Madrid: Taurus.

Cicerón, Marco Tulio (2002). *Del orador*. Madrid: Gredos.

Derrida, Jacques (1992). "Fuerza de ley. The Mystical Foundations of Authority", en Drucilla Cornell, Muchel Rosenfeld y David Gray Carlson, eds., *Deconstruction and the Possibility of Justice*. Nueva York: Routledge.

Fanon, Franz (1983). *Los condenados de la tierra*. México: F.C.E.

Lucila Svampa *

INTERROGACIONES SOBRE VIOLENCIA E HISTORIA EN WALTER BENJAMIN

I.

Zur Kritik der Gewalt representa un texto de enorme atractivo para la actualidad. Por un lado, se trata de un escrito que irradia una serie de intereses contemporáneos sobre preocupaciones fundamentalmente políticas. El complejo vínculo entre derecho, violencia y justicia ha sido tematizado largamente en el pensamiento occidental y desde la antigüedad continúa suscitando grandes polémicas en relación con cuestiones hartamente acuciantes. En este sentido, la obra centenaria fue recuperada por distintas voces de la filosofía, que han sabido sellar una impronta específica en sus lecturas, como son las de Jacques Derrida (1992), Giorgio Agamben (1995) o Judith Butler (2020). Estas interpretaciones –movidas por distintos puntos de partida– confluyen en, al menos, dos aspectos: la vigencia de las preguntas planteadas en

* Lucila Svampa es investigadora adjunta del CONICET con sede en el Instituto de Investigaciones Gino Germani y docente de Filosofía (FSOC-UBA). Además, es Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires y egresada del programa de posdoctorado de la FFyL (UBA). Actualmente es becaria de la fundación Alexander von Humboldt y realiza una estadía de investigación en el Deutsches Literaturarchiv (Alemania). Fue becaria CONICET, UBA y DAAD a lo largo de su formación doctoral y postdoctoral. Publicó el libro *La historia en disputa. Memoria, olvido y usos del pasado* (Colección Teoría e Historia, Prometeo, 2016) y la compilación *¿Qué hay de política en la filosofía? Ocho ensayos* (Colección CLACSO-IIGG, 2018).

1921 por Walter Benjamin y la oscuridad de las definiciones que el autor allí ofrece. En vísperas del conflicto bélico entre Ucrania y Rusia, de fuertes insurrecciones populares como la de Chile en 2019, de crueles y cotidianas represiones a minorías, como se vio con el asesinato de Floyd en Estados Unidos en 2020 y de renovadas formas que toman las protestas, como la huelga feminista a nivel global, la vigencia de este escrito es difícilmente discutible.

Dicho esto, acaso valga la pena detenernos en los puntos más álgidos del texto, que producen sugestivos interrogantes. La fugacidad de la manifestación sin representación, la distinción entre violencia pura o divina y la posibilidad de la eliminación del derecho se ve acompañada de la pregunta sobre si es en general posible una regulación no violenta de los conflictos. Podríamos seguir con una enumeración más extensa: la violencia pura vinculada a la caída, el lenguaje puro perdido, el rol de la policía, la resolución no violenta de los conflictos y el estatuto de los medios, la soberanía, el estado de excepción, junto con la cuestión del derecho y la justicia. Todos estos conceptos trazan puentes con otros escritos benjaminianos, al tiempo que plantean incógnitas al interior de su obra, que dejan en suspenso la interioridad del texto, al menos parcialmente. En este marco, este capítulo gira en torno a la vinculación de la violencia con la historia y la política. En lo sucesivo buscaremos reconstruir la aproximación benjaminiana al respecto, apoyándonos tanto en *Zur Kritik der Gewalt* (1921), como también en “Über den Begriff der Geschichte” (1940).

Principalmente a través de las tesis sabemos que el mesianismo benjaminiano excluye la posibilidad de un *telos* en la historia. No hay un verdadero fin ni orientación que justifiquen una marcha ni el concepto de historia universal. En la tesis IX la mirada del *Angelus Novus* muestra una advertencia sobre un tiempo venidero: el huracán del progreso arrasará con todo dejando solo escombros a su pasado. Quiere despertar a los muertos y detener el tiempo pero la tempestad lo arrastra. Es una imagen que alerta sobre el modo en que nos relacionamos con el pasado, que muestra una mirada de espanto. En este contexto, la tarea del historiador es hacer saltar por los aires el *continuum* mediante una actualización del pasado, que implica articularlo sobre la base de la perspectiva de los vencidos. La empatía con los vencedores ha logrado solamente una historia recreada en base a cortejos triunfales, dejando en un oprobioso parentesco la civilización con la barbarie. En cambio, el materialismo histórico debe “pasarle a la historia el cepillo a contrapelo”. La linealidad y direccionalidad señalada por quienes promueven la previsibilidad y continuidad de un tiempo cronológico ignora el recuerdo de los oprimidos. El *Jetztzeit* (tiempo-ahora) representa una interrupción del progreso, que para

Benjamin no significa más que catástrofe. Y esa discontinuidad es, en definitiva, la que hace posible la *Erlösung* (redención) de aquello que no tuvo lugar en la historia.

De esta manera se vuelve clara la apertura del pasado, que puede encontrar nuevos desenlaces más allá de su tiempo de calendario, logrando así una *Nachleben* (sobrevivencia) a su propia época, articulada a través de su noción de *Spur* (huella) (Naishtat, 2021). Los disparos de los revolucionarios parisinos, que aparecen en la tesis XV, atrapan la atención de Benjamin porque allí los sujetos cobran una conciencia que produce una interrupción en la historia. Algunos hechos sobreviven a su propia época e irrumpen anacrónicamente, dando lugar a una actualización del pasado. Nuevos desencadenamientos para historias pendientes, que aún no se han clausurado, implican la chance de volver sobre lo trunco para salvarlo. Por eso el pasado no está inconcluso: porque nada debe considerarse como perdido en la historia. De allí que el cronista que no separa entre eventos grandes y pequeños, porque una humanidad redimida podrá citar cada uno de los momentos por ella vividos, tal como versa la tesis III.

Hay un pacto entre generaciones, dice Benjamin en la tesis II, que se sostiene por una débil fuerza mesiánica. Esas chances dependen de una imagen fugaz, del reconocimiento de un instante de peligro, en el que la *Eingedenken* (rememoración) juega un rol central. Allí se plantea la cuestión de la cognoscibilidad del pasado, dando lugar a una perspectiva que se aleja por completo de los estándares de la ciencia histórica. Hay una latencia del pasado, que se cifra entre la rememoración y una memoria involuntaria, capaz de activar inesperadamente recuerdos de un pasado ya olvidado. Pero esto no está garantizado en nuestro horizonte; Reyes Mate (2009) dice: “La ‘imagen dialéctica’ que nos permite al tiempo descubrir el pasado y conocer el presente, exige un doble movimiento. No basta la actitud del traperero, ni la mirada educada en descubrir historias vividas tras las ruinas y calaveras. Hace falta también que el pasado se haga presente [...] Es el encuentro entre un sujeto necesitante y un pasado solicitante” (112).

En un texto muy instructivo, Dahbar y Basso (2015) sintetizan la conexión entre la crítica de la violencia y la filosofía de la historia de la siguiente manera: “¿Por qué podemos decir, con Benjamin, que la crítica de la violencia es la filosofía de su historia? Porque bajo la presunción de una temporalidad lineal no hay, no habrá lugar para que ese ciclo de alternancias entre la violencia que funda y que sostiene el derecho deje de reproducirse. Sólo desde una idea de historia que incorpora o que contiene –mediada por la teología, por esa singular y herética versión de la teología– la posibilidad de la interrupción, es que puede realizarse esta crítica a la violencia (mítica) que es su impugnación”

(2015: 289). El protagonismo que la discontinuidad tiene en la óptica histórica benjaminiana parece una primera pista que hemos de seguir, si queremos reconstruir posibles vínculos.

II.

El interés benjaminiano por la política en los años veinte, acompañado por sus lecturas de Ernst Bloch, y la proyección de otros textos hoy desaparecidos sitúa *Zur Kritik der Gewalt* en una órbita muy particular, que pone en juego sus teorizaciones sobre la acción, la justicia y el derecho (Zorita, 2010; Oyarzún, 2017, Berdet, 2017)¹. Hay una conexión vital que buscaremos restituir –y que es señalada por Benjamin de forma adyacente– entre historia, política y violencia. El protagonismo de la historia en el texto sobre la violencia se vuelve claro especialmente en dos pasajes. En un primer momento, nuestro autor indica que procederá con una reflexión histórico-filosófica, después de aclarar las diferencias entre el derecho natural y el positivo:

En una palabra: si la pauta que erige el derecho positivo para la conformidad de la violencia solo puede ser analizada en vista de su sentido (*Sinn*), entonces la esfera de su aplicación tiene que ser criticada en vista de su valor (*Wert*). Luego, hay que encontrar el punto de mira para esta crítica fuera de la filosofía del derecho positivo, pero también fuera del derecho natural. Ya se verá en qué medida solo la consideración filosófico-histórica del derecho puede aportarlo (21).

Recordemos que Benjamin reconstruye al inicio del texto una diferencia entre el paradigma iusnaturalista y el positivo. El primero está sujeto a un esquema de medios y fines y es en donde la violencia es vista como un producto natural, que carece de criterio moral; en principio aquí la violencia es solo un medio, un producto natural que no plantea problemas si no está al servicio de fines injustos. El segundo, en cambio, comprende la violencia como un hecho histórico y entraña una crítica de los medios. En este marco toda violencia extraestatal es un riesgo a la perturbación del orden jurídico. Según Benjamin, solo

1 Es sabido por su correspondencia con Scholem que en estos años Benjamin planeaba la escritura de un texto más amplio, cuya primera parte iba a titularse *Der Wahrer Politiker*, el segundo *Die wahre Politik*, y el tercero estaría centrado en *Geist der Utopie*, del Bloch, y en *Lesabendio*, de Scheebart. En este marco fue, aparentemente, escrito *Zur Kritik der Gewalt* (Oyarzún, 2017: 18). Para un análisis sobre estas reflexiones, ver Berdet (2017), quien recupera el interés benjaminiano por la política sobre la base de dichos textos desaparecidos.

se puede salir de este binomio gracias a una perspectiva que tenga en cuenta los procesos históricos involucrados en los vínculos entre violencia y derecho. Una crítica desprovista de una mirada histórica fallaría en la reconstrucción de las condiciones que hicieron posible el derecho –orientada a la experiencia y la empiria– y en la recuperación, incluso, de una mirada que vaya más allá de la facticidad.

Hacia este último punto se orienta la segunda mención explícita a su perspectiva histórica, que sobre el final del texto dice:

La crítica de la violencia es la filosofía de su historia. “Filosofía” de esta historia, porque solo la idea de su punto de partida posibilita una postura crítica, discernidora y decisiva con respecto a sus datos cronológicos. Una visión dirigida a lo más cercano podrá a lo sumo percibir un ir y venir dialéctico de las configuraciones de la violencia como instauradora de derecho y conservadora de derecho. Su ley de oscilación descansa en que toda violencia conservadora de derecho, a la larga, debilita indirectamente a la instauradora de derecho que está representada en ella misma, por medio de la represión de las hostiles violencias opuestas (Benjamin, 2017: 39-40).

Este intrincado pasaje contiene elementos harto importantes para nuestro capítulo. En un brillante comentario, Pablo Oyarzún (2019) indica que en la primera oración ya se condensa el plan epistemológico del ensayo en cuestión. Allí se muestra la centralidad de un quiebre en la historia, en principio, inscripta en un fatídico movimiento cíclico, propio del mito²:

De este modo, la culpa es la condición de posibilidad de lo que llamamos sujeto. No tiene fecha de nacimiento: es inmemorial. En cierto sentido, el mito ciertamente abre el tiempo, pero es un tiempo detenido: un tiempo de condena, un “ciclo mantenido por [las] formas míticas de la ley”, uno que constituye al sujeto como sujeto de la culpa, y al mismo tiempo determina la condición del sujeto. La vida como “nuda vida”. La culpa podría así describirse como la afección de la ambigüedad, de lo indecible (333).

2 La traducción es mía, el original dice: “In this way, guilt is the condition of possibility of what we call the subject. It has no birthdate: it is immemorial. In a sense, myth certainly opens time, but it is time arrested: a time of condemnation, a ‘cycle maintained by [the] mythic forms of law’, one that constitutes the subject as the subject of guilt, and simultaneously determines the subject’s life as ‘bare life’. Guilt could thus be described as the affection of ambiguity, of the undecidable”.

Dicho quiebre producirá la apertura a una nueva época histórica: la llegada abrupta de este momento no dependerá de una cronología ni de un tiempo lineal, homogéneo y vacío. Esta interrupción trascenderá las diferencias entre violencia conservadora (*rechtserhaltende*) y fundadora del derecho (*rechtsetzende*), que –siguiendo la lectura de Oyarzún– están co-implicadas en una repetición cíclica. En la primera, el Estado responde afirmando su monopolio y en la segunda, esa violencia corresponde a la fuerza que instituye un orden nuevo, siempre en el marco del derecho. De modo que la decadencia no se refiere al modo de constelar derecho y justicia, sino a una forma particular que dicha relación ha asumido en un momento histórico, que será reemplazada por otra sustancialmente similar. Toda vez que hay una violencia que busca preservar el sistema jurídico, hubo antes una violencia que lo fundó y destituyó, por consiguiente, un sistema previo. El sostenimiento de un esquema tal demanda por un lado, una obediencia, garantizada en el uso de la violencia, y por otro, el olvido de la contingencia de dicho orden. Lo que se busca preservar, en todo caso, no es el orden vigente –precario y provisorio–, sino el orden legal en sí. Este análisis tiene la virtud de mostrar las constantes decisiones que se requieren en función del orden dado y que, en definitiva, sacan a la luz la violencia que allí está inscrita. Va de suyo que esta categorización no permite captar grises. Por ejemplo, si convocamos situaciones en que la policía (re)crea la ley toda vez que la aplica, algo que se hace más evidente allí donde da lugar a ambigüedades para garantizar la seguridad, cosa que, por cierto, no ocurre ocasional sino generalmente. Efectivamente la policía dispone por su fuerza de la ley, la inventa y esto es considerado por Derrida (1997) como “un equívoco innoble, ignominioso y repulsivo”³ (171).

Haciendo esta mención, Benjamin vuelve a esas categorizaciones tan centrales e iniciales del texto, en las que también se señala la diada entre medios (*Mittel*) y fines (*Zweck*). La alusión a medios violentos que justifican fines superiores indica que el derecho se cifra en una lógica de medios y fines “y que la violencia sólo puede ser buscarse, por lo pronto, en el reino de los medios y no en el de los fines” (19). Pero su apuesta teórica va más allá de ello: la denominación de medios puros (*reine Mittel*) aparece abriendo signos de interrogación y trazando diálogos con otros textos benjaminianos: “cortesía sincera, afinidad,

3 Ante este escenario, dice Derrida (1997): “La posibilidad, es decir, también la necesidad ineluctable de la policía moderna arruina en suma, se podría decir que destruye, la distinción entre las dos violencias que estructura sin embargo el discurso que llama Benjamín una nueva crítica de la violencia. Este discurso, él querría o bien fundarlo o bien conservarlo, pero en rigor no puede ni fundarlo ni conservarlo” (171).

amor a la paz, confianza” (30) para el plano subjetivo. Para el objetivo, se trata de soluciones mediatas, donde el lenguaje es una esfera del entendimiento no accesible a la violencia. En efecto, en “Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen” (1917) hay una diferenciación entre comunicación y comunicabilidad, que asocia la primera a un medio (*Mittel*) y a una concepción burguesa del lenguaje, y la segunda a un *Medium*, una suerte de medio sin fin⁴.

Sobre este asunto, Butler comenta:

La no violencia no es un medio para alcanzar un objetivo ni un objetivo en sí. Se trata más bien de una técnica que excede tanto a una lógica instrumental como a cualquier esquema teleológico de desarrollo: es una técnica no gobernada, se podría decir que ingobernable. Está en proceso, desarrollándose, y por lo tanto la llama “un medio puro” –otro nombre para su idea en marcha de la crítica como un modo activo de pensamiento o de comprensión, desprendido de toda lógica instrumental o teleológica–. Si, al menos teóricamente, Benjamin está buscando indagar los límites de esos esquemas justificatorios establecidos por la violencia legal y que sirven a sus propósitos, entonces la técnica de resolución de conflictos es una práctica que opera por fuera de esa lógica, escapando a su violencia y poniendo en práctica una alternativa no violenta (Butler, 2020: 149-150).

Efectivamente, por un lado, la no violencia no puede definirse sin antes sostener una caracterización de la violencia, que Benjamin no termina de ofrecer con contundencia (Honneth, 2009: 108-109). Esta es una gran dificultad a la que Butler parece, en principio, querer dar una respuesta. Los medios puros muestran una forma completamente distinta de relación con el conflicto entre los hombres. Por otro lado, Butler hace hincapié en el orden teleológico que se vería subvertido una vez que la tarea de una crítica de la violencia se alcance. Tal estructura dota de inteligibilidad a los acontecimientos en función de su cercanía o lejanía con un desarrollo lineal y progresivo en la historia. Pero este binomio vendría a desarticularse con una nueva diferenciación conceptual, a saber: aquella entre la violencia divina (*göttliche Gewalt*) y la violencia mítica (*mythische Gewalt*). Mientras que la se-

4 La posición de Agamben (1995) es que en este campo debe entenderse una concepción relacional de la pureza, donde la violencia pura es un medio del mismo orden, es decir, pura, una manifestación que prescinde del esquema jurídico de medios-fines. Por eso afirma que “la violencia pura se testimonia sólo como exposición y deposición de la relación entre violencia y derecho”.

gunda es sangrienta, la primera es letal e incruenta, capaz de producir un verdadero cambio histórico:

Precisamente esta tarea plantea una vez más, en última instancia, la pregunta por una violencia inmediata pura, que pudiese poner término a la violencia mítica. Tal como en todos los ámbitos al mito se opone Dios, así a la violencia mítica la divina. Y en efecto, ésta designa el opuesto de aquella en todos los aspectos. Si la violencia mítica es instauradora de derecho, la divina es destructora de derecho (*rechtsvernichtend*), si aquella establece límites, la segunda los aniquila ilimitadamente, si la mítica es culpabilizadora (*verschuldend*) y expiatoria (*sühnend*) a la vez, la divina es redentora (*entsühnend*), si aquella amenaza, ésta golpea, si aquella es sangrienta, esta otra es letal de modo incruento. La leyenda de Níobe puede contraponerse, como ejemplo de esta violencia, el juicio de Dios sobre la banda de Koraj. Alcanza a privilegiados, levitas, los alcanza sin previo anuncio, sin amenaza, golpeándolos, y no se detiene ante la aniquilación. Pero en ésta es a la vez redentor, y no se puede desconocer que hay una profunda relación entre el carácter incruento y el redentor de esta violencia. Pues la sangre es símbolo de la mera vida (*des bloßen Lebens*). La exculpación (*Auslösung*) de la violencia legal se remite, y aquí no se lo puede exponer de manera más exacta, a la culpabilización de la mera vida natural, que entrega al inocente y desdichado viviente a la expiación, la cual “purga” (*sühnt*) esa culpa, y que también, es cierto, redime al culpable, mas no de una culpa, sino del derecho. Pues con la mera vida cesa el dominio del derecho sobre el ser viviente. La violencia mítica es violencia sangrienta [que se ejerce] sobre la mera vida por causa de ella [misma], la pura violencia divina lo es sobre toda vida por causa del viviente. La primera exige sacrificios, la segunda los acepta (37).

La violencia mítica es una manifestación de los dioses, funda derecho y expía, es sangrienta sobre la mera vida, exige sacrificios. Representa, para Benjamín, la sucesión de estados de derecho, la continuación de un estado de las cosas, en general, regulada por el derecho positivo⁵. Esto significa que cualquier cambio que acontezca, tras un episodio propio de la violencia mítica, no implicará una novedad sustantiva. En un contexto de violencia mítica, desaparece la revolución en el horizonte de expectativas (*Erfahrungsraum*) –para usar un vocabulario koselleckiano– que solo sería posible en un mundo sin derecho, con la

5 Alejandro Cantisani (2015) ofrece un riguroso análisis sobre esta distinción inicial del texto.

aparición de la violencia divina, que lo destruye y redime. Esta violencia es letal de manera incruenta sobre la vida en nombre del viviente y se define, justamente, por la ausencia de creación del derecho⁶. Es una violencia que está al margen del esquema teleológico, una violencia que escapa a todo tipo de justificaciones, puesto que no ha de apoyarse en fines ni ha de presentarse a sí misma como un medio. Es una violencia que no “sirve” a alguna institución en particular ni se deja interpretar en un horizonte esperable. Por ende, en lugar de una continuidad, la violencia divina encarna una interrupción, un desajuste en lo que muchos pensadores interpretaron como un encadenamiento de hechos dotados de sentido.

Ahora bien ¿quién podría arrogarse la capacidad de ostentar una violencia divina? ¿Cómo podríamos identificarla, incluso de forma retroactiva? Al respecto, Oyarzún (2019) comenta: “Pero la violencia humana, bajo ciertas condiciones, puede ser una manifestación de la violencia divina. (...) Tomemos la guerra, por ejemplo: ‘La violencia divina puede manifestarse en la guerra verdadera’ (§19). La ‘verdad’ de la guerra, como una de las formas eternas a disposición de la violencia divina, se atestigua en el efecto ‘incomparable’ por el cual la guerra puede aludir a la violencia divina, donde ésta no es sino un resplandor como ‘signo y sello’, es decir, una soberanía sin agencia, acto o propósito ulterior, como justicia consumada e inmediata” (335)⁷.

La posibilidad de una interrupción en el ciclo de instauración del derecho y su permanencia en él tras la llegada de una nueva temporalidad por una violencia redentora y revolucionaria plantea muchos interrogantes: ¿Qué vínculos habría entre violencia revolucionaria y violencia divina? ¿Una violencia revolucionaria es sinónimo de instauradora? Benjamin habla de una alternativa anarquista, al tematizar la huelga siguiendo los pasos de Sorel⁸. Este último distingue la

6 En su último libro, Judith Butler (2020) tematiza la posibilidad de una no violencia, revisando la propuesta benjaminiana a la luz de conflictos contemporáneos, pero también del legado de otros pensadores, como Foucault, Sorel y Freud.

7 La traducción es mía. El original dice: “But human violence, under certain conditions, may be a manifestation of divine violence. (...) Take war; for instance: ‘Divine violence may manifest itself in true war’ (§19). The ‘truth’ of war, as one of the eternal forms at the disposal of divine violence, is attested in the ‘incomparable effect’ by which war may allude to divine violence, where the latter is nothing other than a shining forth as ‘sign and seal’, that is, a sovereignty without agency, act, or ulterior purpose, as consummate and immediate justice”.

8 Para un comentario sobre las manifestaciones de la huelga en *Zur Kritik der Gewalt*, ver Carlos Pérez López (2016). El autor revisa las caracterizaciones ofrecidas por Benjamin en relación con el trabajo, la revolución, las ebulliciones sociales y las represiones estatales.

huelga general política, que busca el fortalecimiento del Estado y la huelga general proletaria, que busca la destrucción del Estado. Como medio puro, no es violenta y anárquica, aunque el Estado la reconozca como violenta. Y por último ¿cómo es posible deslindar la política de la decisión? Aukje van Rooden (2017) responde a esto mediante el término *Vernichtung* (aniquilación), que es empleado por Benjamin para describir el operar de la violencia mítica: “un reducir a nada (*nichts*), un hacer nihil, una anulación de la configuración dada. No una reconfiguración de lo dado, sino la apertura de otro lugar” (194).

III.

En un estudio reciente sobre la teoría crítica y la razón, Axel Honneth (2009) emprende una interpretación sobre el texto, que también llama la atención sobre este último párrafo. De acuerdo con su lectura, la perspectiva de la filosofía de la historia debe medirse junto con su noción de crítica, atada a la elaboración de un juicio de valor. Sobre el concepto de crítica en este ensayo, Honneth admite la herencia kantiana y comenta que la diferencia con el mentor de los imperativos categóricos reside en su vínculo con la experiencia: “desde un principio Benjamin consideró demasiado estrecho el espectro de experiencias para el que aquél había hecho a medida su crítica del conocimiento; una apertura de la mirada a experiencias que no cabían en el magro esquema de oposición de un sujeto epistémico y su objeto debía ampliar el campo de la crítica del conocimiento de tal manera que también pudieran formar parte legítimamente contenidos de conciencia comunicativos, e incluso religiosos” (108). Ahora bien, la posibilidad de acceder a un resultado “diferenciador” depende, en definitiva, de una innovación respecto del modo en el que lidia con la temporalidad. Y la filosofía de la historia vendría a proveer una exterioridad y por ende sería capaz de aplicar una distancia, que muestre algo más allá de una época (Honneth, 2009: 109, 110). Solo así podrá haber una novedad efectiva, con la eliminación del derecho, y con él, de la violencia mítica. Y luego dice:

En la tradición de la filosofía de la historia en la que evidentemente se apoya Benjamín para argumentar, esta estructuración de la historia en distintas épocas es posibilitada por la suposición de un dios que se ha retirado o apartado del mundo humano para regresar a él en un futuro no especificado; el presente se entiende siempre como la época intermedia en la que por la ausencia de Dios impera un estado de “corrupción” (Schelling) o de “peccaminosidad” (Fichte) que los sujetos humanos, por otra parte, no pueden ver como tal. En ese sentido, la adopción metodológica de una perspectiva que históricamente se encuentre afuera de ese

contexto de ofuscación es el presupuesto que se necesita desde la teoría del conocimiento para juzgar el “valor” real de todas las instituciones y las prácticas del presente (111).

Aquello que Honneth marca es, precisamente, un mesianismo benjaminiano articulado con una necesidad de inscribir históricamente las acciones de los sujetos y los acontecimientos que ellos protagonizan. Esta lectura ignora, empero, el componente disruptivo de la historia, que ha de jugar un rol fundamental en la relación entre violencia, derecho e historia. El balanceo entre violencia fundadora y conservadora solo ha de detenerse con una interrupción en la historia, que abriría un rumbo completamente nuevo para la humanidad. La discontinuidad ha de ser desatada en oposición a las visiones lineales de la historia y en función de una perspectiva anacrónica del tiempo, con sus correspondientes consecuencias para la acción. Esta fuerte impronta política en las reflexiones sobre la violencia también caracteriza, como vimos, sus definiciones sobre la historia más tardíamente en “Über den Begriff der Geschichte”. Ante qué tipo de horizonte estaríamos una vez derrocado el derecho en todas sus manifestaciones persiste como un gran signo de interrogación en una época –la nuestra– que no logra deslindar la vida en sociedad de la regulación legal.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio (1995). *Homo Sacer*. Adriana Hidalgo.
- Benjamin, Walter (2002). “Sobre el concepto de historia”. En P. Oyazún (editor). *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Arcis-LOM
- Benjamin, Walter (2017). Para una crítica de la violencia. En P. Oyarzún, C. Pérez López, F. Rodríguez (eds). *Letal e incruenta. Walter Benjamin y la crítica de la violencia*. LOM
- Berdet, Marc. (2017). La trilogía política. En P. Oyarzún, C. Pérez López, F. Rodríguez (eds). *Letal e incruenta* (51 - 78). LOM.
- Butler, Judith (2020). *La fuerza de la no violencia*. Paidós.
- Cantisani, Alejandro (2015). Derecho, justicia y violencia en la obra temprana de Walter Benjamin. *Leviathan* 10,: 115-156.
- Dahbar, Victoria. y Moretti Basso, Ianina (2015). El largo trueno que después retumba. Historia para una crítica de la violencia. *El laberinto de arena*, vol. 2 n° 4.

- Derrida, Jacques (1997). *Fuerza de ley. El "Fundamento místico de la autoridad"*. Tecnos.
- Honneth, Axel (2009). *Patologías de la razón*. Katz.
- Naishtat, Francisco (2021). El Ángel de la prehistoria: anacronismo, discontinuidad y huella en la facies inconsciente de la historia. *Artcultura*, 23 (43), 95–105. <https://doi.org/10.14393/artc-v23-n43-2021-64085>
- Pérez López, Carlos (2016). *La huelga general como problema filosófico. Walter Benjamin y Georges Sorel*. Metales pesados.
- Reyes Mate, Manuel (2009). *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin Sobre el concepto de historia*. Trotta.
- Oyarzún, Pablo (2019) Law, Violence, History A Brief Reading of the Last Paragraph of Walter Benjamin's "Toward the Critique of Violence", *Critical Times* 2 (2): 330–337. <https://doi.org/10.1215/26410478-7708387>
- Van Rooden, Aukje (2017). El círculo mítico. Walter Benjamin sobre la política y su interrupción. En P. Oyarzún, C. Pérez López, F. Rodríguez (eds). *Letal e incruenta* (179 - 204). LOM.
- Zorita, Emilio (2010). Introducción. En Benjamin, W. *Crítica de la violencia*. Biblioteca Nueva.

Francisco Naishtat *

**BENJAMIN-WITTGENSTEIN-WEBER: TRES
TEXTOS DE 1921 EN INTERSECCIÓN.
*ZUR KRITIK DER GEWALT, TRACTATUS
LOGICO-PHILOSOPHICUS, POLITIK ALS
BERUF***

INTRODUCCIÓN

Coincidiendo con la celebración simultánea del centenario de *Hacia una Crítica de la violencia, del Tractatus Logico-Philosophicus* y de *Politik als Beruf* (1921), nuestro propósito aquí es, en primer lugar, poner en relación un conocido tema del primer Wittgenstein, a saber, “el afuera” de la voluntad y de la ética –es decir, lo “místico”– en relación con el dominio de lo representable –esto es, el lenguaje aseverativo–, con la figura de la *violencia divina* y de la *justicia* en el texto benjaminiano, arraigando este último punto en la filosofía del lenguaje del joven Benjamin, a saber, la pérdida de la lengua pura y la consiguiente oposición entre lengua pura y lengua vernácula. Mi argumento en esta constelación pretende un paralelo entre la figura de la pérdida del lenguaje puro y la pérdida de la ley divina, concluyendo que todo derecho

* Francisco Naishtat es licenciado en Filosofía por la Universidad de París I- Sorbonne, doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y doctor Habilitado Universidad de París 8. Profesor Titular de Filosofía en la UBA, Investigador Principal del CONICET, Director del proyecto PIP-CONICET 2023 sobre el materialismo antropológico a la luz de la teoría de lo no-humano [*Unmensch*]. Últimas publicaciones : *Los modos de la historia en Walter Benjamin. De su metafísica temprana al materialismo histórico*, Buenos Aires, Miño y Dávila (F. Naishtat, A. Di Pego, C. Pérez comps.), 2023 (en prensa); “Masa, aura y materialismo onírico”, *Anthropology & Materialism*, 2022.

positivo ingresa para Benjamin en una esfera corrompida por el poder secular (*Macht*) anudada a las figuras míticas de la culpa, el castigo y el destino. En la primera parte, por ende, desplegamos la constelación *Tractatus –Hacia una crítica de la violencia*; en la segunda, analizamos la ley benjaminiana de oscilación entre la institución del derecho y la conservación del derecho, figuras que desembocan inapelablemente para Benjamin en una violencia burocrática con tonalidades weberianas y kafkianas. El texto póstumo de Max Weber *Politik als Beruf (Política como vocación, 1921)* inspirado en la conferencia del sociólogo alemán en Munich dos años antes, constela con el texto de Benjamin en ejes esenciales de la ecuación entre derecho, estado y poder, que suministra el segundo pie del trípode aquí propuesto. Esto nos permite concluir en la tercera parte de este trabajo en la relación del texto benjaminiano de 1921 con la política y la historia, a partir del tema de la excepcionalidad, como tercer pie del trípode.

1. TRACTATUS Y CRÍTICA DE LA VIOLENCIA: ¿UNA CONSTELACIÓN IMPENSABLE?

En 1921 aparecía el ensayo benjaminiano *Zur Kritik der Gewalt (ZKdG)* en el n° 47 del célebre *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, cuyos redactores en jefe, desde 1904, habían sido Max Weber, Edgar Jaffé y Werner Sombart, pero que después de la muerte de Weber, acaecida en 1920, fue dirigido por Emil Lederer. Lederer, discípulo de origen judío de Weber, profesó durante el período de Weimar en la Universidad de Heidelberg y, posteriormente, durante su exilio en Nueva York, en la *New School of Social Research*. Como lo muestra su correspondencia de los años 1920-21, Benjamin frecuentó el círculo de Marianne Weber después de la muerte de su marido y tuvo un contacto personal con Lederer. En este *Archiv*, donde el ensayo sobre la violencia fue la única publicación de Benjamin en la revista, la visibilidad y el prestigio estaban acotados a un círculo de intelectuales del más elevado nivel: Weber había editado allí en 1904 su *Ética protestante y espíritu del capitalismo*, y Carl Schmitt publicaría, seis años después de la aparición de ZKdG, la primera versión de su *Der Begriff des politischen (El concepto de lo Político)*, en el n° 58 del *Archiv* (Agamben, 2003: 68-69).

Bien lejos de esta constelación, pero también en 1921, pocos años antes de la muerte de Frege, apareció el *Tractatus* de Wittgenstein en Alemania, bajo el título *Logisch-Philosophische Abhandlung*, por el editor Ostwald, en sus *Annalen der Naturphilosophie*, y merced a un prefacio de Bertrand Russell, después de dos rechazos editoriales en Viena y uno en Leipzig, y precediendo en pocos meses la edición inglesa de 1922 del mismo libro por Ogden, en la célebre casa Kegan

Paul de Londres. Ludwig Wittgenstein había redactado su ensayo entre 1914 y 1916, mientras revistaba como suboficial austríaco en las trincheras del frente austro-húngaro, durante el inicio de la Primera Guerra Mundial (Monk, 1997: 169-200).

Lo que empero reúne aquí a ambos textos se sitúa, naturalmente, más allá de la coincidencia de su año de edición. Se trata a la vez de un tema metafísico y de uno de filosofía del lenguaje, es decir, de la cuestión central de los límites que separan un régimen de representación y un espacio de irrepresentabilidad, que, no obstante, delimita ontológicamente una región fundamental del lenguaje, de la ética y de nosotros mismos. Muchas veces se ha reparado en la centralidad de la palabra *Kritik* en relación con el título del artículo sobre la violencia. Permítasenos reforzar esta importancia a partir de la idea de límite (*Grenze*), a través de un conocido y filoso pasaje de la segunda edición de la primera Crítica de Kant, en relación con el doble uso del límite:

Al hacer una rápida inspección de esta obra se creará percibir que su utilidad es sólo *negativa*, a saber, [la de] no aventurarnos nunca, con la razón especulativa, más allá de los límites de la experiencia; y ésta es, en efecto, su primera utilidad. Pero ésta se vuelve *positiva*, tan pronto como se advierte que los principios con los cuales la razón especulativa se aventura a traspasar sus propios límites en verdad no tienen por resultado un *ensanchamiento*, sino que al considerarlos más de cerca, tienen por resultado inevitable un *estrechamiento* de nuestro uso de la razón, pues amenazan con extender efectivamente sobre todas las cosas los límites de la sensibilidad, a la cual ellos propiamente pertenecen, y [amenazan] así con reducir a nada el uso puro práctico de la razón. Por eso, una crítica que limite a la primera es, por cierto, en esta medida, *negativa*; pero al suprimir con ello a la vez un obstáculo que limita el último uso, o que incluso amenaza con aniquilarlo, tiene en verdad una utilidad *positiva* y muy importante, tan pronto como uno se convence de que hay un uso práctico absolutamente necesario de la razón pura (el [uso] moral), en el cual ella inevitablemente se ensancha por encima de los límites de la sensibilidad; para lo cual no requiere, por cierto, ayuda alguna de la especulativa, pero debe asegurarse, sin embargo, contra la reacción de esta, para no caer en contradicción consigo misma (2009: 24, resaltados del autor).

Kant indica aquí que, trazando los límites de la razón teórica, a partir del análisis de su propia estructura, queda abierto ipso facto un campo más allá de estos mismos límites, y libre para el uso moral de la razón. Al mismo tiempo se protege *ante litteram* contra la crítica de Hegel, de que para trazar los límites del conocimiento habría que po-

der conocer a ambos lados de su frontera, lo que sería una *contradictio in adjecto*. En efecto, si los límites son trazados, por así decir, desde dentro de la razón teórica, a través del análisis crítico-trascendental de sus condiciones de posibilidad, no se incurre en la *petitio* o en el *círculo* de “tener que conocer a ambos lados del límite”. Sin embargo, Kant mantiene, a través de la dualidad entre el conocer y el pensar que establece la primera Crítica, la posibilidad de pensar a ambos lados del límite, y por ende de afirmar las ideas de la moral, que quedan a la vez liberadas para el pensamiento en el mundo inteligible y dotadas de un contenido moral en el mundo práctico.

Ahora bien, en octubre/noviembre de 1919 Wittgenstein señaló a Ludwig von Ficker¹ su visión del *Tractatus* en términos que a la vez se asemejan y sin embargo radicalizan de manera fundamental los usos por Kant en su prefacio:

En realidad no ha de serle extraño, pues la finalidad del libro es ética. Una vez quise poner en el prefacio unas palabras que ya no figuran en él, las cuales, sin embargo, se las escribo a usted ahora porque pueden darle una clave: quería escribir que mi libro constaba de dos partes: la que está escrita, y de todo lo que *no* he escrito. Y precisamente esa segunda parte es la más importante. Pues la ética queda delimitada desde dentro, como si dijéramos, por mi libro; y estoy convencido de que, en rigor, *sólo* puede delimitarse de este modo. En resumen, creo: Todo aquello acerca de lo cual *muchos* aún *parlotean* hoy en día lo he definido en mi libro guardando silencio. Por tanto, si no me equivoco, el libro tendrá muchas cosas que decir que usted mismo querría decir, pero quizá no notará que se dicen. Mientras tanto, le recomiendo que lea el *prefacio* y la *conclusión*, ya que expresan su objetivo de manera más directa. (Wittgenstein, 1969: 35, resaltados del autor)

La figura tractariana de Wittgenstein, que en cierto modo es la puesta en abismo de la negatividad ya expresada por Kant, es que el límite sólo se *muestra*, es decir, que al exhibir la forma lógica del lenguaje mediante su teoría de la proposición, se está *mostrando eo ipso* el límite del mundo *desde dentro del lenguaje*. Lo que trasciende el límite no sólo no es susceptible de un conocimiento, sino tampoco de un pensa-

1 Ludwig von Ficker, amigo de Rilke, editor vienés de *Der Brenner* y, por entonces, no sin empuje de Rilke, posible y presunto editor del *Tractatus*, aunque terminó desestimando finalmente su propuesta de edición, por considerarla demasiado arriesgada económicamente, en los restos de un imperio que entonces había quedado en ruinas (Monk, 1997: 176-178).

miento, apartándose aquí de la dualidad conocer-pensar en Kant y de la posición afirmativa de la idea como *noúmeno* del mundo inteligible. Es en cambio de la distinción *mostrar-decir*, en la que Wittgenstein ve el rasgo fundamental del *Tractatus*, de donde el vienés desprende su radical trazado de límites como constitutivo de su estructura. Para Wittgenstein, a diferencia de Kant, lo que no se puede decir en el lenguaje representativo del mundo cognoscible, tampoco se puede pensar con claridad, aunque sí se puede mostrar. De allí que sólo el silencio sea en Wittgenstein la peculiar forma que adquiere su modo de indicar una región de la ética más allá del límite de lo decible y de lo pensable. Wittgenstein aclara este punto en una carta enviada a Russell el 13 de marzo de 1919 desde su prisión militar en Monte Casino, advirtiendo acerca de la centralidad –para él incomprendida– de la última parte del *Tractatus*:

Ahora bien, me temo que no has captado realmente mi afirmación principal, de la que toda la cuestión de las proposiciones lógicas sólo es un corolario. El punto principal es la teoría de lo que puede ser expresado (*gesagt*) por las proposiciones, esto es, por el lenguaje (y, lo que viene a ser lo mismo, lo que puede ser pensado), y lo que no puede ser expresado por proposiciones sino sólo mostrado (*gezeigt*); éste, creo yo, es el problema cardinal de la filosofía (Wittgenstein, 1977: 68; Lopez de Santamaría Delgado, 1986: 77).

La ética no es por ende para Wittgenstein una parte residual sino fundamental del mismo *Tractatus*. Su singularidad estriba en que, siendo parte crucial del *Tractatus*, la mención de la misma, en conjunción con su mención de la voluntad y del sujeto metafísico, no es para Wittgenstein una parte de las *aseveraciones* del *Tractatus* sino, en rigor, lo que queda del otro lado del límite de lo que puede ser dicho y aseverado.

Cabría acaso resumir el sentido entero del libro en las palabras: lo que siquiera puede ser dicho, puede ser dicho claramente; y de lo que no se puede hablar hay que callar. El libro quiere, pues, trazar un límite al pensar o, más bien, no al pensar, sino a la expresión de los pensamientos: porque para trazar un límite al pensar tendríamos que poder pensar ambos lados de este límite (tendríamos, en suma, que poder pensar lo que no resulta pensable) [Wittgenstein, 1997: 11].

Este pasaje del prólogo se condice con las últimas dos aseveraciones del *Tractatus*, donde, como en un remate final, se indica un tránsito,

una *metabasis* hacia otro género, no consumado en el discurso, sino en el gesto del silencio.

Mis proposiciones esclarecen porque quien me entiende las reconoce al final como absurdas, cuando a través de ellas –sobre ellas– ha salido fuera de ellas. (Tiene por así decirlo, que arrojar la escalera después de haber subido por ella.) Tiene que superar estas proposiciones; entonces ve correctamente el mundo (prop. 6.54). De lo que no se puede hablar hay que callar (prop. 7) [Wittgenstein, 1997: 183].

Ahora bien, en su *crítica* de la violencia, Benjamin busca establecer unos límites entre dos regiones opuestas, a saber, la violencia mítica (*mythische Gewalt*) y la violencia divina (*göttliche Gewalt*), relegando el campo del derecho (*das Recht*) a la primera e inscribiendo el campo de la justicia (*die Gerechtigkeit*) en la segunda. Pero, como lo expresa Benjamin al final de su ensayo, hay una asimetría radical entre ambas formas, dado que sólo la violencia mítica es cognoscible y reconocible, mientras que la otra queda por fuera de todo régimen empírico de reconocimiento y de todo régimen instrumental de expresión o de representación:

Pues sólo la violencia mítica, no la divina, se dejará reconocer con certeza como tal, aunque sea en efectos incomparables, porque la fuerza redentora de la violencia no está a la luz del día para los seres humanos. De nuevo están a disposición de la violencia divina todas las formas eternas que el mito bastardeó con el derecho. Puede aparecer en la misma guerra del mismo modo que en el juicio divino de la multitud a propósito del criminal. Execrable es, empero, toda violencia mítica, la instauradora de derecho, que merece ser llamada la incoativa (*schaltende*). Execrable también la conservadora de derecho, la violencia administrada (*verwaltete*), que le sirve. La violencia divina, que es insignia y sello, jamás medio de ejecución sagrada (*heiliger Vollstreckung*), puede llamarse la soberana (*waltende*) (Benjamin, 2017: 40; 2015: 203).

La violencia divina, que como aquello que está más allá de lo representable “no se deja reconocer con certeza”, aparece sin embargo en un paralelo con el lenguaje puro como manifestación de algo que hemos perdido, es decir, la ley divina y la justicia, pero que sin embargo se manifiesta y se muestra, de un modo abismalmente diferente a la forma en la que se muestra la lengua instrumental y el derecho, que son cognoscibles como figuras realizadas, es decir, como el lenguaje postbabiliano de la comunicación o como la ley positiva. Es a partir de

la crítica del derecho como figura del destino en la esfera de la culpa y el castigo, que queda exscripta por contraste la región de la violencia divina, como algo que trasciende sin ser nunca transcendencia. En las dos secciones siguientes reconstruimos la crítica de la violencia a partir esta puesta en abismo que realiza desde dentro la crítica del derecho, donde es también la abolición *aformativa*² que *dejan* el silencio y la omisión, y no la performatividad realizativa de la autoridad, lo que deja traslucir la violencia divina como medialidad pura. Sin embargo, el punto de vista de Benjamin en ZKdG no se reduce solamente a una puesta en abismo lingüística, sino que presupone una escrupulosa crítica sociológica de la corrupción del derecho a partir de su entrelazamiento estructural con el poder (*Macht*), una dimensión que Benjamin recorre desde Weber, Nietzsche y Kafka, en oposición frontal a los historicismos neo-hegelianos y neo-kantianos.

2. EL INTERÉS DEL DERECHO EN EL MONOPOLIO DE LA VIOLENCIA. EL MOMENTO WEBERIANO DE LA CONCEPTUALIZACIÓN DE BENJAMIN

La crítica radical que Benjamin realiza del derecho en ZKdG puede aparecer ciertamente asociada a su concepción del lenguaje desplegada por el autor berlinés entre 1916 y 1923, pero este antecedente brinda solamente el componente de su texto orientado a despejar una concepción de la justicia en ruptura abismal con el derecho, por fuera de la representación y del lenguaje instrumental. Tal es, de algún modo, el componente *tractariano* del texto de Benjamin. Sin embargo, sería un despropósito interpretar ZKdG *solamente* como un texto de filosofía del lenguaje, o como una mera re-escenificación de los límites transcendentales kantianos. La fuerza de ZKdG se sostiene precisamente en un doble gozne, lo que permite el movimiento singular y pendular del texto: el de la filosofía del lenguaje y el de la sociología del derecho. El segundo gozne, en efecto, echa sus raíces en la concepción weberiana del derecho, cuya impronta en Benjamin, particularmente en ZKdG, es indiscutible³. Lo que une este texto a Max Weber

2 Tomamos el término “aformativo” del ensayo de Werner Hamacher sobre el texto de Benjamin, donde es clave su procedencia inglesa como “afformative” por oposición a “performative”: “aformativos” son pues para Hamacher los gestos y los acontecimientos como el silencio o como la huelga general proletaria que van de par con la figura de la *Entsetzung* Benjaminiana, en cuanto deposición, interrupción, cesura o abolición (Hamacher, 2012: 186-187 ss.). Ver también para este punto la aguda interpretación crítica que Carlos Pérez López realiza del capítulo de Hamacher en Pérez López, 2016: 124-134.

3 Sin ánimo de redundar en calendarios, 1921 es también el año de la edición póstuma en Munich de los escritos políticos de Max Weber (*Gesammelte Politische*

no es solamente la elección del *Archiv* weberiano como lugar de su aparición, sino la concepción fundamental del derecho como operante –constitutivamente– en la esfera del poder (*Macht*):

La función de la violencia en la instauración del derecho es doble, en el sentido de que la instauración de derecho aspira, con la violencia como medio, como su fin a *aquello* que es implantado como derecho, pero no renuncia a la violencia en el momento de la instauración de lo que como fin se busca en cuanto derecho, sino que sólo entonces se convierte, en sentido estricto y ciertamente de manera inmediata, en instauradora de derecho, al instaurar un fin que no está libre ni es independiente de violencia, sino que está necesaria e íntimamente ligado a ella, como derecho bajo el nombre de poder (*Macht*). Instauración de derecho es instauración de poder (*Machtsetzung*), y es en esa medida un acto de manifestación inmediata de la violencia. La justicia (*Gerechtigkeit*) es el principio de toda imposición divina de fines (*göttlichen Zwecksetzung*). Poder es el principio de toda instauración mítica del derecho (*mythischen Rechtsetzung*). [Benjamin, 2017, 35-36; 2015: 197-198].

Este pasaje ilumina la co-pertenencia entre derecho y poder, al mostrar por una parte que la instauración de derecho (*Rechtsetzung*) es instauración de poder (*Machtsetzung*), y, por otra, que en esta instauración la violencia (*Gewalt*) es mantenida y conservada en la estructura del derecho. La relación del derecho instaurado con la violencia queda cristalizada en la misma fórmula que Benjamin extrae, con seguridad, de la definición weberiana del Estado: “*Interesse des Rechts an der Monopolisierung der Gewalt*” –“interés del derecho en la monopolización de la violencia” (Benjamin, 2017: 22; 2015: 183; Weber, 1986: 11). Por esta vía weberiana, el texto de Benjamin se inscribe en una tradición que está en choque a la vez contra las concepciones iusnaturalistas del derecho, en cuanto realización actual o asintótica de la justicia, y contra las concepciones hegelianas del derecho, en cuanto encarnación de una esfera de eticidad (*Sittlichkeit*), como realización histórica de una forma racional (Stam-

Schriften), entre los cuales la edición de la conferencia “La política como vocación” (*Politik als Beruf*), pronunciada por Weber en la misma ciudad en 1919; éste es un texto y una conferencia de los que Benjamin, por esos años entre Munich, Berlín y Berna, ciertamente tuvo conocimiento. La fórmula del monopolio de la violencia (*Monopolisierung der Gewalt*) [Benjamin, 2017: 183] que emplea Benjamin para caracterizar el interés fundamental del derecho, parece extraída de la conocida definición weberiana del Estado como monopolio de la violencia legítima, aparecida precisamente en la conferencia precitada de Munich (Weber, 1986: 11).

maler, 2017). La ácida disputa de Max Weber contra Rudolf Stammeler en 1907 (Weber, 2014) dejaba ya en claro que el derecho pertenece a la esfera del poder y de su fría administración, una visión en la que podemos enrolar a Nietzsche y Kafka con Benjamin y Weber (Naishtat, 2014). En su *Zarathustra*, en efecto, Nietzsche se refiere al Estado y a la moderna administración estatal en los conocidos términos del “más frío de todos los monstruos fríos” (*das kälteste aller kalten Ungeheuer*) (Nietzsche, 1980: 61). Esta fórmula de Nietzsche, de la que los pasajes de Weber y Benjamin sobre el derecho y el poder parecen una nota a pie de página, puede completarse con la estrecha afinidad de Benjamin en relación con los temas kafkianos del derecho burocrático, como una maquinaria opresiva, vaciada de sentido, que no sólo escapa al control del hombre común, sino que se sustrae diabólicamente a la comprensión y a la previsibilidad de la que, sin embargo, es pretendidamente portadora la ley escrita y el moderno derecho racional. Es en este mismo sentido que resulta indispensable tender un arco entre ZKdG y el ensayo de Benjamin sobre Kafka de 1934 (Benjamin, 2015: 409-438), donde Benjamin introduce su noción crucial de *Entstellung* (desfiguración) (2015: 431) para caracterizar los prototipos (*Urbilde*) en los que Kafka trata a la vez la desfiguración de la existencia y la corrupción permanente del derecho. Esta última figura no designa simplemente la ley de oscilación ya presente en ZKdG entre violencia instauradora del derecho y violencia conservadora del derecho, sino la corrupción del derecho mismo en cuanto erosión de la ley escrita en provecho de formas arcaicas y olvidadas de la ley, como estructuras ocultas, por debajo de una ley desfigurada, evocando una forma de la historia natural, en cuanto corrupción de las instituciones humanas y desfiguración de los cuerpos institucionales, en paralelo a la desfiguración de los cuerpos materiales. “Hay algo podrido en el derecho” (*etwas Morsches im Recht*) reza un pasaje central de ZKdG (Benjamin, 2017: 27; 2015: 188), adelantando con la figura de lo podrido (*Morsche*) el tema mencionado de la historia natural (*Naturgeschichte*), cuya irrupción en el *Origen del Trauerspiel alemán* (2015: 267 y 340) está por ende en afinidad con el tema de la desfiguración en la literatura kafkiana (*Entstellung*) (2015: 431 y 443). Por último, en un sentido que completa este cuadro de la racionalización weberiana, no ya como tipo ideal en términos heurísticos sino como “destino” (*Schicksal*) de la civilización moderna, podemos proponer una asociación del registro del derecho burocrático moderno weberiano con una tesis central de Walter Benjamin, a saber, que el derecho pertenece a la esfera del destino, una tesis que Benjamin, precisamente, retoma también en su ensayo sobre Franz Kafka de 1934.

3. EL VACÍO O LA POLÍTICA, ENTRE UNA JUSTICIA IRREALIZABLE Y UN DERECHO PORTADOR DE PODREDUMBRE

Giorgio Agamben tituló en 2003 “*Gigantomachia intorno a un vuoto*” (“Gigantomaquía en torno a un vacío”) el capítulo 4 de su ensayo *Stato di eccezione. Homo sacer, II, 1 (Estado de Excepción –Homo sacer, II, 1)* –consagrado a lo que allí consideró la trama esotérica de ese *duelo de titanes*, que no es otro, para el italiano, que la disputa indirecta entre Walter Benjamin y Carl Schmitt acerca del derecho y la excepción, que para Agamben no arranca en 1930, con la hoy célebre misiva de Benjamin a Schmitt, ocultada por Adorno y Scholem, como primeros editores de la correspondencia de Benjamin, sino casi una década antes, exactamente en 1921, y precisamente a raíz –según Agamben– de la aparición en el *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* del artículo de Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt* (Agamben, 2003: 68-83). El término “Gigantomaquía” fue seguramente bien sopesado por el pensador italiano, tanto en relación con la magnitud de los contendientes cuanto a la figura del vacío como irónica manzana de discordia⁴. Ciertamente, el duelo entre los dos titanes de la filosofía política del siglo XX tiene la ironía, apenas disimulable, de disputar en torno a la interpretación de un vacío, dejado por la ley divina, en el que descansa el derecho secular como un punto ciego. Todo el problema es si ese vacío es rellenado por una excepción que descansa en la soberanía, como pretende Schmitt en su *Teología política* (Schmitt, 2005), aparecida en 1922, un año después de la edición del artículo de Benjamin, o bien si es dejado como un afuera del derecho y del estado, es decir, como una trascendencia imposible de representar ni de imanentizar, y que corresponde al lugar vacío de la política en cuanto lugar vacío de juego, absolutamente no clausurable ni objetivable, imposible a la vez de incluir y de evacuar por la soberanía, porque es lo aporético de un no-lugar, de un *non lieu*, pero que toda violencia mítica, todo derecho y toda soberanía, se empeñan en olvidar y hacer olvidar⁵.

4 Agamben, quien a finales de la década de 1960 participó del seminario de Thor dictado por Heidegger al pie del Mont Ventoux, en la Provenza francesa, apenas necesita decirnos que su término *Gigantomaquía* se dispone en eco a la *gigantomachia peri tes ousías* con la que Platón escenifica el combate ontológico de los pensadores griegos en torno a la interpretación del ser (Platón, *Sofista*, 244 a), y cuya mención inscribió Heidegger en 1927 como epígrafe de *Sein und Zeit*, para referir el antiguo pero ya olvidado duelo entre titanes en torno al ser del ente [Heidegger (SuZ, 1-2) (Heidegger, 2006: 1-2), pero que, desde el prisma del seminario de Thor, en 1969, está ya más cerca de la figura de un vacío, dejado en prenda a nuestra modernidad, que de la de una presencia del ser (Heidegger, 1976: 195-339).

5 Véase en este punto Claude Lefort, “Democracia y advenimiento de un lugar va-

“La crítica de la violencia es la filosofía de *su* historia” (subrayado nuestro) escribe Benjamin hacia el final de ZKdG (Benjamin, 2017: 39). La crítica no es por ende ni la filosofía *de la* historia, ni tampoco una filosofía *a priori* que esté libre de historia, como podría erróneamente desprenderse de una reducción lisa y llana de la *Crítica de la violencia* a la filosofía del lenguaje, sino una filosofía de *su* historia, es decir, una filosofía que, apoyada y formada en la filosofía del lenguaje, pueda no obstante penetrar micrológicamente en la historia de la violencia y “discernir una postura crítica” (Benjamin, 2017: 39):

La crítica de la violencia es la filosofía de su historia. “Filosofía” de esta historia, porque sólo la idea de su punto de partida posibilita una postura crítica, discernidora y decisiva con respecto a sus datos cronológicos. Una visión dirigida a lo más cercano podrá a lo sumo percibir un ir y venir dialéctico de las configuraciones de la violencia como instauradora de derecho y conservadora de derecho. Su ley de oscilación descansa en que toda violencia conservadora de derecho, a la larga, debilita indirectamente a la instauradora de derecho que está representada en ella misma, por medio de la represión de las hostiles violencias opuestas. (A algunos de estos síntomas se hizo referencia en el curso de la investigación). Esto perdura hasta que, ya sea nuevas violencias, ya las anteriormente reprimidas, triunfan sobre la violencia instauradora hasta entonces establecida, y fundan con ello un nuevo derecho destinado a una nueva caída. Sobre la ruptura de este ciclo [que se mantiene] bajo el conjuro (*im Banne*) de las formas míticas de derecho, sobre la abolición (*Entsetzung*) del derecho en conjunto con las violencias a las que está referido, como ellas a él, en fin, por lo tanto, [sobre la abolición] de la violencia de estado, se funda una nueva época histórica. (Benjamin, 2017: 39-40; 2015: 202).

Todo el problema de la crítica es pues el de pensar esa historia, es decir, comprender cómo ese afuera que no es para Benjamin ni representable ni evacuable, como lo muestra su propia definición del estado de excepción en la teoría de la soberanía barroca desplegada en el *Ursprung des Deutschen Trauerspiels*, puede, desde el lugar aporético que es el suyo, desempeñar un papel político en la historia de la violencia, que no sea ni el de la violencia instauradora ni el de la violencia conservadora, pero que tampoco sea un punto de fuga. Benjamin (2015: 202). Al plantearlo de este modo Benjamin está rompiendo

cío” (Lefort, 1990: 187-193) y Jean-Luc Nancy, “Démocratie finie et infinie” (Nancy, 2009: 77-80).

filas con una tradición centenaria en la teoría revolucionaria que es la del “poder constituyente”, y sin embargo rompiendo también filas con toda posición apolítica o ahistórica, que evacuaría la crítica en un punto de fuga de mera exterioridad mística:

Si al presente la dominación del mito ya está quebrantada aquí y allá, entonces lo nuevo no reside en un punto de fuga tan imaginable como para que una palabra [dicha] contra el derecho resulte inane (Benjamin, 2017: 39-40; 2015: 202).

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio (2003). *Stato di Eccezione*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Benjamin, Walter (2017). Para una crítica de la violencia (trad. de Pablo Oyarzún R.). En Pablo Oyarzún R., Carlos Pérez López y Federico Rodríguez (editores), *Letal e incruenta. Walter Benjamin y la crítica de la violencia*. Santiago de Chile: Lom ediciones.
- Benjamin, Walter (2015). *Ursprung des Deutschen Trauerspiels*. Gesammelte Schriften, I.1, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 203-430.
- Benjamin, Walter (2015). Zur Kritik der Gewalt, *Gesammelte Schriften*, II.1, Frankfurt a/M, Suhrkamp, 179-203.
- Heidegger, Martin (2006). *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Heidegger, Martin (1976). Les séminaires de Thor. En Martin Heidegger. *Question IV*, París: Gallimard, 259-339.
- Hamacher, Werner (2012). “Aformativo, huelga”. En Werner Hamacher. *Lingua amissa*, trad. L. Carugatti y M. G. Burello, Buenos Aires: Miño y Dávila, 179-208.
- Kant, Immanuel (2009). *Crítica de la razón pura*- edición bilingüe alemán-español- Trad. Mario Caimi. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lefort, Claude (1990). *La invención democrática*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- López de Santamaría Delgado, Pilar (1986). *Introducción a Wittgenstein. Sujeto, mente y conducta*. Barcelona: Herder.
- Monk, Ray (1997). *Ludwig Wittgenstein*. Barcelona: Anagrama (trad. esp. de D. Alou).

- Nancy, Jean-Luc (2009). *Démocratie fini et infinie*. En G. Agamben et al., *Démocratie dans quel état?*. París: La Fabrique, 77-94
- Naishtat, Francisco (2014). Postfacio al ensayo de Max Weber sobre Rudolf Stammler: *La "superación" de la concepción materialista de la historia*. En Max Weber, *La "superación" de la concepción materialista de la historia*, Barcelona, Gedisa, 148-182.
- Nietzsche, Friedrich (1980). Also sprach Zarathustra. En *Sämtliche Werke*, Herausgegeben Giorgio Colli und Mazzimo Montinari, München, de Gruyter, Band 4, "Vom neuen Götzen", p. 61; Friedrich Nietzsche. *Así habló Zarathustra*. Buenos Aires: Aguilar, 1951, "Del nuevo ídolo", p. 57.
- Pérez López, Carlos (2016). *La huelga general como problema filosófico*. Walter Benjamin y Georges Sorel. Santiago de Chile: Metales Pesados.
- Schmitt, Carl (2022). *Teología Política. Cuatro ensayos sobre la soberanía*. Buenos Aires: Struhart & Cía.
- Stammler, Rudolf (2017). *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung. Eine Sozialphilosophische Untersuchung*. Leipzig Verlag: von Veit & Comp., 1897, reeditado en alemán en 2017 por la casa *Forgotten Books*, Europe.
- Weber, Max (2014). *La "superación" de la concepción materialista de la historia. Crítica a Stammler*. Barcelona: Gedisa (trad. C. Abdo Férrez).
- Weber, Max (1986). La política como vocación. En Max Weber, *Ensayos de sociología contemporánea*. México: Planeta, 9-78 (trad. M. Bofill).
- Wittgenstein, Ludwig (1997). *Tractatus lógico-philosophicus*. Barcelona: Altaya, ed. bilingüe alemán español, trad. Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera.
- Wittgenstein, Ludwig (1977). *Letters to Russell, Keynes and Moore*. Ed. de G. H. Von Wright, Oxford: Basil Blackwell.
- Wittgenstein, Ludwig (1969). *Briefe an Ludwig von Ficker*. Edición de G.H. von Wright y W. Methlagl, Salzburgo: Otto Müller Verlag, p. 35 (traducción por D. Alou en R. Monk, op. cit., pp. 176-177).

Carlos Pérez López *

SACRIFICIO, VENGANZA E IMPUREZA. (IN)COMPRESIONES DE LA VIOLENCIA COMO FIN DE LA VIOLENCIA EN WALTER BENJAMIN Y RENÉ GIRARD

1. INTRODUCCIÓN

Criticar la violencia parece ser una tarea imposible. Por un lado, asistimos constantemente a juicios generales contra *toda violencia* sin pasar por el menor esbozo de crítica, como si fuera un fenómeno simple y trivial; por el otro, hay quienes reivindican el uso legal de la violencia, aun en casos de violencia represiva extrema. Al momento de pensar en la violencia, las paradojas abundan tanto como los sofismas, las ideologías o los dogmatismos en su juicio. De ahí que algunos pensadores reconozcan cierta incompreensión de la violencia como punto de partida a la hora de juzgar sobre tal o cual violencia particular. Pero tal incompreensión no es una característica humana esencial: es, por lo pronto, histórica. Nuestra perspectiva moderna y contemporánea de la violencia está marcada por el desfondamiento de los esquemas mágicos y divinos en pos de la comprensión científica del mundo, y

* Carlos Pérez López (Santiago de Chile, 1979), Doctor en Filosofía de la Universidad de París 8 (2012), es editor de la revista *Anthropology and Materialism. A Journal of Social Research* y miembro del *Centro de Estudios Periferia Epistemológica* de la Universidad Nacional de Rosario. Ha publicado el libro *La huelga general como problema filosófico. Walter Benjamin y Georges Sorel* (Santiago, Metales Pesados, 2016) y el volumen conjunto *Letal e incruenta. Walter Benjamin y la crítica de la violencia* [co-editor junto a Federico Rodríguez y Pablo Oyarzun] (Santiago, Lom, 2017).

se halla a la vez atravesada por un empobrecimiento moderno de la experiencia y por el olvido de comportamientos que rompen los lazos sociales y que en la actualidad asociamos sin mayores cuestionamientos a rasgos irracionales (por lo tanto, incomprensibles) inherentes al ser humano¹.

Probablemente, una parte importante de las dificultades de lectura que ha suscitado el célebre ensayo de Benjamin “Para una crítica de la violencia” tenga que ver con una precomprensión/incomprensión moderna que llevamos auestas sobre la violencia, como una suerte de mitología racional y lógica cubierta por asertos prácticamente axiomáticos, como por ejemplo los temas del monopolio estatal de la violencia contra el ejercicio individual de la violencia, la relación entre la legitimidad de los medios y la justicia de los fines o la supuesta –y cuestionable– identidad entre derecho y justicia. Benjamin no los elude, al contrario, es lo primero que aborda en su ensayo, llegando a ordenar una tipología de violencias anclada en su conformidad con el derecho, como también a distinguir radicalmente el concepto de justicia con respecto a toda forma jurídica. Pero en el momento en que liga aquella tipología de violencias y la lógica jurídica con un supuesto trasfondo teológico y metafísico, bajo los temas del mito, del sacrificio y de la violencia divina, su crítica, a primera vista, parecería perder contacto con el terreno material. Hace falta un verdadero esfuerzo deconstructivo para ver que en la relación entre las formas jurídicas y las formas originarias de lo sagrado hay efectivamente continuidad, y no *metábasis eis állo génos*.

Acaso ese esfuerzo por deshacer esquemas rígidos de pensamiento sea un signo de apertura del ensayo de Benjamin, y aún más, la tablilla quebrada que encaja con su mitad simbólica en los trabajos igualmente deconstructivos de otras críticas de la violencia. Es al menos lo que se expone en ciertas obras de filosofía antropológica contemporánea, particularmente en la de René Girard². En *La violencia y lo sagrado* (2005), son incontables las referencias a incomprensiones modernas

1 El empobrecimiento moderno de la experiencia y el problema del olvido como clave de un concepto histórico de la experiencia han sido abordados en conocidos escritos de Walter Benjamin, como su libro *Calle de dirección única* o el ensayo “Sobre algunos motivos en Baudelaire”, por mencionar algunos.

2 Pero no solo en Girard. Los estudios sobre la violencia en las obras de Pierre Clastres tienen también un gran parentesco con la crítica de la violencia de Benjamin, especialmente en la manera en que Clastres (cf. *La sociedad contra el Estado* y *Arqueología de la violencia*), al igual que Benjamin, debe confrontar el dogma eurocentrista sobre la supuesta racionalidad política superior del Estado en contraste con las sociedades sin Estado. He intentado avanzar en esta línea en un estudio comparativo entre Benjamin, Sorel y Clastres, sobre la idea de la huelga general (Pérez López, 2014).

de la violencia, en especial sobre supuestos antropológicos parciales y aun erróneos para comprender la institución ritual de los sacrificios en sociedades primitivas o arcaicas. “Una vez que se ha convertido al sacrificio –dice Girard– en una institución ‘esencialmente’, cuando no incluso ‘meramente’, simbólica, puede decirse cualquier cosa” (2005: 10). Y es que la reducción simbólica del sacrificio, acompañada por la idea de una acción ligada únicamente a un imaginario colectivo, y por ende, ilusorio, perdería de vista que el vínculo entre sacrificio y violencia remite a una problemática intrínseca a toda sociedad: *la violencia como fin de la violencia*. Esta anfibología es deliberada: las violencias intestinas de una comunidad contendrían el potencial de la escalada, bajo la temporalidad de la venganza como amenaza suprema; mientras el sacrificio, al menos en su función social primitiva, no buscaría la cura, sino la prevención de una caída en una violencia contagiosa y sin fin. Por cierto, Girard no niega en absoluto la violencia en los rituales sacrificiales con valor mágico y religioso (ofrecer una víctima para satisfacción de un dios violento); su apertura del concepto de sacrificio consiste más bien en incorporar su función social, para salir de la mitología moderna relativa al carácter ilusorio y meramente simbólico de esta institución, demostrando a la vez que el rol de mediación no solo remite a un intercambio entre dioses y humanos, sino también a la posibilidad de subsistencia de un orden social capaz de conjurar la violencia amenazante en toda comunidad.

Probablemente salte a la vista de los lectores asiduos de *Para una crítica de la violencia* aquella compleja tesis según la cual “el principio de toda violencia mítica es el poder, mientras que el de la violencia divina es la justicia. *La primera exige sacrificios; la segunda los acepta*” (Benjamin, 2017a: 37, la cursiva es mía). Visto así, como un gozne conceptual inseparable de toda violencia, el sacrificio tendría dos valores. ¿Cómo distinguir entonces la exigencia de sacrificio con respecto a su aceptación? Y dada la línea conocida del ensayo que confronta la violencia del derecho con la violencia revolucionaria, ¿bajo qué condiciones la institución del sacrificio en un caso funciona como sistema judicial penal y en otro como destrucción revolucionaria de las formas jurídicas? En esta encrucijada sobre el sacrificio, la oposición entre lo puro y lo impuro podría jugar un rol esclarecedor. Mientras en la hermenéutica benjaminiana hay estudios sobre lo “puro” como operador conceptual de la violencia, no parece ser el caso para su determinación inmediatamente negativa como violencia impura. Si se admite esta entrada teórica, se podría plantear una confrontación de términos, pues ahí donde Benjamin busca distinguir una violencia pura, Girard tematizará el problema de lo impuro como contaminación (mágica), que en última instancia

remite a la indistinción de violencias y al derramamiento de sangre que invoca a la temporalidad sin fin de la venganza.

El sacrificio, la venganza y la impureza serán así las líneas programáticas del presente estudio, con eje en las (in)comprensiones de la violencia. Su vocación es menos comparativa que complementaria. Se trata, a mi modo de ver, de pensar una crítica de la violencia benjaminiana a la luz de su sobrevida. Y esto no podría hacerse sin una lectura de las problemáticas anticipadas por Benjamin, en un campo a la vez poco explorado en sus estudios contemporáneos: el antropológico. Así, las coincidencias temáticas no buscarán una mera comparación de autores, sino más bien relevar los esquemas de inteligibilidad de la violencia en ambos pensadores, apuntando sobre todo a elucidar, en la medida de lo posible, la estructura paradójica y anfibológica de *la violencia como fin de la violencia*.

2. PREJUICIOS SOBRE EL MITO Y EL SACRIFICIO

Hoy en día, la noción de sacrificio parece debatirse entre lo profano y lo sagrado. Su gama semántica puede remitir a ideas de esfuerzo, de abnegación individual o aun de postergación de sí mismo por otro o por un ideal³; lo que resulta igualmente pensable en la figura del mártir religioso y/o político, que se entrega de cuerpo y alma a una causa superior. Este resabio sagrado es especialmente significativo en periodos en los que las vidas humanas se ven envueltas en una lógica sacrificial. En una guerra moderna cualquiera, un soldado le escribe una carta a sus hijos o a sus familiares, explicándoles su ausencia porque la patria *exige sacrificios* para proteger el suelo en que han nacido. Así como las *Meditaciones metafísicas* o el *Manifiesto comunista* buscaron las lenguas de su traducción, las mismas palabras de esta carta se han escrito quizás en muchos idiomas que han pasado por experiencias guerreras, sin mediar traducciones. Pero más que de una muestra estructural, se trataría aquí del principio que arranca una vida y la arrastra al campo en el que su cuerpo estará a merced de violencias descomunales, mediado por aquella exigencia de sacrificio. Es cierto que ante la más mínima amenaza, un ser vivo busca su protección. Y mientras menos clara sea aquella, mayores serán los esfuerzos defensivos. Esto vale tanto para organismos vivos simples como complejos. El asunto sería aquí saber qué tipo de organismo es

3 Al respecto, remito al importante libro de Florencia Abadi, *El sacrificio de Narciso* (2018). Referencia estructural del psiquismo contemporáneo, Narciso suele ser asociado al egoísmo y al rechazo del otro. Abadi rompe con este esquema exponiendo, mediante una relectura de las diferentes versiones del mito, el modo en que Narciso se vincula, más bien, al sacrificio de sí mismo por el deseo del otro reflejado ante sí.

una sociedad (clan, tribu, polis, Estado-nación) capaz de obligar a sus miembros a entregar sacrificialmente su vida, a cambio de la subsistencia de su comunidad. ¿Qué tipo de existencia orgánica social tiene el poder de exigir tal obligación? ¿Y bajo qué mandato social, y aun en qué circunstancias, hay vidas sacrificables y otras que no? ¿Es esto un rasgo exclusivamente humano?

Las hipótesis sobre este problema, además de concernir a la filosofía política, tienen un asidero antropológico importante. Desde este último campo, existe la opinión según la cual ciertas especies animales son capaces de comportarse socialmente, al punto de poder mantenerse cohesionadas a condición de no superar un número determinado de individuos. De acuerdo a algunas hipótesis, la presencia del lenguaje sería la que permite tal unidad, sobre todo, desde la perspectiva de una organización vertical en la que hay conocimiento recíproco de los miembros que la componen. Este comportamiento, compartido por algunas especies animales, demanda otro tipo de explicación cuando los grupos sociales sobrepasan aquel número mágico en el que se logra mantener cierta estabilidad. ¿Cómo explicar la unión de sociedades del tamaño de una ciudad o de una civilización? El ámbito antropológico da aquí una respuesta más precisa: la existencia de un imaginario común sobre entidades inexistentes (que ya marcaría una especificidad humana) expresada en relatos míticos (Harari, 2020: 37-8). El mito encuentra en esta idea una definición, probablemente discutible, pero de sentido común⁴.

En las sociedades arcaicas, la tónica del pensamiento mágico, del que surgen los mitos, remite al vínculo entre una comunidad y las deidades (fuerzas superiores) a las que rinde culto. A su vez, los esquemas

4 Tal vez el representante más actual de esta opinión común sea el historiador Yuval Noah Harari. Su obra *Sapiens. De animales a dioses* (2020), anacrónica en su estilo enciclopédico, busca compendiar una historia abreviada del ser humano. Sus tesis, no obstante, dejan entrever un trasfondo antropocéntrico: el ser humano fue, es y será el centro de la existencia universal, incluso ahí donde se amalgama con lo inorgánico y tiende a su eventual desaparición, o bien a un diseño inteligente de la vida en la creación de vida inorgánica. Esto último signaría la promoción de los humanos a dioses.

Hay referencias en Benjamin para salir de esta opinión generalizada, especialmente en la idea de romper con el arcaísmo del esquema antropocéntrico de dominación y explotación de la vida humana y no-humana (orgánica e inorgánica), en miras a un vínculo horizontal y armónico con las energías liberadas por el desarrollo inteligente de la técnica. Toda esta problemática ha sido anticipada por una tradición utópica, literaria y filosófica, que Benjamin asoció al materialismo histórico y que precisó bajo el concepto de *materialismo antropológico*. Me permito remitir a la serie de artículos que abordan lo anterior en el número especial “Walter Benjamin, materiales antropológicos. Distender lo humano” (López y Pérez López, 2022), publicado en la revista *Anthropology & Materialism. A Journal of Social Research*.

antropológicos clásicos sobre este comportamiento dan cuenta del uso de magia simpática y por contagio, como también de la aplicación “privada” o “pública” de las mismas, vale decir, para casos de relaciones internas de un grupo social, como para aquellos en los que se juega el bien de la comunidad entera⁵. El mago-chamán se encuentra así en el umbral entre el poder mágico religioso y el de la autoridad política. Su comercio con los poderes superiores lo transforman en el antecedente subjetivo que lleva a las figuras del sacerdote y del rey-mago, y en el antecedente político de la *evolución* social que va de organizaciones tribales a civilizaciones despóticas bajo poderes personales. De acuerdo a cierta lectura moderna, en esta trama compleja, la presencia de la mitología racionalizada en una religión sería la traza de una evolución proveniente de la magia arcaica y un progreso radical a nivel civilizatorio (Frazer, 2011: 44-48). No obstante, en esta perspectiva temporal, que supone desde luego el paso milenarista de las generaciones, el sacrificio quedaría del lado de las instituciones arcaicas, en la medida en que sus violencias desmesuradas y extravagantes implicarían una falta de racionalidad por creencias supersticiosas en entidades ilusorias, algo supuestamente *propio* de las sociedades primitivas.

3. BENJAMIN CONTRA EL DOGMA JURÍDICO

Este punto es especialmente sensible si pensamos en la concepción que podamos tener del sacrificio, en la medida en que se establece una suerte de salto discontinuo entre las instituciones modernas y las arcaicas relativo al vínculo de unas y otras con la violencia. Dicho corte se deja leer concretamente en un engañoso principio de racionalidad que opera en la concepción moderna de la violencia. Es, como indicaba más arriba, uno de los primeros problemas abordados por Benjamin en su ensayo, cuando señala la relación entre medios y fines como un falso horizonte para una crítica de la violencia. Este marco corresponde a la matriz dogmática de la filosofía del derecho, tanto del natural como del positivo (2017a: 20, 34). Y en la medida en que de estas versiones surge el fundamento sobre el monopolio estatal de toda violencia, a la larga, tal monopolio termina operando también sobre los esquemas subjetivos de su comprensión racional. Así, la dogmática jurídica sobre la violencia apuntaría, en términos generales, a restringir su uso individual para localizarla en una sola figura subjetiva como instancia superior (Benjamin, 2017a: 20-3)⁶. La filosofía

5 Véanse, por ejemplo, los esquemas sobre magia teórica y práctica en la obra antropológica clásica de James George Frazer, *La rama dorada* (2011: 23-37).

6 Véase igualmente el escrito de Benjamin “Del derecho al empleo de la violencia” (2017b: 136-40), que desde la perspectiva de un anarquismo ético, polemiza con una

política moderna ha basado gran parte de sus fundamentos en esta entrega voluntaria de la violencia individual en la figura de un soberano, de modo tal que toda violencia por fuera de estos límites implicaría un estado de naturaleza, que en principio sería inherente a las sociedades arcaicas o primitivas.

Benjamin expone este marco dogmático, pero para romperlo. Lo hace primeramente desde la perspectiva de la no-violencia relativa al plano de las relaciones virtuosas entre los seres humanos. Se trata de aquellos conflictos en los que queda expuesta la falta de necesidad de un soporte jurídico para sus diversas resoluciones y que Benjamin denomina en su texto como “cultura del corazón” (2017a: 30), remitiendo a las técnicas de conversación y de acuerdo entre pares⁷. En el fondo, se trata de un espacio resolutorio sobre el cual el esquema dogmático “medios-fines” no provee ninguna matriz inteligible. Y esto es así, desde el momento en que tales medios virtuosos, justamente asociados a la justicia, no se dan en la búsqueda de una finalidad ajena a su propio despliegue. De ahí que Benjamin los conceptualice bajo el nombre de “medios puros”. Se trata de un pasaje conocido de su crítica de la violencia, donde el filósofo extiende el campo de acción de los medios puros tanto a las técnicas del lenguaje ya mencionadas, como también a la política, siguiendo el modelo de la diplomacia en su modo de operar sobre el poder de las naciones, como también el de la huelga general “bajo ciertas circunstancias”, vale decir, el ejercicio revolucionario de la cesación del trabajo, que remite a la problemática histórica de la lucha de clases (Benjamin, 2017a: 31-3; Pérez López, 2016). La virtud de los medios puros reside, en suma, en el corte que establecen contra la violencia implícita en la relación entre medios y fines, vale decir, en su modo de conjurar la violencia de un conflicto *sin incurrir en el mismo tipo de violencia que genera el conflicto*. Dicho de otro modo, el medio puro suprime la reproducción perpetua de un conflicto.

Ahora bien, más adelante en su ensayo, Benjamin rompe con el mismo marco dogmático del derecho acuñado en la relación “medios-fines”, pero esta vez en función de la dimensión originaria de la

reseña del mismo título del jurista alemán Herbert Vorwerk publicada en octubre de 1920 en *Blätter für religiösen Sozialismus*.

7 La base de este concepto está en la distinción entre derecho y justicia. Según Peter Fenves, esta última sería una apropiación de la diferencia establecida por Kant entre la doctrina del derecho y la doctrina de la virtud en su *Metafísica de las costumbres*, que Benjamin había elaborado en unas “notas para un trabajo sobre la categoría de justicia”, datadas de 1916 y recuperadas por Gershom Scholem (Fenves, 2021: 26; Benjamin, 2021: 65-6).

violencia, exponiendo así la continuidad que esta tendría con el derecho. Dicha continuidad descansa principalmente en el concepto de destino, tal como este es tematizado en los mitos (2017a: 27, 34-6). No se trata solo de que el derecho tenga sus raíces en las violencias asociadas a los mitos, sino que el ejercicio actual de todo derecho es esencialmente mítico. Vale decir, ahí donde creemos haber progresado y superado históricamente el modo arcaico de relación con la violencia, seguimos siendo (lo sepamos o no) arcaicos. Se abre con esto una caja de Pandora, en la medida en que los diques racionales modernos establecidos desde el dogma del derecho con respecto a la violencia se desmoronan como matriz inteligible y crítica de las violencias. Si la violencia jurídica se asocia en el fondo a lo que los griegos llamaban destino, queda inmediatamente expuesta no solo la falencia del modelo “medios-fines”, sino la dimensión temporal como clave de lectura insoslayable para una crítica de la violencia⁸. Y si bien es bastante conocida la tesis de Benjamin sobre el carácter revolucionario, divino y puro de la violencia que destruye el círculo mítico-jurídico (2017a: 40), la tarea de la crítica de la violencia no se agota por ello ahí. De hecho, la continuidad entre mito, destino y derecho moderno plantea la necesidad de repensar y renovar constantemente la crítica sobre la presencia de aquellas formas aparentemente lejanas relativas a los lazos religiosos con lo sagrado, es decir, la demostración de que ese tipo de violencia que se impone como el destino está aferrada a un pasado inmemorial, pese a lo cual nunca es definitiva. De ahí que el esquema del sacrificio mítico sea un campo a explorar en todos sus ángulos posibles, vale decir, un estudio de actualidad inagotable que no puede sino fortalecer a una crítica de la violencia.

4. GIRARD CONTRA LA INCOMPRESIÓN MODERNA DEL SACRIFICIO

Lo relevante en Girard es que, al estudiar la institución primitiva de los sacrificios, pone de relieve una estrechez de miras en los estudios modernos y contemporáneos de la antropología, de manera análoga a la crítica benjaminiana del dogma jurídico. Aquello que la antropolo-

8 Se trata asimismo de una advertencia indicada por Benjamin desde el comienzo del ensayo y retomada al final de este: la crítica de la violencia no puede sostenerse en una filosofía del derecho, sino en una perspectiva filosófico-histórica (2017a: 23 y 39). Vale decir, no se trata solo de una crítica sobre la indiferencia del derecho con respecto a la justicia, a las relaciones morales o a su mera lógica de auto-conservación, sino sobre todo del esquema cíclico, denominado por Benjamin como “ley de oscilación” (2017a: 40) que expone la temporalidad jurídica en una figura familiar con la del eterno retorno.

gía clásica y actual no ha sido capaz de comprender en los sacrificios arcaicos es la presencia de racionalidad y de razonamientos en el acto sacrificial y no de meras supersticiones o creencias ilusas de una humanidad en estado de infancia⁹.

Más allá de buscar una definición de sacrificio, Girard asume su estructura ritual conocida en el acto por el cual se ofrece la vida de una víctima inocente a una divinidad conectada con la estabilidad de una sociedad primitiva. En el acto sacrificial se daría una especie de economía entre dioses y humanos, en la medida en que estos últimos mantienen un vínculo estable y de orden con la entidad divina de su creencia, mientras esta última concede protecciones o favores para la misma comunidad. Desde la perspectiva moderna, el trasfondo de este comercio no tendría otro sustento que el imaginario simbólico, bajo una lógica económica de subsistencia¹⁰. Pero justamente en este tipo de esquemas Girard capta un prejuicio grave, principalmente por no reconocer los principios racionales en los que se despliegan los rituales sacrificiales.

Un rasgo importante de la racionalidad en los sacrificios está, según Girard, en la idea de la sustitución. Para apreciarlo, propone numerosos ejemplos provenientes de diversos relatos míticos (*La Odisea, Antiguo Testamento*), donde se exponen verdaderas astucias en la relación humana con fuerzas violentas superiores y la importancia de la sustitución para engañar o satisfacer el apetito de violencia de un agente humano o divino¹¹. Pero más allá de las astucias en el intercambio con potencias superiores, que si bien disminuyen en alguna medida la violencia, mantienen la rigidez del rito sacrificial (2005: 27), Girard sostiene como clave racional del sacrificio no

9 Girard llega a sostener que esa ignorancia es propiamente moderna: ya los griegos (pensamiento trágico) tenían una comprensión menos sesgada sobre la violencia de la venganza y los sacrificios. (2005: 18-9). En la misma tónica, plantea sendas críticas a Henri Hubert, Marcel Mauss y Claude Levi-Strauss (2005: 14).

10 En la etimología del término “superstición” está el concepto de la sobrevivencia (derivado de *superstare*). Para el propio Frazer, el retraso de las sociedades arcaicas, cuyo pensamiento mágico se basa en la superstición y la ilusión, encuentra su evolución racional en el pensamiento religioso. La diferencia entre un pensamiento mágico y uno religioso es que el primero se vincula con las fuerzas divinas en función de una concepción inflexible de las leyes que rigen la naturaleza (análogo al pensamiento científico), mientras el religioso reconocería la falsedad del pensamiento mágico y se postraría racionalmente ante la absoluta potencia dominante de lo divino, en función de una concepción elástica o variable (milagros) de las mismas leyes naturales (2011: 37-40).

11 Oculto bajo una oveja, Ulises escapa de la caverna del Cíclope; Ajax, enceguecido de ira, asesina vacas en lugar de enemigos; el lobo se come una piedra en lugar de un niño; el cordero es sacrificado en lugar del hijo de Abraham (Girard, 2005: 12-4)

tanto el vínculo mágico, sino el social, vale decir, la protección de la propia comunidad de las violencias intestinas. En este sentido, el sacrificio cumpliría una función clara: conjurar una amenaza mortal para toda sociedad, a saber, la venganza (2005: 22). Pero sobre todo, pondría a raya un aspecto en principio mágico (estructuralmente emparentado con el pensamiento científico): conjurar la posibilidad de un contagio con la violencia impura de la venganza. Cabría analizar estas dos racionalidades de la violencia sacrificial según Girard, en miras a ampliar el campo de intercambios conceptuales con la crítica benjaminiana.

5. SACRIFICIO, VENGANZA Y SISTEMA JUDICIAL

Las marcas evolutivas suelen establecer fronteras temporales como hitos que separan tiempos históricos en función de transformaciones en la mentalidad de una época o de acontecimientos que fijan un punto de inflexión con respecto a una estructura de repetición. Esto valdría para el sacrificio, a condición de hallar una institución susceptible de superar su praxis en los márgenes de su propio principio. Tal como lo expone Girard, las instituciones que sobrepasan al sacrificio, en orden evolutivo, son los duelos y los sistemas judiciales (2005: 28). La racionalidad del sistema judicial consiste en ser infinitamente más eficaz para alejar la amenaza de la venganza, aunque esto implica admitir sin ambages que el sistema judicial es, esencialmente, una violencia del mismo tipo que la venganza y no una búsqueda de justicia (2005: 30-1). La sistematización judicial de la venganza consiste en el establecimiento de un monopolio en el ejercicio “curativo” de la violencia, legalizando su uso desde una única instancia superior que responda a la ley de la culpabilidad, esto es, un marco de respuestas a toda violencia, un sistema penal regulador de crímenes y castigos.

El sacrificio y el sistema judicial se encuentran así en una línea de continuidad evolutiva, según el criterio de la eficacia contra la venganza. Esta hipótesis cobra aún mayor fuerza cuando se verifica que el antes y el después proyectados en la presencia o ausencia de sistema judicial en las sociedades humanas no es solo un tema antropológico, sino también histórico: y es que el sacrificio desaparece efectivamente en las civilizaciones donde se establece un sistema judicial (Grecia y Roma), en la medida en que “desaparece su razón de ser” (2005: 26). No obstante, el concepto de progreso (propriadamente moderno) en esta hipótesis evolutiva se desfonda si se tiene en cuenta que justamente esa pérdida de razón de ser, con el paso del tiempo, envuelve en un halo de misterio el parentesco de todo sistema judicial con la venganza, esto es, con el trasfondo mítico-religioso al que responde y a la

temporalidad en la que se inscribe¹². Dicho de otro modo, si la eficacia es el criterio de una evolución jurídica, tal despliegue no se da sin pérdidas: mientras más se avanza hacia lo judicial, más ignorancia hay sobre su origen (2005: 29).

Así, el borroneo de la continuidad entre el sistema judicial y el sacrificio sitúa a este último en una zona oscura, y lo deja expuesto como una institución retrasada desde la perspectiva evolutiva, esto es, como un tipo de violencia irracional, indiferente a la concepción de culpabilidad o inocencia de la vida. Rechazando esta concepción sesgada, Girard retoma el motivo principal de la amenaza de venganza a la que están más expuestas las sociedades sin sistema judicial, exponiendo en ellas una racionalidad opuesta a la judicial, pues el principio activo del acto sacrificial no sería curativo ni compensatorio, sino *preventivo*: “En un universo en el que el menor conflicto puede provocar desastres [...] el sacrificio polariza las tendencias agresivas sobre unas víctimas reales o ideales, animadas o inanimadas, pero siempre susceptibles de no ser vengadas, uniformemente neutras y estériles en el plano de la venganza” (2005: 25). Vale decir, el acto sacrificial lleva a cabo una violencia que desactiva posibles represalias y que busca una salida de la cadena temporal, creciente y sin fin de la venganza¹³.

En este sentido, el sacrificio no escapa de ningún modo a la violencia (ni al rechazo que, desde nuestro tiempo, nos genere su praxis), pero no por eso su concepto se restringe a una mera devoción imaginaria e irracional a una deidad hambrienta, sedienta de sangre e indiferente a la inocencia o la culpabilidad de la víctima. Lo que está

12 Según Girard, desde el momento en que es el único en reinar, el sistema judicial “se sustrae a las miradas” (cómo no pensar en el panóptico), de tal suerte que su procedimiento operativo se ve rodeado de misterio. Por otra parte, lo judicial define una temporalidad radicalmente opuesta a la del sacrificio, pues ahí donde las crisis más graves en las sociedades arcaicas implicaban la urgencia consciente de un acto sacrificial para calmar las violencias intestinas, los sistemas judiciales ya no operan con urgencia, pues “funcionan mejor cuanto menos conciencia se tenga de su función”. Si bien no profundizaremos esta temática, cabe señalar la referencia al fragmento “El significado del tiempo en el mundo moral” (2017b, 124-5), redactado por Benjamin en la época en que escribe su ensayo sobre la violencia, y en el que se aborda la temporalidad de la venganza. Al respecto, remito a los estudios de Andrés Claro (2017) y Peter Fenves (2021)

13 Girard toma la figura ejemplar de las sociedades primitivas Chukchi e Ifugao. Un miembro de la primera asesina a uno de la segunda. En lugar de condenar a muerte al culpable, los Chukchi sacrifican una víctima inocente de su propia comunidad. Según Girard, la racionalidad del acto estaría en infligirse el mismo dolor provocado a los Ifugao, pero sobre todo en no caer en el mismo tipo de violencia ejecutada por el culpable. En este sentido, no hay confusión entre inocencia y culpabilidad ni tampoco en el tipo de víctima sacrificial, sino más bien un acto deliberado por salir del círculo *contaminante* de la violencia impura del culpable (2005: 32-3).

en juego más bien es la posibilidad de concebir un tipo de *violencia no-violenta*, en la medida en que esta buscaría una manera de escapar radicalmente a la reproducción incesante y circular de la venganza, y de poder hallar un sentido inequívoco para la estructura anfibológica de *la violencia como fin de la violencia*. Este punto es clave, pues se intersecta con la idea de una violencia pura, tal como es expuesta por Benjamin, en la medida en que una violencia no-violenta presupone la evacuación de cierta determinación negativa (impura) de la violencia *en la violencia*. Cabría por lo mismo ahondar la idea de una violencia impura y la posibilidad de que la violencia logre suprimir dicho rasgo.

6. IMPUREZA Y CONTAGIO

La comprensión del concepto de “violencia pura” ha sido uno de los motivos de estudio más complejos del ensayo de Benjamin. En términos generales, la distinción es bastante clara, en la medida en que no quedan dudas sobre la oposición y la diferencia radical de ambos tipos de violencia, la revolucionaria-pura-divina con respecto a la jurídico-mítica. Lo que resulta más complejo y dificultoso es comprender el sentido diferencial de los operadores conceptuales (revolucionario, puro, divino) de la violencia que destruye al poder mítico, en la medida en que supone la superposición de tres esquemas de inteligibilidad: uno político-histórico (revolucionario contra reformista), otro religioso-simbólico (violencia de Dios contra el destino mítico) y un tercero, que presuntamente sería solo filosófico-conceptual (puro-impuro). Con respecto a este último, hay estudios que han abordado directamente la concepción benjaminiana de lo “puro” desde una perspectiva filosófica, principalmente en su referencia al sistema kantiano (Hamacher, 1991; Salzani, 2010)¹⁴. No obstante, la aproximación negativa a este concepto, vale decir, la perspectiva de una violencia impura, sería una entrada igualmente válida en teoría. Desde ya, se deduce en Benjamin la impureza de la violencia mítica en algunas caracterizaciones¹⁵. Por lo mismo, ¿no podría hacerse una lectura desde lo

14 Sobre lo revolucionario, lo puro y lo divino como operadores conceptuales del ensayo sobre la violencia, he sugerido una clave epistemológica kantiana para la demostración intuitiva de un concepto de la violencia, donde se escalonan ejemplos (medios puros del lenguaje y la política), esquemas (estructura temporal de la violencia, ley de oscilación e interrupción) y símbolos (oposición mito-Dios) (Pérez López, 2017: 234-6).

15 Por ejemplo, la idea de que “algo podrido” hay en el derecho (2017a: 27); la mención de la violencia policial como mezcla de instauración y conservación, en un mismo tipo de fuerza constituida como “violencia informe” (*gestaltlos*), “amenaza espectral” y “máxima degeneración de la violencia” (2017a: 28); o la referencia a “las formas eternas que el mito bastardeó con el derecho”, como “violencia execrable” (2017a: 40).

impuro como contaminación? Y si se admite esto, ¿no se llegaría a un concepto de la violencia pura como aquella que no tiene mezclas? Y en última instancia, ¿el esquema conceptual no admitiría también una lectura antropológica? La obra de Girard podría darnos también aquí un espacio de diálogo con esta problemática.

Para Girard, hay al menos tres aspectos cruciales en la idea de la impureza asociada a la violencia. En primer lugar, la violencia es contagiosa y por lo mismo, remite no solo al concepto de contaminación, sino sobre todo al tipo de fenómenos cuya naturaleza es transmitirse, propagarse, comunicarse (valga acotar, como el lenguaje). El más mínimo conato entre individuos es demostrativo del carácter contagioso de la violencia y de su eventual escalada. El peligro de la venganza se muestra así idéntico al del contagio de la violencia y al de su propagación. El comportamiento de las sociedades primitivas ante la posibilidad de la venganza da cuenta igualmente de un pensamiento relativo al pavor de entrar en contacto con un elemento portador de impureza y contagio¹⁶. En este sentido –segundo aspecto–, dicho comportamiento se emparenta directamente con la racionalidad patológica moderna relativa al peligro de las enfermedades contagiosas, al punto de aparecer como un precursor de la higiene moderna. La sola distinción es que, a diferencia de la medicina moderna, el mundo arcaico no se protege solo de la enfermedad, sino también de la violencia con la misma atención: una y otra son portadoras de un alto poder contagioso y de la amenaza más extrema de muerte. Por lo mismo, así como conviene evitar el contacto con enfermos, es igualmente conveniente evitar el contacto con la rabia homicida (Girard, 2005: 38), pues en ambos puede darse un desborde de fuerzas que supera los intentos por controlarlas. El problema con la violencia se da cuando la escalada llega a un punto en que no puede salirse de ella sin violencia: “Siempre llega, según parece, el momento en que sólo se puede oponer a la violencia otra violencia; importa poco, en tal caso, el triunfo o el fracaso, siempre es ella la vencedora” (*ibid.*). Este es, según Girard, el sentido de lo sagrado, vale decir, de “todo aquello que domina al hombre con tanta mayor facilidad en la medida en que el hombre se cree capaz de dominarlo” (*ibid.*). Se incluye aquí no solo las fuerzas naturales, sino también la violencia, en el punto en que esta sobrepasa lo humano y se expone como un terror supremo, sobrehumano. Este

16 Ejemplo de Girard del espanto del contagio en las sociedades primitivas: un hombre se quita la vida colgado en un árbol. La cuerda queda maldecida. Pero también el árbol, las hojas del árbol y todo lo que se vincule con lo que rodeó a esa muerte (2005: 35-6). Se trata de “una terrorífica creencia en la virtud maléfica del contacto material” (2005: 35).

es el tercer aspecto de la violencia que debe tenerse en cuenta para pensar el problema de la impureza: “La violencia constituye el auténtico corazón y el alma secreta de lo sagrado” (*ibid.*)¹⁷.

Así, si la violencia es esencialmente contagiosa, racional y sagrada, la diferencia entre lo puro y lo impuro tendrá que ver con el principio que opera en el acto que confronta a una violencia, cuando esta se halla fuera de todo cauce. Desde el punto de vista de las sociedades arcaicas, si el más mínimo desborde puede implicar una catástrofe, hace falta toda una serie de precauciones defensivas, esto es, de comportamientos rituales para mantenerse a resguardo de lo sagrado. Tales comportamientos, que entran en la categoría de empirismo religioso, prácticamente no tienen diferencias con el empirismo científico médico ante una enfermedad de tipo desconocido. La reflexión de Girard al respecto sobrepasa toda actualidad:

Se declara una epidemia. No se consigue aislar el agente patógeno. ¿Cuál es, en tal caso, la actitud propiamente científica, qué conviene hacer? Conviene tomar no sólo *algunas* de las precauciones que exigen las formas patológicas conocidas, sino todas sin excepción. Idealmente, convendría inventar otras nuevas, ya que no sabemos nada del enemigo que hay que rechazar.

Una vez identificado el microbio de la epidemia, algunas de las precauciones tomadas antes de la identificación pueden manifestarse inútiles. Sería absurdo perpetuarlas; pero era razonable excluirlas en tanto que persistiera la ignorancia.

La metáfora no es válida hasta sus últimas consecuencias. Ni los primitivos ni los modernos consiguen jamás identificar el microbio de la peste llamada violencia (2005: 40).

Más allá de que Girard demuestre holgadamente la racionalidad a la vez religiosa y científica de los sacrificios en el marco de las sociedades primitivas, el problema de la violencia pura o impura tiene que ver con estos límites de la metáfora: que el microbio de la violencia no pueda

17 Cabría sumar un cuarto aspecto sobre la relación pureza-impureza: la sangre. Girard profundiza la serie de implicancias del vínculo entre sangre y violencia, no solo en la referencia directa a los apetitos de venganza ante la sangre derramada, sino también en la dimensión sexual relativa igualmente a determinaciones de pureza e impureza (tabú de la sangre menstrual), que en última instancia remiten a un vínculo más originario entre violencia y sexualidad (Girard, 2005: 40-3). Se da igualmente un espacio de confrontación con la referencia de Benjamin a la “sangre como símbolo de la mera vida” (Benjamin 2017a: 37). Si bien no lo abordaré en este artículo, no quería dejar de mencionarlo como un estudio que podría ser profundizado.

identificarse implica que el comportamiento ante ella será ambivalente, pues la conocemos empíricamente, pero no tenemos *la cura*. En la violencia se cae, en su experiencia hay ceguera y pérdida de control. Y en este sentido, toda instancia que en nombre de un progreso abandone los cuidados preventivos y se instaure como respuesta curativa (sistema judicial como eslabón de la venganza), pierde de vista su naturaleza y se transforma en un potencial agente de contagio y de escalada.

Acaso sea este uno de los sentidos de la leyenda del clan de Koraj, propuesta por Benjamin (2017a: 37) para pensar la naturaleza de la violencia divina y pura: cuando Koraj y su clan desafían a Moisés, habrían querido sortear la línea de mediación entre este último y Dios. En otras palabras, Koraj y su tribu buscan el acceso directo e inmediato con aquella fuerza insuperable. Y la aniquilación *incruenta* (vale decir, sin venganza ulterior) de su tribu entera tragada por la tierra y de sus seguidores consumidos por el fuego conjura tanto ese acercamiento sin protecciones ni mediaciones preventivas ante la violencia de lo sagrado, como también la posibilidad de que haya contacto de las otras tribus (ritual fúnebre por ejemplo) con alguno de los transgresores (agentes de contagio). Desde esta perspectiva, la impureza queda del lado de la instancia que busca empoderarse de lo que no puede ser dominado.

7. CONCLUSIÓN

Las líneas de intersección sobre la violencia en los pensamientos de Benjamin y Girard, lejos de reducirse a una única problemática, se multiplican en los diferentes aspectos del problema general. Los temas del sacrificio, la venganza y la impureza son apenas una muestra de un marco mayor en el que está en juego la actualidad inagotable de una crítica de la violencia. El énfasis ha sido puesto aquí en lo que he intentado llamar “(in)comprensiones”, es decir, la dificultad de lidiar primeramente con razonamientos dogmáticos y estrechos que prácticamente colonizan todo pensamiento sobre la violencia para reducirla a una suerte de sentido común. En ambos filósofos queda de manifiesto el afán deconstructivo por romper con tales esquemas reduccionistas para dar cuenta de la amplitud real del fenómeno. Así, mientras el esfuerzo de Benjamin pasa por desmontar el andamio dogmático de la filosofía del derecho sobre la violencia, Girard hace lo propio con las concepciones antropológicas modernas sobre el sacrificio en las sociedades arcaicas. En esto, ambos coinciden en romper con la idea de una separación radical entre lo moderno y lo arcaico en lo jurídico (sistema judicial), cuyas formas originarias están enraizadas en el pensamiento mítico y se muestran en relación de continuidad con el ejercicio actual de toda violencia.

Asimismo, cuando Girard expone el criterio de la eficacia contra la venganza en la línea evolutiva que va del sacrificio al sistema judicial, no lo hace en nombre de un progreso, sino más bien del extravío moderno de su racionalidad que, de ahí en más, pierde visibilidad, pues el sacrificio sería un sistema preventivo ante la violencia sagrada. La eficacia preventiva del sacrificio queda probada en su modo de no dejarse galvanizar como un eslabón en la cadena de la venganza, exponiendo a la vez la antípoda conceptual de todo sistema judicial: mientras el primero conjura la amenaza de venganza, el segundo más bien la *conserva* y la *administra*. Desde luego, esta figura converge plenamente con el repudio de la violencia mítica al final del ensayo de Benjamin¹⁸. Pero sobre todo, pone de manifiesto que las distinciones no son evidentes y que se requiere, en cada ocasión, una explicitación del fenómeno relevado, en este caso, la concepción arcaica del sacrificio.

Tal vez sobre esta misma noción de sacrificio cabe hacer una historia conceptual, en la medida en que los campos semánticos en los que se ha desplazado (sugeridos al comienzo de este artículo) podrían estar igualmente implicados en la problemática precisada por Benjamin: la violencia mítica exige sacrificios, la divina los acepta. En todo caso, se puede sostener que la exigencia de sacrificios planteada desde la violencia mítica del derecho no remitiría a la lógica preventiva ni a las precauciones para evitar el contacto con la violencia sagrada (incluso, siguiendo el modelo racional de la medicina), sino más bien a una apropiación de la estructura misma de aquellos actos sacrificiales en los que se dispone de vidas humanas, pero en pos de la conservación y administración de una posición privilegiada de poder, y no por el bien de una comunidad. Y aunque Girard nos recuerde que los sacrificios desaparecen en las sociedades civilizadas donde se establece un poder judicial, tal desaparición no es inconsistente con lo señalado por Benjamin: las sociedades con sistema judicial son, en último término, la secularización de una estructura sacrificial, pero orientada a una función curativa (represalia) y no preventiva. De ahí que Benjamin se refiera a las formas del derecho con los apelativos más ignominiosos, pues estos remiten, en última instancia, a una idea anti-intuitiva de lo que es impuro en la violencia: no el contagio o la propagación (compartido con el lenguaje), sino la mezcla y la copia degradada. Que la violencia divina y pura acepte un sacrificio remitiría a un tipo de relación con una esfera superior, por fuera de toda ley de culpabilidad, y en la que no hay obligación alguna, sino responsa-

18 “Execrable es, empero, toda violencia mítica, la instauradora de derecho, que merece ser llamada la incoativa [*schaltende*]. Execrable también la conservadora de derecho, la violencia administrada [*verwaltete*], que le sirve.” (2017a: 40).

bilidad¹⁹. Por el contrario, toda defensa violenta del poder dependerá, en última instancia, del mito por el cual se exigen sacrificios de ciertos tipos de vida. Esto podría llevar a replantear la pregunta propuesta al comienzo: ¿bajo qué condiciones una institución humana puede pretender las prerrogativas de la vida para su propio cuidado? No se trata de dar respuestas conclusivas y generales, sino de observar este problema como una alerta permanente, pues la necesidad de pensar y repensar el modo de existencia de las instituciones que exigen sacrificios para su propia instauración y conservación, a poco más de un siglo de “Para una crítica de la violencia”, sigue invocando hoy en día una tarea crítica.

BIBLIOGRAFÍA

- Abadi, Florencia (2018). *El sacrificio de Narciso*. Buenos Aires: Hecho atómico.
- Benjamin, Walter (2017a). “Para una crítica de la violencia”. Trad. de Pablo Oyarzun. En *Letal e incruenta. Walter Benjamin y la crítica de la violencia*. Pablo Oyarzun, Federico Rodríguez, Carlos Pérez López (eds), pp. 19-48. Santiago de Chile: Lom.
- Benjamin, Walter (2017b). *Obras, libro VI*. Trad. Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Abada.
- Benjamin, Walter (2021). *Towards the Critique of Violence. A Critical Edition*. Peter Fenves & Julia Ng (eds.). Stanford, California: Stanford University Press.
- Claro, Andrés (2017). “Tiempo y perdón. Glosa a un fragmento de Walter Benjamin”. En *Letal e incruenta. Walter Benjamin y la crítica de la violencia*, pp. 155-77. Santiago de Chile: Lom.
- Fenves, Peter (2021). “Introduction”. En Benjamin, Walter. *Towards the Critique of Violence. A Critical Edition*. Peter Fenves & Julia Ng (eds.). Stanford, California: Stanford University Press.

19 Es lo que plantea Benjamin, de modo análogo, con relación al mandamiento “no matarás” y la singularidad en el caso de legítima defensa: “No se erige aquel como criterio del juicio, sino como pauta del actuar para la persona o la comunidad agente, que debe ajustar cuentas con él en su soledad, y que en casos terribles tiene que asumir la responsabilidad de prescindir de él. Así lo entendió también el judaísmo, que rechazó expresamente a la condena del homicidio en el caso de la legítima defensa” (2017a, p.38).

- Frazer, James George (2011). *La rama dorada: magia y religión*. Trad. Elizabeth Campuzano y Tadeo I. Campuzano. Trad. de la nueva edición de Oscar Figueroa Castro. 3ª ed. en español a partir de la compendiada en inglés. México: FCE.
- Girard, René (2005). *La violencia y lo sagrado*. Trad. Joaquín Jordá. Barcelona: Anagrama.
- Hamacher, Werner (1991). "Afformative, Strike". *Cardozo Law Review*, vol. 13, n°4, pp. 1133-57.
- Harari, Yuval Noah (2020). *Sapiens. De animales a dioses. Breve historia de la humanidad*. Trad. Joandomènec Ros. Barcelona: Debate.
- López, Nicolás; Pérez López, Carlos (eds.) (2022). Walter Benjamin, materiales antropológicos. Distender lo humano. En *Anthropology and Materialism. A Journal of Social Research*, número especial II. URL: <https://journals.openedition.org/am/1634>
- Pérez López, Carlos (2014). "La grève générale et le pouvoir sans autorité. Walter Benjamin avec Georges Sorel et Pierre Clastres". En *Matérialisme anthropologique et matérialisme de la rencontre. Arpenter notre présent avec Walter Benjamin et Louis Althusser*. Marc Berdet y Thomas Ebke (eds.), pp. 569-84. Berlin: Xenomoi Verlag.
- Pérez López, Carlos (2016). *La huelga general como problema filosófico. Walter Benjamin y Georges Sorel*. Santiago de Chile: Metales pesados.
- Pérez López, Carlos (2017). "Reglas de un juego, tiempos de la huelga. Escalas entre lenguaje, política e historia". En *Letal e incruenta. Walter Benjamin y la crítica de la violencia*, pp. 219-36. Santiago de Chile: Lom.
- Salzani, Carlo (2010). "Purity (Benjamin with Kant)". *History of European Ideas*, 36, pp. 438-447.

Sergio Villalobos-Ruminott *

WALTER BENJAMIN: DECONSTRUCCIÓN DE LA POLÍTICA

Der Kritik der Gewalt ist die Philosophie ihrer Geschichte.
W.B.

I

¿Cómo escribir sobre Walter Benjamin hoy, considerando sus críticas a la violencia, a la tecnología, al historicismo y sus reflexiones en torno a la fotografía, el cine y los juguetes, cuando alrededor de su nombre y de su “obra” se ha acumulado un inmenso contingente de libros, monografías, dossieres, traducciones, compilaciones y ediciones críticas? Efectivamente, la creciente producción crítica relativa al nombre de Benjamin llevó hace algunos años a Udi Greenberg a preguntarse por las consecuencias de esta inusitada atención, retomando una noción elaborada por Georges Steiner, a saber, ¿cuál es la política implícita en la “industria Benjamin” y su masificación? (2008). El asunto no es menor porque gracias a esta creciente y sostenida euforia editorial, a la que se suman congresos y conferencias en diversas lenguas y latitudes, el mismo pensamiento benjaminiano, conformado en el revés de las lenguas universitarias mayores de su tiempo, a la deriva tanto temática como biográficamente, y alimentado por una sensibilidad que no solo parece irresueltamente distante de toda forma sistemática del saber, sino ajeno a las pretensiones de verdad de los discursos

* Sergio Villalobos-Ruminott es profesor de literatura y estudios latinoamericanos en la Universidad de Michigan, Estados Unidos. Entre sus publicaciones están los libros *Asedios al fascismo. Del gobierno neoliberal a la revuelta popular* (DobleA Editores, Santiago, 2020). *La desarticulación. Epocalidad, hegemonía e historicidad* (Macul, Santiago, 2019). *Heterografías de la violencia. Historia Nihilismo Destrucción* (La Cebra, Buenos Aires, 2016), etc. El año 2002 publicó una edición de las conferencias de Ernesto Laclau en Chile con el título *Hegemonía y antagonismo. El imposible fin de lo político* (Cuarto Propio, Santiago). Ha sido profesor invitado a la Universidad de Buenos Aires, Argentina; la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Santiago de Chile; y a 17, Instituto de Estudios Críticos, Ciudad de México, México.

disciplinarios modernos, se nos devuelve ahora como un monumento mayor de la tradición crítica occidental. Por supuesto, no habría nada intrínsecamente negativo en este fenómeno, salvo el hecho de que esta suerte de monumentalización nos entrega la imagen de un pensamiento acabado, auto-constituido en la fuerza de una imagen totalizante, cuya pertinencia o *actualidad* resultaría indiscutible.

Hoy lo sabemos bien, sus textos han sido objeto de una sostenida labor intelectual concernida con aprehender sus ritmos e intensidades, pero esto ha traído como consecuencia, quizás inadvertida, la proliferación de una serie de mediaciones que terminan por hacer de su obra, marcada por una innegable vocación mundana, un objeto de culto a cargo de iniciados y expertos. Si esto es así, entonces leer a Benjamin debería implicar algo distinto a la habitual recepción de un clásico de la crítica, habría que comenzar, tal vez, a partir de la pregunta por las condiciones de posibilidad (no necesariamente trascendentales) de dicha lectura, por las formas de circulación de su nombre, y por los usos a los que dicho nombre, ahora ya auratizado, se presta, con mayor o menor verosimilitud. No otra cosa es lo que intentamos aquí, a saber, leer a Benjamin de una forma tal que nos permita ir más allá de las oposiciones convencionales que tienden a frustrar una posible convergencia -en torno a la relación entre tecnicidad, soberanía y violencia- de pensamientos aparentemente tan distantes como los de Heidegger y Derrida con el tipo de problemas planteados por él.

II

En su reciente volumen de ensayos críticos, *Walter Benjamin and the Actuality of Critique*, Carlo Salzani (2021) sostiene un argumento similar, a saber, reparando en la condición ambivalente de nociones tales como crítica y actualidad, él identifica el famoso ensayo de Habermas de 1972 (“Crítica concienciadora o crítica salvadora”, 2019), como un momento de instigación que termina por producir una creciente producción escritural en torno a su obra. La instigación se produce cuando Habermas, junto con el reconocimiento de las singularidades de la aproximación benjaminiana a la modernidad, plantea el problema de su utilidad actual, esto es, de su *actuality*. Salzani repara entonces en la compleja madeja de sentidos agrupados en torno a la noción benjaminiana de *aktualität*, la que no solo no coincide con nuestra noción de actualidad, sino que implica una relación compleja con la determinación temporal del presente. En efecto, la *aktualität* del pensamiento benjaminiano, aparentemente atacada por la crítica habermasiana de la modernización, se ha convertido en una obsesión mayor en el campo intelectual contemporáneo, desatando una producción de dimensiones industriales destinada a probar la *pertinen-*

cia, relevancia y vigencia de sus ideas. Esto se ve reforzado, al menos en el plano lingüístico, por el hecho de que tanto la cuestión de la actualidad como las ideas relativas a la relevancia, a la pertinencia y a la vigencia, no solo parecen estar consteladas en un mismo horizonte de significación, sino que constituyen claves de acceso a una determinada concepción del movimiento histórico. En otras palabras, para Salzani el texto de Habermas, más allá de sus posibles méritos, desencadenó paradójicamente una serie de respuestas abocadas a demostrar la dignidad epistemológica y política del pensamiento benjaminiano, olvidando que dicho pensamiento no puede ser fácilmente convertido en una teoría del conocimiento o de la política.

Este complejo problema se ve reflejado aún más claramente en la lectura y recepción del ensayo que aquí pretendemos comentar, *Zur Kritik der Gewalt* (1921). Desde su primera publicación en vida, pasando por su reedición póstuma en el volumen de ensayos editado por Gretel y Theodor Adorno, *Schriften* (1955), y luego reeditado por Herbert Marcuse, *Walter Benjamin. Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze* (1965), hasta las lecturas de Jacques Derrida, *Fuerza de ley* (1994, originalmente 1989) y Giorgio Agamben, *Estado de excepción* (2005, originalmente 2003), dicho ensayo se ha ido posicionando en el centro de una serie de intervenciones críticas contemporáneas.

A la vez, gracias a la publicación de los *Gesammelte Schriften* (particularmente el tomo dos, 1977) y de su correspondencia temprana¹, se ha desarrollado una lectura compleja de la crítica benjaminiana de la violencia constelada con su crítica de la modernidad, del derecho, de la reducción burguesa del lenguaje y, por supuesto, de la concepción historicista de la historia. Gracias a todo esto, sabemos dos cosas fundamentales: 1) que la crítica de la violencia no es un desarrollo aislado, menor o temprano (pre-marxista y, por eso, irrelevante) de su pensamiento. Y 2) que tanto la noción de crítica como la de violencia no deben ser tomadas irreflexivamente, ya que en ellas se juega el punto de vista singular de la elaboración benjaminiana. Por ejemplo, es un lugar común sostener que la crítica benjaminiana no opera según (una cierta imagen de) la crítica kantiana, esto es, a partir de determinar las condiciones de posibilidad (trascendentales) para la ocurrencia de la violencia, sino que interroga la violencia a partir de su misma historia, la que está intrínsecamente articulada con la historia del derecho; sin embargo, la misma posibilidad de una concepción no jurídica o mítica de la violencia, esto es, la indagación relativa a

1 *Gesammelte Briefe I* (1978). Véase también el tomo único en inglés, *The Correspondence of Walter Benjamin 1910-1940* (2012).

la noción de una violencia *pura* (*reiner Gewalt* o *göttliche Gewalt*), tal como observa Salzani (2021), y en relación con las nociones de lenguaje puro, experiencia pura, praxis pura, etc., no hacen sino retomar la problemática kantiana relativa a una posible legislación universal basada en un imperativo moral mucho más que en uno meramente jurídico o punitivo (hobbesiano). Como se aprecia inmediatamente, no basta con concebir la crítica benjaminiana de la violencia como una crítica históricamente informada -y no como una operación formalmente deducida desde las condiciones transcendentales o a priori de dicha violencia-, pues todavía se corre el riesgo de introducir un concepto de historia pre-reflexivo o naturalizado, es decir, se corre el riesgo de obliterar la profunda *co-dependencia* de la crítica de la violencia con la crítica del historicismo, ambas, condiciones fundamentales para la crítica del derecho y de las formas de organización política de la sociedad. Por supuesto, desde esta constelación, la acusación contra Benjamin de ser un representante más de la inteligencia judía-alemana de entreguerras, caracterizada por su antiparlamentarismo y su partisanismo, parece no sostenerse del todo.

Como sea, gracias a un riguroso trabajo genealógico-reconstructivo, en el que, como decíamos, la temprana correspondencia de Benjamin, particularmente con Gershom Scholem, resulta decisiva, podemos ahora situar el ensayo sobre la violencia en una serie de preocupaciones y proyectos escriturales que, aunque desaparecidos en su mayoría, nos muestran el alcance real de sus ideas. Por ejemplo, en una carta dirigida a Scholem y fechada el 01 de diciembre de 1920, justo después de expresar una mordaz crítica a Heidegger (“He leído el libro de Heidegger sobre Duns Escoto. Es increíble que alguien pueda calificar para una posición universitaria sobre la base de dicho estudio” (1978: 246; 2012: 168); Benjamin describe en términos generales su propio trabajo, situando de paso su ensayo sobre la violencia en el proyecto de un libro titulado *Politik*:

Una revisión extremadamente notable y sustancial de S. Friedlander del libro de Bloch [*El espíritu de la utopía*] ha aparecido recientemente, la que pone de manifiesto las debilidades del libro con gran rigor. Probablemente expresaré mi opinión sobre esto en la primera parte de mi *Politik*, que es la crítica filosófica de *Lesabéndio*. Tan pronto como tenga un libro que necesito de Francia, procederé con la segunda parte de *Politik*, cuyo título es *Die wahre Politik* (La verdadera política) y que consta de dos capítulos, “deconstrucción de la violencia” y “Teleología sin objetivo final”.²

2 La traducción al inglés habla de “The Dismantling of Power” and “Teleology wi-

En las siguientes cartas, fechadas sucesivamente desde 29 de diciembre de 1920, hasta fines de 1921, Benjamin sigue comentando su recepción de libro de Ernst Bloch *El espíritu de la utopía* (1918), mientras acusa recibo de la lectura del libro de George Sorel, *Réflexions sur la violence* (1908), dando pistas importantes para situar el ensayo sobre la violencia en el orden de unas preocupaciones más amplias y distintivas no solo de su trabajo temprano, sino también de sus obsesiones tardías. “El verdadero político”, “La verdadera política”, y las recensiones de la novela de Scheerbart deben ser leídas no solo en relación con el ensayo sobre *La tarea del traductor* (1923), y el fragmento titulado *Capitalismo como religión* (1921), sino también con el complejo *Fragmento teológico político* (1921³), en cuanto todos estos textos manifiestan parentescos temáticos y conceptuales que permiten esbozar mejor la posición benjaminiana no solo respecto a la problemática del derecho y de la teología, sino también, de la política. Y este sería el horizonte en el que quisiéramos inscribir nuestra hipótesis de lectura.

III

Dicha hipótesis dice: la singular práctica crítica benjaminiana, volcada mundanamente hacia una historia entendida en clave nihilista, esto es, ajena a las operaciones mesiánicas y redentoras de la filosofía de la historia (teológica o secular, clásica o moderna), implica una deconstrucción no solo de la violencia y su determinación mítica en el derecho, sino de la misma comprensión partisana, liberacionista y hegemónica de la política, abastecida por la pre-eminencia de un conflicto central (que Schmitt identificó con la relación amigo-enemigo como relación fundante del concepto de lo político⁴), conflicto que marca la continuidad entre guerra y paz, y que re-inscribe a la misma condición profana de la existencia en el plexo de una re-teologización política de la historia, bajo la figura del progreso. Benjamin no es un pensador político, ni progresista ni radical o partisano, sino un pensador orientado a la deconstrucción de la política, en cuanto orden com-

thout Ultimate Goal”, introduciendo una ambigüedad en torno a la noción de *Gewalt*, la que puede ser, en efecto, traducida como poder en algunas ocasiones. La expresión de Benjamin es “Sobald ich ein mir noch notwendiges Buch aus Frankreich erhalten habe, will ich an den zweiten Teil der „Politik“ gehen, deren Titel ist „die wahre Politik“ mit den beiden Kapiteln „Abbau der Gewalt“ und „Teleologie ohne Endzweck“” (2012: 247). De hecho, *Abbau der Gewalt* puede ser traducida mejor como *deconstrucción de la violencia*.

3 No hay absoluta certeza de la fecha de redacción de este texto, aunque es conveniente situarlo ahora entre el 21 y el 22. Ver la discusión desarrollada por Hamacher al respecto, “El fragmento teológico-político” (2012).

4 Schmitt (2014, originalmente 1932).

plejo de posicionamientos míticos relativos a un determinado cálculo sobre la historia.

Para hacer verosímil esta hipótesis habría que insistir en cómo el ensayo de 1921 adquiere una cierta *aktualität* (y no solo una actualidad marcada por su función o relevancia crítica y política), cuando es leído en relación con su crítica del mito⁵, de las concepciones instrumentales del lenguaje, del historicismo y, sobre todo, de su compleja elaboración del problema de la técnica, la que está inscrita desde el mismo comienzo del proyecto *Politik* mediante la recepción de la novela cosmológica de Paul Scheerbart, *Lesabéndio* (1913). En efecto, la pregunta benjaminiana por la técnica no puede ser remitida a una reacción meramente crítica (frankfurtiana) de sus efectos alienantes, sino que devela la complejidad de su antropología filosófica y su relación inherente con las formas de organización de la vida social. No olvidemos que, lejos de una concepción partisana (schmittiana), en el ensayo sobre la violencia Benjamin apela a ciertas formas no conflictivas de convivencia social y de resolución no jurídica de conflictos, las que para él constituyen instanciaciones de la llamada violencia pura, es decir, instanciaciones de la posibilidad de una vida más allá del derecho, más allá de su cinturón mítico, posibilidad que, en sus inéditos comentarios a la novela de Scheerbart (integrales, como advertíamos, al proyectado volumen *Politik*)⁶, se muestra en relación con su concepción protésica de la técnica, esto es, como una esfera articulada fluidamente con la vida social, y no al servicio de la dominación del hombre por el hombre o de la naturaleza por el hombre⁷. La crítica de

5 Por supuesto, “crítica del mito” no implica desmitologización, falsación o refutación, sino una comprensión de las tensiones y correspondencias entre lo mítico y lo demoníaco para lo cual es necesario matizar las mismas variaciones y desarrollos del concepto benjaminiano de mito. Es decir, dicha comprensión resulta fundamental tanto para apreciar el alcance de su crítica del carácter jurídico de la violencia mítica, como para entender después sus cercanías y diferencias con el surrealismo. Véase Günter Hartung (2014).

6 Ver Obras, Libro II, vol. 2, “Paul Scheerbart «*Lesabéndio*»”, 226-228; y, “Sobre Scheerbart”, 240-243.

7 Tanto Uwe Steiner (2001) como Marc Berdet (2014) muestran que la supuesta ruptura de 1924, cuando Benjamin conoce a Asja Lacis en Capri y se interioriza con la tradición marxista, no implica un abandono de sus problemas anteriores; ellos destacan en cambio una continuidad temática, relativizando con esto la idea de un cierto segundo momento, materialista y político, que “superaría” al primero. Habría entonces que entrelazarse con la compleja concepción benjaminiana de la técnica, la que, por un lado, apunta a ciertas potencialidades impensadas mientras que, por otro lado, no olvida sus ambivalentes consecuencias para la vida moderna. No se trata solo de rastrear en sus escritos una noción “dialéctica” de la técnica, sino de pensar su dimensión protésica, entendida como técnica pura y no instrumentalizada

la violencia, que halla en el derecho el horizonte de su inteligibilidad, se complementa con la crítica de la técnica, que halla en la antropología productivista capitalista las causas de su instrumentalización. Es como si junto a una noción no instrumental de la violencia pura se hiciera posible, incluso necesaria, una concepción no mítica sino pura de la técnica, la que, curiosamente, nos permitiría retomar el impen-sado paralelismo con Heidegger.

Más allá de esto, sin embargo, la relación entre violencia pura, técnica pura (no caída a la relación medios-fines, esto es, a lo que Heidegger identifica con el horizonte aristotélico-antropológico propio de la metafísica occidental⁸) y vida social, nos permite pensar más allá de la función mítica y regulativa (normativa) del derecho, y de la consiguiente instrumentalidad de nuestra concepción tecnológica (productivista) de la técnica, abriendo una dimensión no teológica de la política que, lejos de estar orientada a la realización del reino de Dios en la tierra, se muestra como insistencia profana en la felicidad. Sería esa insistencia profana en la felicidad, y no la orientación sacrificial de la existencia hacia su salvación lo que define el método nihilista de su política, tal cual es expresado en el *Fragmento teológico-político*: “El orden de lo profano tiene que erigirse sobre la idea de la felicidad. La relación de este orden con lo mesiánico es una de las piezas doctrinarias esenciales de la filosofía de la historia. [...] Afanarse en pos de ésta [felicidad], incluso en aquellos grados del hombre que son naturaleza, es la tarea de la política mundial cuyo método ha de llamarse nihilismo” (citado en Oyarzun, 2005). En efecto, el nihilismo como método de una política mundial y mundana marca su oposición a los remanentes teológicos presentes no solo en *El espíritu de la utopía*, sino en la política cultural propia de su tiempo (y del nuestro), en la que nociones como las de salvación, valor y dignidad parecen estar por todos lados. Sin embargo, dicha *nihilización mundana*, que asume la condición efímera de la felicidad, renunciando a la promesa de la salvación, implica algo más que una transvaloración de los valores hecha desde los apetitos del super-hombre, implica la disolución del mismo hombre como fetiche del *verdadero nihilismo cultural* de la modernidad capitalista, cuestión que anticipa claramente sus desconfianzas

en las relaciones de dominio, en cuanto ahí se juega una posible concepción de la vida orientada a la felicidad, en la que la política ya no puede ser pensada como una tecnología del conflicto ni alimentada por la voluntad de poder. Véase Jean Sieber (2019). Por supuesto, desde esta formulación se abre la posibilidad de insistir en las continuidades de estos primeros problemas con aquellos presentes en sus ensayos relativos al concepto de historia y a la obra de arte.

8 *La pregunta por la técnica* (2021, originalmente, 1953).

con el progresismo y el liberacionismo de aquellos que se piensan a sí mismos “nadando a favor de la corriente”.

Por supuesto, nada de esto debiera ser controvertido ya que en la breve historia de la recepción de Benjamin que hemos esbozado hasta acá, es lógico observar una serie de trabajos que insisten en aspectos similares. Me permito mencionar al menos los siguientes textos que resultan relevantes para enmarcar nuestra lectura de *Zur Kritik der Gewalt*: el ya mencionado libro de Carlo Salzani (2021); el temprano y señero ensayo de Uwe Steiner publicado en *New German Critique*, “The True Politician: Walter Benjamin’s Concept of the Political” (2001); el volumen de Carlos Pérez López, *La huelga general como problema filosófico* (2009); el volumen colectivo, a cargo del mismo Carlos Pérez, junto a Pablo Oyarzún y Federico Rodríguez, *Letal e incruenta. Walter Benjamin y la crítica de la violencia* (2017), que contiene la insoslayable traducción del ensayo de Benjamin a cargo de Pablo Oyarzún; el estudio de Marc Berdet, *Walter Benjamin. La passion dialectique* (2014), que contiene el decisivo ensayo (también publicado en *Letal e incruenta*) sobre la crítica de la violencia y el *Politik* de Benjamin, “Una trilogie politique” (109-135); el ensayo de Judith Butler, “Walter Benjamin and the Critique of Violence” (2012), etc. Mención aparte habría que hacer del largo número de reacciones a la lectura avanzada por Jacques Derrida en *Fuerza de ley*⁹ (Avelar, Galende, Forster, etc.) y a la problemática *recepción schmittiana* del ensayo de Benjamin en el horizonte de discusiones relativas al estado de excepción y la violencia política (Taubes, Agamben, Sigrid Weigel, Salzani, etc.). Además de la reciente edición crítica del ensayo, *Toward the Critique of Violence*, a cargo de Peter Fenves y Julia Ng (2021), con una importante introducción a cargo de Fenves (10-37), y la rigurosa

9 Y, de manera aún más específica, habría que retomar acá la lectura derridiana del “walten” (y del mismo Walter, según la broma de Derrida), expuesta no solo en *Fuerza de ley*, sino también en la última parte del segundo volumen del seminario sobre *La bestia y el soberano* (2011), y relacionarla con la cuestión del *waltende* (como derivación que resta fuerza fundacional al *walten*) y de la *Gewalt-lose* (das *Gewalt-lose walten*) como orden sin soberanía o “violence-free reign” según la hipótesis de Krzysztof Ziarek (*Beyond Revolution*). Por supuesto, Ziarek sugiere una posible relación con la problematización heideggeriana de la fuerza, la *phusys*, la fundación y el Ser de la metafísica, a partir de buscar similitudes con los desarrollos contenidos en los llamados *escritos poéticos* de Heidegger (fines de los 1930, en particular, *Die Geschichte des Seyns*, 1938-40, que constituye el volumen 69 de la *Heidegger Gesamtausgabe*). No es este el lugar para ahondar en esta cuestión, pero advirtamos de paso su relevancia y su condición complementaria respecto a la ya anunciada cuestión de la técnica. *Técnica, violencia sin soberanía, y vida más allá del derecho, constituyen el horizonte en el que habría que repensar estos problemas.*

lectura de este y otros ensayos del mismo periodo por parte de Werner Hamacher.¹⁰

Como se ve, resulta un tanto arriesgado proponer una lectura de este ensayo, en la medida en que las interpretaciones circulantes parecen captar con cierta eficacia su contenido, y parecen haber logrado reconstruir el secreto sistema de referencias que traman sus escritos públicos e inéditos. Sin embargo, volviendo a nuestra hipótesis, se sigue de toda esta discusión que la deconstrucción (*Abbau*) benjaminiana de la violencia y de la política plantea interrogantes cuya *Aktualität*, esto es, cuyo mérito reflexivo, habría que seguir pensando. Esto es importante porque lejos de leer el ensayo y la obra de Benjamin en general, desde las preguntas aparentemente urgentes del presente, habría primero que cuestionar la misma noción de presente, de actualidad (vigencia e importancia), para abrirnos a una cierta *anacronía radical* de la formulación benjaminiana, anacronía en la que respira, como índice profano de una redención sin reino de Dios ni promesa, la posibilidad de una relación otra con la historia y con la política. No es que Benjamin sea un pensador que nos permita reformular, más radicalmente si se quiere, una nueva estrategia política y una nueva relación con el poder; muchos menos se trata de convertir su pensamiento en una especie de fuente de la eterna juventud para revigorizar a la filosofía de la historia o a la filosofía política, sino que se trata de asumir aquello que sigue estando ambivalentemente presente en el horizonte de estudios benjaminianos, a saber, que su deconstrucción de la política (que es violencia mítica organizada por el conflicto central), deconstrucción esta que es como tal una forma de violencia pura, implica una relación destructiva y no reformista con el orden del viviente, cuestión que hace de su anarquía algo distinto al anarquismo histórico de su tiempo y del nuestro.

Llamamos a esta relación destructiva con la política, *infrapolítica*, en la medida en que se trata no de una reacción anti-política o conservadora contra la mundanidad del comercio público, sino en la medida en que la infrapolítica nombra simplemente el momento de *desarticulación* entre filosofía e historia, pues dicha articulación ha definido a la onto-política occidental y ha hecho de la historia un plan ya siempre dispuesto para la realización de una determinada finalidad. Si el nihilismo como política mundial y mundana implica un abandono de la promesa teológica, entonces no deberíamos restituir la lógica teológica de esa promesa como clave utópica de una nueva política

10 En particular, “El fragmento teológico-político”, “Historia de la culpa” y “Aformativo, huelga”, todos ahora en español compilados en el volumen *Lingua amissa* (2012).

sacrificial; esto es, de una política que, en nombre de una redención futura, siga postergando la búsqueda profana de la felicidad. Anteponer la exigencia infrapolítica y profana de la felicidad a los fines políticos es des-inscribir la existencia desde el plexo mítico-jurídico de la filosofía de la historia y de la política, es imaginar una vida más allá de la violencia mítica del derecho, es hacer posible una relación no instrumental con la ley como prótesis desechable de la existencia, en el entendido, ya claramente establecido por Benjamin, de que mientras la violencia mítica impone sacrificios en función de su reproducción, la violencia divina los acepta, pero en atención al viviente.

En efecto, la anarquía benjaminiana no puede ser homologada con un cierto paroxismo epocal, con un “ánimo rayano en el entusiasmo” que surge de los eventos históricos que anticipan la realización del reino de Dios en la tierra¹¹, pues apunta a desarmar al plegamiento onto-político que caracteriza nuestra relación con la historia, con el derecho, con la técnica y con la política. La anarquía benjaminiana implica no solo la suspensión de la dialéctica, sino la suspensión de la demanda política de actualidad y vigencia para un pensamiento que trabaja en el revés menos luminoso de la historia, abierto a las contaminaciones profanas, preocupado con las prácticas culturales antes de que estas ingresen, auratizadas, al discurso valorativo de la cultura. Desde dicha anarquía se *nihiliza* tanto la demanda cultural como la demanda política, cuestión que está llena de paradojas, después de todo, el nombre Walter Benjamin ha ingresado al panteón de los pensadores revolucionarios, se ha convertido en un clásico, esto es, en una incómoda referencia neutralizada y previamente digerida por los arcontes del saber contemporáneo.

Si esto es así, entonces, desde esta deconstrucción infrapolítica de la demanda sacrificial de la política y de su filosofía, quizás podamos volver a pensar la problemática relación con Heidegger y, tal vez, encontremos elementos relevantes para repensar la crítica derridiana elaborada en *Fuerza de ley*, cuestión, por otra parte, que implicaría la elaboración de una lectura a contrapelo de la recepción actual, y que por lo demás, ha sido inaugurada por el mismo Derrida. Bástenos por ahora con esta presentación preliminar de un problema para el cual Benjamin parece ser más *inactual* que nunca.

Ypsilanti, 2022

11 Más allá de la referencia a la filosofía de la historia de Kant, véase Michael Löwy (1992).

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio (2004). *Estado de excepción. Homo sacer (II, 1)*. Valencia: Pre-textos.
- Benjamin, Walter. (1955). *Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. Theodor und Gretel Adorno, editores.
- Benjamin, Walter, and Marcuse, Herbert (1965). *Zur Kritik Der Gewalt Und Andere Aufsätze*. Mit Einem Nachwort versehen von Herbert Marcuse. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Benjamin, Walter (1977). *Gesammelte Schriften 2*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Benjamin, Walter (1978). *Briefe I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Benjamin, Walter (2005): "Fragmento teológico-político", *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, trad. de Pablo Oyarzún Robles. Santiago: ARCIS-LOM. Pp. 181-182.
- Benjamin, Walter (2021). *Toward the Critique of Violence: A Critical Edition*. Editado por Fenves, Peter and Ng, Julia. California: Stanford University Press.
- Berdet, Marc (2014). *Walter Benjamin. La passion dialectique*. Paris: Armand Colin.
- Butler, Judith (2012). "Walter Benjamin and the Critique of Violence". *Parting Ways. Jewishness and the Critique of Zionism*. New York: Columbia University Press. Pp. 69-98.
- Derrida, Jacques (1997). *Fuerza de ley. El "fundamento místico de la autoridad"*. Madrid: Tecnos.
- Derrida, Jacques (2011). *Seminario la bestia y el soberano II (2002-2003)*. Buenos Aires: Manantial.
- Greenberg, Udi (2008). "The Politics of the Walter Benjamin Industry". *Theory, culture & society*. London, England: SAGE Publications, pp. 53-70.
- Habermas, Jürgen (2019). "Walter Benjamin. Crítica concienciadora o crítica salvadora". *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus. Pp. 327-372.
- Hamacher, Werner (2012). "El fragmento teológico-político". *Lingua amissa*. Madrid: Miño y Dávila. Pp. 89-132.

- Hamacher, Werner (2012). "Historia de la culpa". *Lingua amissa*. Madrid: Miño y Dávila. Pp. 133-178.
- Hamacher, Werner (2012). "Aformativo, huelga". *Lingua amissa*. Madrid: Miño y Dávila. Pp. 179-208.
- Hartung, Günter (2014). "Mito". *Conceptos de Walter Benjamin*, Michael Orpitz y Erdmunt Wizisla, editores. Buenos Aires: Los Cuarenta. Pp. 761-792.
- Heidegger, Martin (1998). *Die Geschichte des Seyns. Gesamtausgabe. III. Abteilung, Unveröffentlichte Abhandlungen, Vorträge, Gedachtes, Bd. 69*. Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- Heidegger, Martin (2021). *La pregunta Por la técnica*. Barcelona: Herder.
- Löwy, Michael (1992). "Outside all Currents, at the Crossing of the Ways: Walter Benjamin". *Redemption and Utopia. Jewish Libertarian Thought in Central Europe. A Study in Elective Affinity*. London: The Athlone Press. Pp. 95-126.
- Oyarzún, Pablo, Carlos Pérez López y Federico Rodríguez, editores (2017). *Letal e incruenta. Walter Benjamin y la crítica de la violencia*. Santiago: Lom Ediciones.
- Pérez López, Carlos (2016). *La huelga general como problema filosófico. Walter Benjamin y Georges Sorel*. Santiago: Metales Pesados.
- Salzani, Carlo (2021). *Walter Benjamin and the Actuality of Critique. Essays on Violence and Experience*. Newcastle: Cambridge Publishing.
- Schmitt, Carl (2014). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.
- Sieber, Jan (2019). "Walter Benjamin's Concept of Technique." *Anthropology & Materialism*, no. 4, CETCOPRA, doi:10.4000/am.944
- Steiner, Uwe (2001). "The True Politician: Walter Benjamin's Concept of the Political." *New German Critique*, vol. 83, no. 83, New York: Telos Press, pp. 43-88.
- Ziarek, Krzysztof (2015). "Beyond Revolution. Benjamin and Heidegger on Violence and Power". En: *Sparks Will Fly: Benjamin and Heidegger*, Andrew Benjamin, Dimitris Vardoulakis, editores. New York: SUNY Press. Pp. 219-236.

Pablo Oyarzun R. *

ESPECTRALIDAD, AMENAZA Y PODER

Debo advertir que lo que quisiera proponerles no es un comentario, un análisis o una interpretación de alguno de los múltiples asuntos que hilvana Benjamin en la *Crítica de la violencia* a lo largo de un argumento que pareciera verse llevado a guardar celosamente su secreto, aun allí donde arriesga aseveraciones rotundas. Considérese su conclusión: después de abrir la perspectiva de un fin del círculo hechizado de la violencia legal, que consigo arrastraría el fin del Estado, anunciando así una nueva época de la historia, y luego de vindicar la violencia revolucionaria y vincularla asintóticamente con la violencia divina, Benjamin deja que esta, como la insignia y sello que *es*, ciña definitivamente aquel argumento y preserve su última seña, con discreción, en la palabra *waltende*, que se podría verter indecisamente por “prevalente”, “soberana”.

* Pablo Oyarzun Robles, filósofo, ensayista, traductor y crítico, es profesor titular de la Universidad de Chile, Director del Centro Interdisciplinarios de Estudios en Filosofía, Artes y Humanidades (CIEFAH), de la Iniciativa Bicentenario Juan Gómez Millas y coordinador del Doctorado en Filosofía c/m en Estética y Teoría del Arte. Sus últimos libros son: *Doing Justice* (2020, con prólogo de Jacques Lezra), *Literature and Skepticism* (2022), *Variaciones sobre lo siniestro* (2022) y *Between Celan and Heidegger* (2022, con prólogo de Rodolphe Gasché).

No pretendo hacer exégesis de este ensayo o tratado que siempre me ha parecido inabordable, sino tratar de decir un par de cosas a partir de lo que ciertos momentos suyos me sugieren, sin que pretenda ser fiel a la letra (quizá tampoco al sentido) ni quiera devolverlos a la trama a la que “en derecho” –permítaseme decirlo así– pertenecen. Mi intención es reparar en unas sugerencias que el ensayo, creo, allega para pensar la fábrica del poder: de la *Gewalt*.

Mi punto de partida en esta exposición es la característica que, en la *Crítica de la violencia*, Benjamin ofrece de la policía: representa ella una “mezcolanza [...] espectral” o fantasmática (*gespenstische Vermischung*) de las dos formas de violencia legal sobre las cuales el Estado ejerce monopolio: la instauradora y la conservadora de derecho (189)¹. La mezcla consiste en que en el caso de la institución policial está suspendida (*aufgehoben*) la separación entre una y otra violencia, de manera que la policía, en el ejercicio de la conservación del derecho por medio de la aplicación compulsiva de la fuerza para exigir del ciudadano el acatamiento de una determinada norma, cuenta con amplio margen (a veces se lo designa eufemísticamente como “criterio”, volveré sobre esto) para discernir acerca del caso y, con ello, acerca de la ley misma y darle nuevos fines al derecho, si bien son, por lo pronto, fines relativos a ese caso. Dicho de otro modo, en la conservación le queda *abierto* el campo para la imposición de derecho. La suspensión es la concesión de un espacio y un tiempo en el cual la actuación que el agente emprenda eventualmente es susceptible de ser objeto de sanción si la acción coercitiva puede llegar a desmentir o contradecir el derecho que la autoriza. El caso del homicidio de George Floyd y la condena del policía homicida por “aplicación excesiva de la fuerza”, como se dice en muchas legislaciones, es un ejemplo sobresaliente. Los asesinados y mutilados por las fuerzas policiales y los presos políticos de la revuelta en el largo octubre chileno de 2019 que se mantiene hasta hoy mismo latente reclaman aún similar sanción. Más allá está la sistemática expoliación y hostigamiento hasta la muerte de nuestros pueblos indígenas, en una interminable racha de violencias apañadas por autoridades y por leyes, con unas pocas excepciones, para mí, una de ellas entrañable. Si hay casos que han concitado la atención pública, en los que la ley pareciera prevalecer incluso sobre quienes alegan defenderla, esos mismos casos, sin perjuicio de que los medios masivos se vean obligados de un modo u otro a darles abundante difusión por la evidencia que aportan las redes sociales, sirven

1 Las indicaciones de página remiten al texto de *Zur Kritik der Gewalt* (Benjamin, 1991a).

a que pasen bajo silencio los incontables abusos cotidianos que en el dolor de quienes los padecen resultan ser los usos de la ley.

Así como la condición “espectral” de la policía requiere de esclarecimiento en esa atribución de difusa entidad, lo mismo ocurre con el dictamen que establece que “la consideración de la institución policial no toca nada esencial” (189). ¿Por qué no atañe a “nada esencial” si resulta ser, en cierto modo, el caso crítico (es decir, el caso que sería relevante para la crítica) en que se evidencia el compromiso mutuo y circular de ambos tipos de violencia legal que, si se da en forma difusa y fantasmagórica, es en todo caso inequívoca: inequívoca, precisamente, porque hace sentir la equivocidad de esos tipos? ¿Qué sería lo esencial que queda intacto en la consideración del instituto policial? Y bien, el texto lo dice: esencial sería la “categoría metafísica” de “decisión’, establecida en un aquí y ahora” (Ibíd.). No hay lugar ni tiempo en que la violencia mediante la cual la policía aplica la ley pudiera ser determinada. Ella es una violencia “generalizada” (y sin embargo aplicada en cada caso). En la medida en que la categoría metafísica de “decisión” (que se enmarca entre unas comillas) “reclama la crítica”, se sigue que en cierto sentido la policía, no mereciendo teóricamente tal evaluación en virtud de su inesencialidad, escapa también a la posibilidad de ser traída al primer plano crítico por la misma razón. Esto atañe, en cierto sentido, a su “espectralidad”. Cabría preguntar si esta condición, la informidad del poder policial, no podría acaso afectar (o contaminar) la mencionada “esencia”, es decir, la determinación esencial del poder en cuanto fundado en la ley e, indiscerniblemente, simultáneamente, fundador de la misma.

Pero antes de abordar este asunto hay algunos puntos que considerar y que, creo, son preparatorios.

En primer lugar, es necesario situar el pasaje sobre la policía a fin de precisar su lugar en el curso de un ensayo extremadamente complejo. El argumento arranca –este es un expediente solo en virtud de economía expositiva– de la discusión de aquel tipo de violencia que resulta intolerable para el Estado (en el contexto de “las relaciones europeas actuales”, es decir, el orden jurídico prevaleciente en Europa, como anota Benjamin) que, a diferencia del derecho a huelga reconocido a los trabajadores organizados, conducente a negociación y eventual mejora de las condiciones laborales y salariales, representa la huelga general revolucionaria. No concierne esta a rubros económicos y situaciones laborales específicas, sino que pone en entredicho y de raíz el orden legal vigente y apunta, así, en principio y por propósito esencial, no tanto a su sustitución, sino a su destrucción. En esta huelga el Estado ve una violencia dotada de la capacidad de fundar derecho y, en esa misma medida, la combate con la violencia sobre la cual ejerce, decíamos,

monopolio. Si bien se puede decir que el “caso extremo (*Ernstfall*)” y el tipo de violencia que evidenciaría no son la regla, sino solo ocasionales, el derecho de guerra muestra que en realidad es estructural. Se dirigiría la violencia bélica a fines naturales. Su carácter es usurpatorio, de toma de posesión de lo que ha pertenecido al dominio de otro poder. Digamos, entre tanto, que lo que estatuyen el derecho y las leyes que la usurpación viene a instaurar, en tanto aquellas sancionan a esta última como legítima, es lo mismo que excluye radicalmente de la justicia a la posesión que de aquella nace radicalmente de la justicia. Toda posesión, en cuanto atrapada en la índole perecible que tiene el bien que se posee en cuanto se lo posee, “es siempre injusta”, sentencia Benjamin en las tempranas “Notas para un trabajo sobre la categoría de justicia”, y agrega: “Por eso, ningún orden de posesión, como quiera que esté articulado, puede conducir a la justicia” (Jacobson 2003, 167). Pero si la justicia es la débil luz que se filtra *à parte de vue* entre todas las arbitrariedades y los ultrajes, la violencia bélica es “originaria y arquetípica”; requiere ser sancionada, sí, por las nuevas relaciones que ella misma genera, y esto supone un nuevo orden jurídico, un nuevo derecho: en este alcance instaure, crea derecho. Es *rechtsetzend*, tética, positiva, impositiva de derecho. La configuración política que es sujeto de esta imposición, el Estado, cumple con ella la exclusión de toda violencia dirigida a fines naturales que pudiese reclamar para sí o ejercer cualquiera de sus súbditos. El súbdito que incurriese en ello rompería el lazo que lo mantiene atado a la imposición una vez que ella está en funciones. Se hablará de la “persona individual”, como hace Benjamin, pero bajo ese nombre rápidamente se reconoce no solo al “antisocial” que juega como trebejo aislado (cf. Aristóteles 2000, 1253 a 3-7) y es el “gran criminal” que la multitud (ad)mira conmovida a la vez que asiste y festeja su ejecución, sino también al “enemigo interno”, al “violentista”, al “vándalo”, al “terrorista”, que muchas veces no necesita haber hecho nada, sino solo tener el aspecto. En todos estos casos, el Estado reacciona alérgicamente, porque reconoce en ellos su propio fundamento: una violencia que amenaza destruir un orden jurídico y, eventualmente, implantar otro nuevo (o tal vez, cebo deleznable de propaganda, hundirnos en el caos).

La alergia es anticipatoria. La reacción alérgica es, en este caso, doble. Por una parte, la violencia que *de facto* disocia o socava el orden que impone el Estado, infringiendo sus reglas, debe ser excluida por la violencia *de jure*; la exclusión es, en realidad, una inclusión bajo condiciones de restricción extrema, que puede ir de la retención a la tortura, al encarcelamiento y a la muerte. Por otra parte, la violencia que se presume rupturista, disociadora, cuyo signo se advierte, lo decía hace un momento, en quienes tienen el aspecto de poder llegar a ejercerla de un modo u otro (esta es una fisiognómica de clase) tienen

que ser cooptados si pueden serlo, tienen que ser traídos a la jurisdicción del derecho establecido precisamente allí donde la violencia puede ser lícitamente aplicada: digamos, allí donde su ejercicio puede tener y tiene efectos “asociativos”. (Más adelante será preciso hablar del principio fundamental que articula todos estos efectos: la amenaza.) Este, en el argumento de Benjamin, es el caso de la conscripción obligatoria que, como bien se sabe, busca reclutar mayoritariamente a aquellos miembros de la sociedad susceptibles de desviarse hacia la violencia “disociadora”. Son puestos al servicio del derecho instituido para asegurar su prevalencia y vigencia. “El militarismo –dice Benjamin– es la coerción al empleo generalizado de la violencia como medio para los fines del Estado” (186), y esto quiere decir: para fines legales, no naturales. Esta es la violencia conservadora de derecho (*rechtserhaltende Gewalt*). (Es la primera ocasión en el texto en que se traza la diferencia entre una y otra violencia legal.)

El punto crítico se evidencia al considerar que toda crítica meramente parcial –cabría decir: toda crítica reformista, que apunte a modificar esta o aquella ley o incluso a cambiar esta o aquella otra disposición de la carta fundamental (quizá hasta la carta fundamental misma)– se queda inevitablemente corta, puesto que de lo que se trata es de la impugnación del orden legal en su totalidad (cf. 187)². Pero aquí, nuevamente, no el orden legal como suma ni como sistema de leyes, sino la impugnación de aquello que está en su fundamento, que es su esencia. Esa esencia es inseparable de lo que Benjamin llama el “poder” (*Macht*), el poder del derecho, bajo el cual toma este “leyes y usos jurídicos”. Este poder “consiste (*besteht*) en que hay un solo destino (*ein einziges Schicksal*) y que precisamente lo establecido (*das Bestehende*, el estado de las cosas) y sobre todo lo amenazante pertenecen inquebrantablemente a su ordenamiento” (187-188). “Sobre todo” (*zumal*) lo amenazante (*das Drohende*), subraya Benjamin: cabe entender que esta es la *esencia* –o, de otro modo, el pivote– del poder del derecho, lo que estaría en el origen de su violencia o bien (o más bien a la vez) lo que delataría la violencia como origen, como *factum* fundacional del derecho. Es la esencia del poder del derecho porque es la esencia del poder a secas. No habrá derecho sin que en él, en sus disposiciones y ordenanzas y, *sobre todo* (digamos una vez más), en su “imperio”, no se anuncie *como amenaza* ese poder a secas que lo sostiene, que se sostiene en él.

2 Ni aun el imperativo categórico de la humanidad de Kant, que ordena ver en todo ser humano un fin en sí y no el instrumento de la obtención de mis propios fines, tiene fuerza sin esa crítica: queda archivado en el legajo del derecho positivo.

Como se sabe, amenazar es anunciar un acto lesivo o destructivo. Pero, en realidad, el saber de esto que *se sabe* es uno que quisiera tranquilizarse en la alternativa y suponer que tal vez la lesión no llegue a producirse según lo que uno haga o no haga, o, dado el caso, que la lesión *no sea* la destrucción, cuando en rigor solo es su aplazamiento y a la vez lo ineludible, lo inevitable de la destrucción *como* constante amenaza de destrucción que, por eso mismo, ya –de un modo u otro– ha acontecido. Por consiguiente, la amenaza destina a la destrucción. En este tenor, me parece, advierte Benjamin: “Y por cierto su amenaza [la violencia amenazadora de la conservación de derecho] no tiene el sentido de la disuasión que le atribuyen los teóricos liberales mal instruidos. A la disuasión en su sentido estricto pertenecería una determinación que contradice la esencia de la amenaza, a la que tampoco alcanza ninguna ley, porque siempre existe la esperanza de poder escapar al brazo de esta última” (188).

Amenazar es una expresión de temor. Solo se amenaza a aquello que de algún modo se teme. Y si se lo teme es porque, a su vez, se percibe en ello una amenaza. En este sentido, debe tomarse en cuenta lo que dice Benjamin acerca del “temor” (*Furcht*) del Estado. El tema aparece por primera vez a propósito de la huelga general revolucionaria, aunque ya se ha anunciado implícitamente a propósito del establecimiento del derecho a la huelga: “Pues en la huelga, el Estado teme (*fürchtet*) más que a todas las demás a aquella función de la violencia cuya determinación es la que esta investigación propone como único fundamento seguro de su crítica” (185). En rigor, la huelga general revolucionaria actualiza algo que está contenido en la huelga como posibilidad original, como potencia: aquella es la universalización del derecho a huelga y tal universalización es lo que el Estado teme, aquello que descubre como amenaza fundamental a su propio poder, porque le hace patente que lo que declara ser una violencia ilegítima (a diferencia de la huelga particular, inserta en un rubro de la economía, reconocida como derecho, aunque contenga precisamente la posibilidad y potencia de aquella otra violencia) es precisamente lo que constituye el fundamento del derecho, al ser ella una violencia que “está en condiciones de fundar o modificar relaciones jurídicas por más que con ello pueda sentirse ofendido el sentimiento de justicia” (185). Si hablo de universalización, es porque pienso en el imperativo categórico kantiano (por el revés de la reserva que a su propósito formula Benjamin), que aquí podría enunciarse conforme a una máxima que dice que los bienes necesarios para la existencia humana deben estar al alcance de todas y todos, sin que ninguna posesión particular impida el acceso a ellos (sería este el punto de la injusticia de la posesión). La huelga general proletaria, que no ejerce acto de toma de

posesión, declara la máxima inmediatamente universal, de manera que cada cual será interpelado indefectiblemente por ella.

Una vez revisados el derecho a la huelga y las implicaciones jurídicas de la guerra, Benjamin señala, al hablar del “gran criminal”: “Pero el Estado teme esta violencia absolutamente en cuanto impositiva de derecho (*fürchtet diese Gewalt schlechterdings als rechtsetzend*), tal como tiene que reconocerla como impositiva de derecho cuando potencias extranjeras lo fuerzan a concederles el derecho de hacer la guerra, y las clases a concederles el derecho a la huelga.”

¿Cuál es el carácter de la amenaza? “[L]a violencia conservadora de derecho es una [violencia] amenazadora” (188), sostiene Benjamin, y a continuación niega su presunta función disuasiva, vinculando inmediatamente la amenaza legal con la esfera del mito: el destino, como la condición que determina la vida en esta esfera, es la clave de esta vinculación. La amenaza, reteniendo el acto que anuncia, dejando en lo incierto el tiempo en que ha de estallar –si alguna vez ocurre *de hecho* el estallido–, y siendo ella misma indeterminada (cf. 188), echa una red en que la vida entera queda atrapada, y esta trampa es el destino. La pena de muerte, en que la ley impone violencia aniquiladora sobre vida y muerte, es la figura prominente de esta inescapable destinación. Es, sí, la aplicación suprema de la ley, aunque no se restringe a una mera aplicación, sino que es una reafirmación, una re(in)stauración de la ley en sí misma, un re-estreno de su origen en la violencia. En este sentido, la pena capital es una combinación de la violencia instauradora o impositiva y de la violencia conservadora de derecho. Y esto pone al descubierto, dice Benjamin, “algo podrido (*etwas Morsches*) en el derecho”. Digamos que lo “podrido” concierne a una mezcla de medios y fines en que los medios se antepone al fin haciendo de este un medio, no solo para la preservación de los medios, sino para su potenciación. La violenta conservación, donde quiera que ocurra, habrá sido siempre la imposición de derecho.

Dos combinaciones, entonces, que tiran a mezclas: la pena de muerte sella la imposición de derecho; la policía trabaja en su conservación. Pero una y otra son inseparablemente solidarias. Si la amenaza se cumple soberana en la pena de muerte, la policía es la funcionaria de la amenaza, la suya es *otra* soberanía.

Como bien se sabe, al hablar de la pena de muerte, Derrida sostiene que no es meramente un trascendental incluido y al mismo tiempo excluido del derecho (Derrida 2015, 78), que debe no-existir como derecho a fin de que el derecho sea posible, sino que aquel que es condenado a muerte está asimismo, en cuanto sujeto y súbdito, incluido y excluido del derecho. La pena de muerte cumple una conversión o inversión decisiva: hace que el hecho “natural” de la muerte ingrese en

la esfera del derecho. Por cierto, las comillas que enmarcan el término “natural” son retrospectivas: una vez que la muerte ingresa en la esfera de la ley no hay muerte humana que pueda ser (que pueda volver a ser alguna vez) *simplemente* natural. (Lo mismo cabe decir de la vida humana; jamás habrá podido ser simplemente natural y, sin embargo, a la vez, nunca llanamente legal: vida y muerte viven y mueren en una linde que separa y al mismo tiempo anuda naturaleza y ley.) La pena de muerte, también allí donde ha sido abolida, porque su signatura no se borra, pone (en alemán se dirá: *setzt*) la muerte como disposición y, si cabe decirlo, como dispositivo de la ley, como *Gesetz*. Todas y todos estamos condenadas, condenados a muerte (legal) en este preciso sentido. Cabría recordar (una vez más) aquí la leyenda de Kafka: el hombre del campo que acude a la Ley está, a instancias del guardián de barba tártara, sentado (*sitzend, gesetzt*), en espera de ser admitido, pero gasta su vida en esa espera hasta morir en el instante mismo en que le es revelado que la puerta que ha buscado franquear estaba destinada solo para él (lo que también quiere decir que él estaba destinado a esa puerta, que ahora el guardián cierra).

La pena de muerte, decía, es una combinación, una *Verbindung* de ambas violencias, que las mantiene separadas, de manera que una y otra siguen siendo discernibles. Mucho más “antinatural” (*weit widernatürlicheren*), afirma Benjamin, es su mezcla en la institución policial. Habría que retener aquí la idea de lo “natural” y lo “antinatural”, contra la cual (como contra un trasfondo indeleble) se establece el derecho positivo. Lo “natural” es, en todo este argumento, un sordo temblor. De cualquier modo, la “combinación” extrema, es decir, la mezcolanza, tiene a confundir ambos ingredientes. “Antinatural”, *contra natura*, alude a esta viscosidad. Pero ¿por qué esta condición “antinatural” habría de hallar su sitio “natural” en la policía? ¿Qué quiere decir “antinatural”, “no-natural” (*unnatürlich*) aquí? La combinación es antinatural, la mezcolanza es espectral. Por cierto, una mezcla no es lo mismo que una combinación. En esta los elementos o componentes mantienen su especificidad, su naturaleza, podría decirse, si bien el hecho de combinarse puede ser contrario a esta, es decir, puede ser antinatural en este preciso sentido, por ejemplo, químicamente. Por el contrario, en la mezcla los elementos heterogéneos se transgreden uno al otro, se unen en densa (con)fusión sin generar una estructura. Pero tal vez despiden un aura, una fosforescencia. Ese es el espectro.

Y el espectro es la emanación de la amenaza.

¿Cuál es el carácter de la amenaza?, preguntaba. Lo esencial de la amenaza es que únicamente en virtud de ella interviene (*eingreift*) la violencia en relaciones éticas, y solo esta intervención hace de

la violencia un objeto de la crítica, como sostiene Benjamin en el comienzo del ensayo (179). De otro modo la violencia es un hecho físico, al modo en que lo entiende el derecho natural. Solo si la violencia es un *factum* ético le concierne ella a la crítica, en virtud de cuya tarea ha de hacerse posible discernir entre formas de violencia más allá de la mera consecuencia de causa y efecto, conforme a la cual, en ese entendimiento del derecho natural, se preconcebe el carácter instrumental de la violencia, es decir, su función como medio para fines, de acuerdo a los cuales puede ella ser evaluada, no en la medialidad de su condición de medio, sino solo en la contribución que haga a determinados fines naturales. Y habrá que decir, también, cuando se trata de la acreditación histórica de su uso. Es el punto lógico que hace Benjamin, el círculo en que consistiría el dogma que soporta por igual al derecho natural y al positivo en la evaluación de la violencia como medio: “fines justos pueden ser alcanzados por medios legítimos (*berechtigte*), medios legítimos pueden ser empleados para fines justos” (180). Pero la amenaza introduce un factor incommensurable para estas dos evaluaciones convergentes de la violencia. Ese factor es la temporalidad. Una que inquieta en sus bases la persistencia de lo establecido, das *Bestehende*, el *status quo* siempre renovado³.

Una nueva mirada a la institución policial puede ilustrar el aserto. Y es que así como la amenaza interviene, invade relaciones éticas, la policía es el instrumento que administra el tiempo de esa intervención. Se trata de la invasión de la vida entera por el derecho que la difusa omnipresencia de la policía se encarga de hacer sentir.

La policía –arguye Benjamin en el áspero lenguaje que le dedica– es una institución ignominiosa: en una primera aproximación (ya hablaré de una segunda, que depende de esta, pero es, quizá, aun más determinante), su ignominia (leíamos antes) consiste en que a causa de su operación se “suspende” la diferencia entre violencia instauradora y violencia conservadora de derecho. El verbo alemán, con pedigrí dialéctico, es *aufheben*. Pero en este caso nada tiene que ver con un movimiento dialéctico, si bien hablará Benjamin, hacia el final, de un “ir y venir dialéctico” de las violencias legales, pero este solo

3 Pero también: la amenaza es un hecho del lenguaje; en ella se preserva y continúa la sustancia lingüística del mito de una manera peculiar: la amenaza procesa y transforma la manifestación de los dioses (que irrumpe donde quiera que el destino ha sido desafiado por un acto de transgresión que produce por vez primera, performativamente, la transgresión como tal) en un doblez que por una parte manifiesta (anuncia) y por otra retiene el sentido de la manifestación. Esto proyectaría el lado no-fenomenológico del poder.

obedece a una “ley de oscilación” (202): no hay un producto de ese “ir y venir”, sino, más bien, una repetición de lo igual. Entonces, ¿qué significa que la diferencia sea “suspendida”? No quiere decir que se la suprima: no se identifica una y otra forma de la violencia de derecho; no es una operación lógica, es mezcla. Ocurre que en el ejercicio de la aplicación de la ley se le concede a la policía un margen de acción (una competencia, una atribución, *Befugnis*, la de fijar nuevos fines que exceden o no son los fines legales a los que por ordenanza ha de servir como medio), y ese, en los hechos, es un margen extra-legal, si se lo mira desde el punto de vista del solo imperio de la ley y la coerción de una (presunta o flagrante) transgresión. Este margen permite a la policía extender la aplicación al punto de crear una nueva regla, que rige para el caso particular y para la acción que se ha ejecutado. En este sentido, la “suspensión” de la que aquí se trata implica una excepción y asimismo una temporalidad, que es la del tiempo durante el cual es operativa la excepción. Tiempo de suspensión, tiempo en que la excepción opera sobre el tiempo mismo. Pues bien: ese es el tiempo que late en la amenaza, es la temporalidad de ese tiempo; volveré en un momento sobre esto.

Considerado en estos términos, se podría decir que el régimen del instituto policial es el régimen de la suspensión, es decir, un régimen en el cual la suspensión de la diferencia que separa una de otra violencia, la conservadora de la que instaura derecho está en todo momento disponible y presta a activarse, más aún, autorizada a activarse cuando la situación lo amerita. En la situación específica, concierne a la policía evaluar si lo último es el caso. El mérito de este y la necesidad de la aplicación están co-determinados por el derecho y por el criterio del agente al que se le reconoce el uso de la fuerza. Por esta misma razón, en ese régimen, en tanto se actualice la suspensión, la regla es el criterio, es decir, la discrecionalidad: el derecho sigue rigiendo, si bien en suspenso. Pero ya está dicho: la suspensión no se produce solo en su actualización: es en todo momento potencial, de modo que la actualización no es sino el modo manifiesto de esa potencialidad, que permanece activa todo el tiempo: *esta actividad potencial, esta potencia activa como tal potencia es la amenaza*. Por eso puede decirse que, al interior y a la vez al margen del derecho, la regla es el criterio, la discrecionalidad. El criterio es lo que tiende a quedar o de hecho ya queda fuera de toda posible crítica en tanto prevalezca el régimen; solo son criticables –es decir, objeto de juicio y, sobre esta base, de sanción– sus aplicaciones y las consecuencias de estas aplicaciones. Pero esto es precisamente lo que definiría el ámbito entero del derecho: dicho de otro modo, el derecho comprendería esencialmente su propia suspensión a fin de asegurar el imperio de la ley. El criterio es

inseparable de la discrecionalidad, en la medida en que esta supone dejar al criterio de la autoridad del caso la aplicación de una determinada norma, y el criterio puede exceder, en virtud de su discrecionalidad, la determinación de la norma. Puede aplicarla *at large*, más allá de su determinación. Esa aplicación implica de suyo interpretación, es un modo particularmente performativo, si puede decirse así, de la interpretación. Y la aplicación es un momento inexcusable de la ley, al punto que podría decirse que es su condición, no digo necesariamente de su enunciación, pero sí lo es ya de su promulgación y de los efectos que de ella resulten, puesto que supone querer que la vigencia de la ley sea efectiva, tenga consecuencia en la conducta de las personas. Toda norma debe ser aplicable o no es norma, y si es aplicable, entonces es interpretable. La aplicación y la interpretación son mediaciones, de manera que la ley rige siempre mediatamente: por intermedio de quien, interpretándola, aplica la ley general a un caso particular. El juez o la jueza están investidos de tal autoridad. En virtud de esta investidura puede decirse que son co-autores de la ley, no obstante –allí donde hay separación de poderes, repúblicas, democracias– no hayan debido intervenir en su formulación, dictación y promulgación, salvo indirectamente, como ciudadanos que eligen a representantes encargados de legislar. Son co-autores de la ley en la medida en que con atención a la normativa del caso y en ejercicio de su criterio cruzan el hiato que separa a la ley, precisamente, del caso. Aquella mediación, entonces, porque implica interpretación en vista de la aplicabilidad de la norma a un caso específico, contribuye esencialmente al vigor de la ley. Es en este sentido que hay aquí una co-autoría: no hay aplicación sin el criterio de quien la ejerce. El criterio es, si esto suena plausible, el *caso* crítico de la universalidad de la norma, que se reanuda en cada caso. Es el principio de la mediación que permite que la norma alcance al hecho y a la persona, es decir, hace posible que su vigencia, que su vigor modele realidad, que la produzca. Pero solo lo permite en virtud de una segunda, más opaca mediación. De no haber agentes de la ley y el orden (en el léxico usual tienden a ser lo mismo, aunque es precisamente el orden el que supone la excepción⁴), investidos de autoridad y autorizados a hacer uso de la fuerza en circunstancias en

4 El punto es que la ley ordena en un doble sentido: manda –hacer u omitir– y, al hacerlo, establece y configura orden, orden que hace posible la coexistencia social. En esta medida, el orden parece conceptualmente inseparable de la ley, pero es precisamente esta inseparabilidad la que determina, en la acción del agente policial, que sea el orden –bajo la figura, por ejemplo, de la “alteración del orden público”– lo que faculta interpretar qué sea, en el caso dado, “orden público” y, por lo tanto, interpretar, re-escribir la ley.

que la ley y el orden son (al menos presuntamente) infringidos, violados, la sentencia que la jueza o el juez pronuncian en nombre de la ley para afirmar y garantizar su vigor en el caso dado arriesga quedar en mera palabra. Y este es un riesgo que está inscrito en la misma entidad de la ley, en su consistencia de palabras y significados. El *dictum* de Hobbes, según el cual todo pacto sin espada es mera palabra, sin fuerza para dar seguridad a las personas (cf. Hobbes, 2003, 117), sanciona la condición de contratos y convenios, y en primer término acerca de aquel que origina la *Commonwealth*, que establece el monopolio de la violencia en manos del soberano. Cuando interviene la espada para darle referencia y consecuencia a la palabra, al criterio se suma la discrecionalidad. La interpretación de la ley en el momento indeterminable en que la discrecionalidad opera es una interpretación de la ley como un todo; es la suspensión de toda ley y toda norma, que se valida, en ese momento, como fuerza, siempre excesiva respecto del caso, y por ello es violencia que aúna en una conducta fáctica conservación e instauración de derecho. Es la “naturaleza” del poder común (*common power*): puede “mantener a raya a todos”, *keep them all in awe* (Hobbes 2003, 88). En lo que llamaba el áspero lenguaje que Benjamin emplea en estos recodos podría decirse: *Drohung ist Ordnung*, la amenaza es el orden.

Pero la diferencia fundamental entre el dictamen judicial y la injerencia policial estriba en que el primero debe preservar la distinción entre la norma que aplica y el caso a que es aplicada (aunque en ocasiones la judicatura, motivada por algún sesgo, falle parcialmente, lo que sigue estando sujeto a esa distinción); en cambio, el edicto (“cualquier edicto”, como dice Benjamin, subrayando el mero arbitrio) que la autoridad policial (la violencia policial, *Polizeigewalt*) “pueda emitir con pretensión de derecho (*Rechtsanspruch*)” (189) se aplica sin más consideración al caso particular con respecto al cual se lo hace valer: singulariza el caso, singulariza la norma. Es la ignominia ([d]as *Schmachvolle*, esta es la segunda aproximación) de esta autoridad, es la podredumbre del derecho, tanto más, cuanto más se tome en cuenta lo que designa Benjamin como el “distintivo” (*Merkmal*) de la justicia en sus fines, que jamás son universalizables, sino siempre universales: “Pues fines que son justos para una situación y, en cuanto universalmente reconocidos, universalmente válidos, no lo son para ninguna otra, por similar que la situación sea en otros respectos” (196). En la justicia de los fines prevalece su universalidad *inmediatamente* respecto de la absoluta singularidad de una determinada situación. Si el dictamen judicial descansa en la suposición de que los fines son justos en cuanto sean susceptibles de ser universalizados (a través, digamos, de la reducción y definitiva omisión de las

similitudes, lo que ya se lleva a cabo en el enunciado normativo), la gestión policial se evidencia como una intervención soberana con la capacidad de crear derecho a propósito de una situación singular, no con fin de justicia, sino como medio de reafirmación y preservación del derecho mismo⁵.

En este sentido, la policía es una mediación de mediación, la aplicación de una interpretación de la ley que sobre-determina esa misma interpretación. Como tal es la “decisiva”, sin decidir, solo interpretando, la peor figura del decisionismo. Al hacerlo, suspende la relación de medios y fines. La mediación como tal pertenece al régimen de la suspensión y este tiene aquí –ya lo sugería– un aspecto paradójico, en cuanto su fuente está en el derecho, es decir, en cuanto es una suspensión de este último en pro de asegurar su vigor. En esta mediación de mediación se administra y confunde no solo la separación de violencia conservadora y violencia instauradora, sino la de poder, autoridad, fuerza y violencia, las cuatro dimensiones de *Gewalt*.

Recordemos que el carácter “no esencial” de la institución policial se acusa en el contraste con el derecho y con el reconocimiento que este brinda a la categoría de la “decisión”. Las comillas, creo, indican que se cita un concepto de raigambre kierkegaardiana, que es, a la vez, uno literalmente decisivo de la teología política de Carl Schmitt; marcan, a la vez, la cuarentena que se le impone para darle curso controlado en el argumento. La cuarentena solo se levantará cuando sea posible acusar “la indecidibilidad en última instancia de todos los problemas del derecho” (196), que afecta a la legitimidad de los medios y la justicia de los fines y que requiere ser abordada críticamente con la discriminación entre la violencia mítica y la violencia divina. Aquella es, tal como se dice a propósito de la pena de muerte, la “violencia coronada de destino (*schicksalhaft gekrönte Gewalt*)”, y es, por eso mismo, en definitiva, el origen del derecho. Quiere exhibir, acaso, sus credenciales de racionalidad, pero el destino como principio y la violencia como medio lo acusan: pareciera ya no tener nada que ver con prehistoria mítica, y sin embargo la repite y la reanuda en su esfera: es la *Aufhebung* de tales orígenes, si podemos recurrir una vez más al término. Esta esfera es la administración burocrática o funcionaria del destino. En esta medida, la “decisión”, como categoría metafísica del derecho, y el “destino” son conceptos que se reclaman uno al otro. La amenaza es lo que los vincula indiscerniblemente. Lo que interesa aquí, en vista de lo dicho

5 Y este es el extremo de la ignominia, la regla de un solo caso de la policía, singularización de la ley en perfecto abuso: la contrafaz de la pura singularidad de la justicia.

anteriormente, es que ambos están fundamentalmente ausentes de la actuación policial y de su mismo fundamento institucional. Y es así porque la policía ocupa la zona gris que media entre la decisión y el destino y es precisamente ella la que la administra burocráticamente. En el caso dado, se limita –a menudo con consecuencias perniciosas, terriblemente nocivas sobre todo allí donde la vida se muestra más vulnerable–, se limita, digo, a tramitar el lapso entre decisión y destino.

Cuando un policía se te acerca, no ves a un sujeto con el cual puedas ponerte a charlar: en clave benjaminiana, ves un fantasma, un uniforme orlado del aura turbia de lo siempre repetible. Ciertamente, “fantasmagoría” no es un concepto que pertenezca a la época en que Benjamin escribe su “Crítica de la violencia”. Sin embargo, se podría pensar que cuadra bien con la configuración de lo real bajo la administración del orden jurídico como heredero y relevo del mundo del mito y que tiene en la policía un caso específico de su estatuto, en la medida en que es el significante de la amenaza y por eso, también, emanación del poder que en ella se anuncia y que a la vez se disimula en este anuncio. En un sentido preciso, el poder no es sino esta amenaza. Evoco el pasaje en que Benjamin ofrece la determinación del poder, *Macht*:

La función de la violencia en la imposición de derecho es doble, en el sentido de que la imposición de derecho aspira, con la violencia [198] como medio, como su fin a *aquello que* es implantado como derecho, pero no renuncia a la violencia en el momento de la instauración (*Einsetzung*) de lo que como fin se busca en cuanto derecho, sino que solo entonces se convierte, en sentido estricto y ciertamente de manera inmediata, en impositiva de derecho, al instaurar un fin que no está libre ni es independiente de violencia, sino que está necesaria e íntimamente ligado a ella, como derecho bajo el nombre de poder (*Macht*). Imposición de derecho es imposición de poder (*Machtsetzung*), y es en esa medida un acto de manifestación inmediata de la violencia. La justicia (*Gerechtigkeit*) es el principio de toda imposición divina de fines (*göttlichen Zwecksetzung*). Poder es el principio de toda imposición mítica de derecho (*mythischen Rechtsetzung*) (197-198).

En el orden del derecho, decía, el poder, a su vez, tiene su principio en la amenaza y la amenaza tiene un significado esencialmente temporal. Dondequiera que esté en todo su poder determina toda una vida, que permanece atada al momento indeterminado en que la amenaza haya de cumplirse. Y no es necesario que fácticamente ocurra este cumplimiento o que sea preciso asistir a su consumación. Lo que cuenta es

su inminencia, en cualquier (es decir, en cada) momento del tiempo de una vida. Y este es el sentido de lo que se llama destino. Siempre pendiente y a punto, la amenaza ya está cumplida *a priori* o, dicho de otro modo, tiene calado inmemorial. En este sentido, la violencia de derecho, en cuanto inherente a la amenaza legal, es una violencia que se presupone a sí misma, que precede a su uso. Esta auto-suposición de la violencia, que está en acto en la amenaza, es precisamente lo que secuestra de antemano el tiempo de una vida, determinando todos sus momentos como afectos al cumplimiento de la amenaza, llámeselo castigo, represalia o retribución, y en definitiva expiación, cerniéndose sobre esa vida como espada suspendida, como perentoriedad que causa la angustia, la estrechez de la existencia.

¿Quién amenaza? ¿El poder? ¿Acaso quien lo detenta? ¿Se sabe de dónde proviene la amenaza? Probablemente no; probablemente este es su qué. Hay algo que se sustrae en la amenaza en cuanto se pronuncia y, aun antes de que se pronuncie, se siente: ese algo es el poder. O bien, es lo no-fenoménico del poder, que necesita manifestarse como aquello que se sustrae en su manifestación.

En la amenaza, concebida como la operación esencial de la institución jurídica, en cuanto garante del orden de la vida social, no hay una manifestación inmediata, o bien (pienso en el pasaje que cité): hay la inmediata manifestación de algo no manifiesto en el presente en que ella se a/enuncia. Eso no manifiesto –lo no-fenoménico del poder– es el tiempo de la vida sobre la cual recae, determinándola, destinándola. Hay, pues, un vampirismo de la amenaza y del poder, que se nutre del tiempo de la vida sobre la cual recae, prolongando así, en una ininterrumpida continuidad, su presente.

En una anotación del *Libro de los Pasajes* se lee:

Hacer habitables unas regiones en que hasta ahora prolifera la locura. Adentrarse con el hacha aguzada de la razón y sin ver a diestra ni a siniestra, para no caer en el espanto que nos seduce desde la profundidad de la selva. Todo suelo debiera ser hecho una vez habitable por la razón, depurado de la maleza del delirio y del mito (Benjamin 1991b: 171).

La crítica, en su filiación ilustrada y, más radicalmente, trascendental, tiene vocación de-mitificadora. La torsión peculiar de la crítica benjaminiana tiene la paradójica virtud de de-mitificar el derecho enseñando su principio, su procedencia y sustancia mítica. La crítica del poder que le es solidaria aspira a de-potenciarlo mostrando su mistificación. En la crítica de la violencia encuentran ambas su razón.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles (2000). *Política*. Versión de Antonio Gómez Robledo. México, D. F.: UNAM (Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana).
- Benjamin, Walter (1991a). Zur Kritik der Gewalt. En *Gesammelte Schriften*. Band II-1. Hrsg. v. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Benjamin, Walter (1991b). *Das Passagen-Werk*. En *Gesammelte Schriften*. Band V-1. Hrsg. v. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Derrida, Jacques (2015). *Séminaire La peine de mort*. Volume II (2000-2001). París: Galilée.
- Hobbes, Thomas (2003). *Leviathan*. Ed. by Richard Tuck. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jacobson, Eric (2003). *Metaphysics of the Profane. The Political Theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*. New York: Columbia University Press.

Natalia Taccetta * y Daniela Losiggio **

ENTRE VIOLENCIA DIVINA Y REVUELTA. AFECTOS PARA LA EMANCIPACIÓN

VIOLENCIA INTERRUMPIDA

En *Para una crítica de la violencia* (1921), Walter Benjamin presenta una teoría sobre la superposición entre derecho y excepción que habita en la doctrina moderno-liberal del derecho. La violencia, sostiene,

* Natalia Taccetta es investigadora del CONICET con sede en el Instituto de Investigaciones Gino Germani y docente de Filosofía (FSOC-UBA) y en la Universidad Nacional de las Artes. Es Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires, Doctora en Filosofía por París 8 y Magíster en Sociología de la Cultura por la Escuela Interdisciplinaria IDAES de la Universidad Nacional de San Martín. Fue becaria CONICET en su formación doctoral y postdoctoral. Publicó *Historia, modernidad y cine. Una aproximación desde la perspectiva de Walter Benjamin* (Prometeo, 2017) y las compilaciones *Afectos, historia y cultura visual. Una aproximación indisciplinada* (Prometeo, 2019) y *Performances afectivas. Artes y modos de lo común en América Latina* (Teseo, 2022).

** Daniela Losiggio es docente universitaria en UNAJ y UBA, doctora en Ciencias Sociales (Universidad de Buenos Aires), Magíster en sociología de la cultura (IDAES/ Universidad Nacional de San Martín) y Licenciada en Ciencia Política (UBA). Es investigadora de CONICET con sede en el Instituto de Investigaciones Gino Germani, fue becaria del CONICET (2012-2019) y de la DAAD (2014 y 2021). Dirigió el Programa de Estudios de Género de UNAJ (2015-2021) y actualmente es Directora de Género, Diversidad y Derechos Humanos de esa universidad. Integra el Seminario sobre Género, Afectos y Política (SEGAP/FFyL-UBA). Ha editado junto a Mariela Solana el libro *Debates y acciones feministas en las universidades* (UNAJ Edita, 2021) y, junto a Cecilia Macón, *Afectos políticos* (Miño y Dávila, 2017).

es inherente al derecho moderno. En épocas de relativa normalidad, la violencia del derecho asume un carácter conservador (*rechtserhaltende Gewalt*), pues su finalidad es la de mantener el orden, administrarlo y castigar cuando se lo contraviene. Sin embargo, existe otra forma en la que se manifiesta la violencia del derecho, una suerte de espectro que le pertenece tanto como la ley, el orden y el castigo. Se trata de aquello que lo amenaza y –de cuando en cuando– lo refunda, la violencia instauradora del derecho (*rechtsetzende Gewalt*). Se expresa por ejemplo en la huelga, un derecho que el orden jurídico ha debido incorporar para poder subsistir. Benjamin propone, entonces, asegurar la posibilidad de una violencia “por fuera” y “más allá” del derecho a fin de complejizar la dupla “violencia que instaura/violencia que conserva” el derecho. Es decir, habilitar una violencia “pura” o “divina” y una “revolucionaria” que ni instala ni conserva, sino que depone el derecho e inaugura una nueva época histórica.

Para referir esa violencia, Benjamin no usa el término “estado de excepción”, sino otro término “schmittiano” como *Entscheidung* (decisión). En *Teología política*, Carl Schmitt había descrito el estado de excepción como el momento en el que la norma quedaba suspendida con el fin de restituir el cuerpo jurídico. Paralelamente, en *La dictadura*, describe la decisión como “el nexo que une soberanía y estado de excepción” (Agamben, 2004: 108), esto es, como aquello que une el sistema jurídico y su interrupción. El soberano decide sobre la excepción, lugar en el que se divide al cuerpo del derecho.

Benjamin, por su parte, encuentra la decisión completamente asociada al círculo vicioso de la violencia del derecho. Sin embargo, para él, no siempre el soberano es un decisor y esa indecibilidad soberana presenta una objeción al planteo schmittiano. Por caso, “el soberano barroco está constitutivamente en la imposibilidad de decidir” (Agamben, 2004: 108). Tal como se la describe en el libro sobre el drama barroco alemán (1928), la (in)decisión puede ser pensada como una suerte de suspensión del mencionado círculo mítico de la violencia. Esta suspensión resulta central para pensar la dimensión política de la posible historia revolucionaria de los vencidos, eminente preocupación benjaminiana. En las páginas que siguen examinaremos la relación entre la violencia, tal como aparece en el texto de 1921, y la idea de revuelta, que implica una evidente actualización de algunos de sus presupuestos.

VIOLENCIA PURA: DE LA EXCEPCIÓN A LA CATÁSTROFE

Benjamin invierte la fórmula teológico-política de Schmitt, pues el soberano no es quien decide el estado de excepción, sino quien no puede decidir. Veámoslo detenidamente.

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” (Benjamin, 2007: 268). Sin embargo, la figura del príncipe en la era barroca vuelve opaco y hasta contradice el tono schmittiano. La noción de excepción no refiere tanto a esa detención de la normalidad como a la detención sin más, característica de la catastrófica atmósfera del Barroco:

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 (Benjamin, 2007: 269).

Al reconocer en el barroco un *eschaton*, un fin del tiempo, pero que es vacío, Benjamin sustituye el paradigma schmittiano de la excepción por el de la catástrofe:

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 (Benjamin, 2007: 269).

La escatología que configura el estado de excepción del Barroco como catástrofe, quebrando la correspondencia entre soberanía y trascendencia, entre monarca y Dios, 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” (Agamben, 2004: 111).

Tanto Schmitt como Benjamin ponen en juego una zona anómica entre violencia y derecho: el primero intenta reconducir la violencia al derecho; el segundo, inscribir la violencia –como violencia pura– por fuera del derecho. En este movimiento, se juega la política occidental, pues el derecho parece subsistir solo por medio de la anomia y gira en torno al estado de excepción como *arhke*. Dicho esto, la estructura del estado de excepción es aún más compleja, por lo que tanto la posición de Benjamin como la de Schmitt están más entrelazadas de lo que, posiblemente, hubieran deseado.

En la “violencia pura” (*reine Gewalt*) benjaminiana, hay, precisamente, una concepción no sustancial sino relacional de la pureza y se

explícita 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”, en términos de Giorgio Agamben. El problema no es identificar los fines más justos, sino una violencia que no se refiera a los fines como medios. En relación con lo que Benjamin sugiere sobre la violencia, Agamben encuentra que “la violencia pura se testimonia sólo como exposición y deposición de la relación entre violencia y derecho” (Agamben, 2004: 118), pues la violencia pura expone y corta el nexo entre derecho y violencia y aparece como una violencia que actúa y manifiesta y no una que gobierna y ejecuta.

El hombre barroco se encuentra arrojado a un mundo desolado sin fines teleológicos prefijados y el príncipe barroco, cuya función es evitar el estado de excepción, no lo consigue y la excepcionalidad se perpetúa. El príncipe benjaminiano no toma la decisión extrema y no logra cumplir la función de un Dios secularizado, pues vacila y fracasa.

En la tesis VIII de *Sobre el concepto de historia*, precisamente, se observa cómo la noción de soberanía puede vincularse mucho más a la acción catastrófica que a la decisión dictatorial. El “débil poder mesiánico”, que viene a redimir a los vencidos del pasado, no es detenido por el príncipe, sino que se halla entre la esperanza de la acción y la interrupción, del tiempo-ahora (*Jetzt-Zeit*) que Benjamin opone a la temporalidad continua, no disruptiva, de la dominación. Un contexto catastrófico se seculariza volviendo mesiánica la acción con la esperanza de interrupción a favor de una redención del pasado. Esta posibilidad de redención del pasado oprimido vuelve a manifestar la inversión del *dictum* schmittiano. Benjamin no ve excepcionalidad en el continuo de dominación e insta al verdadero estado de excepción que realmente tiene el poder de interrumpir la violencia.

El estado de excepción benjaminiano –al que Michael Löwy caracteriza como utópico en su lectura de las tesis sobre la historia– está prefigurado en las interrupciones al orden establecido de los poderosos. Y lo vincula –también como prefiguración, pero en este caso lúdica– con el carnaval y las fiestas populares. En ellas se producen correspondencias objetivas entre la vida anterior y la presente:

Lo que convierte en grandes e importantes los días festivos es sin duda el encuentro con una vida anterior [...]. El pasado murmura en las correspondencias, y la misma experiencia canónica de ellas tiene lugar en la vida anterior (Benjamin, 2008: 244-5).

En los días festivos se homenajea no tanto un hecho ocurrido, sino “lo inmemorial (*Unvordenklichen*) que a él se le ha hurtado” (Benjamin,

2008: 246). La relación entre experiencia histórico-colectiva, festividad y redención aparece también en la tesis XV *Sobre el concepto de historia* (1940):

El día con el que comienza un calendario actúa como un acelerador histórico. Y es en el fondo el mismo día que vuelve siempre en la figura de los días festivos, que son días de rememoración. Los calendarios miden el tiempo, pero no como relojes. Son monumentos de una consciencia histórica (Benjamin, 2008: 316).

Benjamin coincidiría en esto con Mijail Bajtin, quien, en *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de Rabelais* (1942), tematiza el carnaval para arrojar una transitada teoría sobre la cultura popular, la subversión y el poder:

El carnaval es un estado de excepción. Un derivado de las antiguas saturnales, en oportunidad de las cuales lo alto y lo bajo intercambian lugares y los esclavos se hacían servir por sus amos. Ahora bien, un estado de excepción sólo puede definirse precisamente en oposición total a un estado ordinario (citado en Löwy, 2005: 100).

Hay que tener en mente que, después del carnaval, todo vuelve a su lugar. En cambio, en el estado de excepción revolucionario que piensa Benjamin, nada vuelve a ser como antes, pues se interrumpe el estado de dominación y opresión de clases y se establece una cesura en la permanente introyección y apropiación de la cultura. Como conclusión de esta tesis, se vuelve interesante recoger estas líneas de Manuel-Reyes Mate: “La tarea que Benjamin tenía por delante era mostrar la complicidad entre fascismo y progreso, aparentemente tan opuestos. ¿Podemos nosotros pensar que el fascismo está definitivamente conjurado?” (2009: 153-154). En esta dirección, ¿podríamos pensar que el tiempo-ahora es el modelo del tiempo mesiánico que libera la tradición de opresión? Este es el concepto más políticamente poderoso del que se vale Benjamin para su crítica a la historia progresiva.

En el Apéndice A, Benjamin vuelve sobre esta crítica del siguiente modo:

El historicismo se contenta con establecer un nexo causal entre distintos momentos de la historia. Pero ningún hecho es ya un hecho histórico solamente por ser una causa. Habrá de serlo, posiblemente, en virtud de acaecimientos que pueden estar separados de él por milenios (2002: 65).

Como es sabido, Benjamin profundiza su crítica al historicismo en términos de una nueva conceptualización del tiempo, que no se apoya en el continuo, sino en la interrupción y se fundamenta en la heterogeneidad. Contra el tiempo de la homogeneidad, el tiempo-ahora es el tiempo de la memoria y la rememoración, cuya lógica es la de la constelación y no la del continuo aproblemático entre pasado y presente. Benjamin no habla del fin de la historia, sino de la detención mesiánica que rompe la historia para volver sobre el pasado e incluirlo como totalidad en una apocatástasis.

En la tesis XVIIa, Benjamin utiliza nuevamente un concepto que hace referencia a la teología política de Schmitt. Allí se dice: “Marx secularizó la representación de la era mesiánica en la representación de la sociedad sin clases” (citado en Löwy, 2005: 154). La tesis de la secularización –según la cual “todos los conceptos dominantes de la teoría moderna del Estado son conceptos teológicos secularizados”–, que se liga a pares trabajados por Schmitt como la comparación entre situación excepcional y milagro, interesa a Benjamin si mantiene la energía de lo mesiánico que intenta subvertir el orden establecido y no como una tarea infinita, sino como una praxis realizable, producto del acuerdo de voluntades. En este sentido, Benjamin hace aparecer en el desarrollo de las últimas tesis lo inescindible de historia y política para pensar las potencialidades revolucionarias del accionar humano. Su concepción de la historia se abre a la práctica política, no rigiéndose por las causalidades del tiempo homogéneo, sino por las disrupciones de lo posible. “Posible” y “potencial” no aluden sólo al futuro, sino a un curso de acción que liga presente, pasado y ruptura mesiánica de la dominación. Es a la luz de estas ideas que es posible pensar cómo sigue operando la dupla violencia/redención en el horizonte político actual.

REDENCIÓN: DE LA CATÁSTROFE A LA REVUELTA

Hasta aquí hemos recogido las coordenadas centrales sobre la relación entre violencia, estado de excepción y derecho que surgen de la reflexión benjaminiana. Ahora bien, la “violencia pura” en Benjamin nos condujo a una noción cara a su pensamiento de los años treinta, como es la de redención, que redirige la reflexión al problema de la historia. Sin proponer comparaciones exactas, parece posible, a la luz de este entramado, pensar la revuelta contemporánea a fin de evaluar una actualización posible del texto de 1921. Pues, como sostiene Michel Foucault en un viejo texto de 1979 publicado en *Le Monde* en torno a la revolución iraní, “Las revueltas pertenecen a la historia” (1984: 449) aunque “de cierto modo, escapan a ella”. Veamos, entonces, cómo es factible pensar esta relación paradójica.

Cuando en *Para una crítica de la violencia* Benjamin se refiere a la lucha de clases, aparece la huelga como su instrumento central y bajo la consideración de ser un medio puro. En esta dirección, siguiendo a Georges Sorel, pensador francés del sindicalismo revolucionario, distingue entre la huelga general política y la proletaria. “Entre ellas –sostiene Sorel– hay también una oposición en lo que respecta a la violencia” (2017: 32). La huelga general política disputa el monopolio de la violencia (*Gewaltmonopol*) del Estado y otorga a ese monopolio una nueva acepción. Ahora bien, al mismo tiempo, cuando el Estado incorpora la huelga general como derecho, muestra –según Benjamin– la violencia fundadora que anida en la acción de protesta. En una palabra, la huelga general termina por fortalecer la violencia estatal y su consecuente centralización. En cambio, la huelga proletaria quiere la aniquilación del orden. “Quiere suprimir el Estado; el Estado fue ciertamente (...) la razón de existencia de los grupos dominantes que se llevan el provecho de todas las empresas cuya carga soporta el conjunto” (2017: 32), cita Benjamin a Sorel. De modo que, si en la primera la suspensión del trabajo es violenta, en la segunda, por su parte, “es, como medio puro, no violenta” (2017: 32) y el trabajo solo se reanuda si no es forzado por el Estado. Solo en esta referencia precisa a Sorel aparece la revuelta por única vez en el texto: “Con la huelga general desaparecen esas cosas bonitas; la revolución aparece como una revuelta clara, simple (*die Revolution erscheint als eine klare, einfache Revolte*), y no se observa un lugar ni a los sociólogos, ni a los elegantes amateurs de las reformas sociales, ni a los intelectuales que han hecho profesión de pensar por el proletariado” (2017: 32-33).¹

Así, parece posible pensar que la huelga proletaria, en tanto medio puro, no violenta, podría considerarse una suerte de violencia suspendida, una violencia que no contiene a la instauración del derecho y el Estado, sino que pretende la anarquía de una “concepción genuinamente revolucionaria” (*echt revolutionären Konzeption*) que no debe homologarse simplemente con la violencia, más allá de sus consecuencias potencialmente catastróficas. Estas ideas acerca de la huelga, en efecto, pueden homologarla con la revuelta como suspensión del tiempo histórico, tal como se concibe en perspectivas más contemporáneas.

Un autor inexorable en torno a la problematización de la revuelta como suspensión es el historiador italiano Furio Jesi. Examinemos, entonces, algunas de sus reflexiones para volver a la caracterización

¹ Se modifica ligeramente la traducción de Pablo Oyarzún (2017: 32).

de la violencia como medio puro y como inauguración de una nueva temporalidad.²

Jesi comprende la revuelta atendiendo especialmente a sus diferencias con la revolución. Mientras esta pretende la instauración de un orden nuevo con nuevas instituciones, la revuelta conlleva una suspensión del tiempo histórico y es allí donde se produce el auténtico momento de lo colectivo, intervalo entre el levantamiento y sus gestos y la reacción normalizadora. Como sostiene Andrea Cavalletti, la revuelta no instaaura el tiempo del sueño aunque se utilice como imagen retórica en manifestaciones callejeras y aunque aparezca discursivamente entre los manifestantes. Por el contrario, podría decirse que “solo en el instante de la revuelta los hombres viven en un verdadero estado de vigilia” (Cavaletti, 2014: 22-23) que desafía la temporalidad de la productividad burguesa para detener la continuidad y hacer lugar a la interrupción cairológica.

La revuelta, entonces, propone cierta detención, pero que parece vincularse más al “tiempo inmóvil del mito” (Jesi, 2014: 55), en tanto cristalización de un presente que abre un tiempo que no existía. Jesi es taxativo: el tiempo de la revuelta no es el de la revolución. Aunque en ambas circunstancias se deseara lo mismo –dicho sucintamente, tomar el poder–, la revuelta implica una experiencia del tiempo que “de por sí no implica una estrategia a largo plazo” (Jesi, 2014: 63). A diferencia de la revolución, que orienta, precisamente, los objetivos finales en el largo plazo, la revuelta “suspende el tiempo histórico e instaaura de golpe un tiempo en el cual todo lo que se cumple vale por sí mismo” (2014: 63). Es decir, cada acción implica un compromiso con el presente y la asunción del riesgo, pues las consecuencias no se conocen ni pueden ser previstas, a pesar de que “toda revuelta es batalla, pero una batalla en la que se elige participar deliberadamente” (2014, 70). Mito y refugio, entonces, se imbrican en una definición que Jesi propone con toda claridad:

Todos experimentan la epifanía de los mismos símbolos: el espacio individual de cada uno, dominado por los propios símbolos personales, el refugio respecto del tiempo histórico que cada quien encuentra en su propia simbología y en su propia mitología individuales, se amplían y se convierten en el espacio simbólico común a toda una comunidad, el refugio respecto del tiempo

2 Una versión anterior de lo que sigue a este apartado fue publicada parcialmente en un trabajo escrito en co-autoría en la edición número 30 de la Revista *História da Historiografia* e intitulado “Uprisings and Historical Time On Suspension as a Critical Moment”.

histórico donde toda una comunidad encuentra una escapatoria (Jesi, 2014: 71).

Tiempo y espacio históricos determinan la cuadrícula simbólica de la revuelta, cuya estabilidad depende del instante y de su apertura contra el “tiempo normal” que “no es solo un concepto burgués, sino el fruto de una manipulación burguesa del tiempo” (Jesi, 2014: 80). La revuelta no ha de ser pensada en los términos de un proyecto con un sujeto histórico determinado y una teleología trascendente. Sergio Villalobos-Ruminott lo explicita del siguiente modo: “lo que importa es que al hacer transitar el momento de la revuelta a la lógica de un determinado despliegue histórico, se sacrifica su condición intempestiva, subordinando su fuerza a una determinada racionalidad política” (2021). De ahí que la revuelta, podría decirse, tiene un carácter catastrófico, improgramado, anómico, contrariamente al disciplinamiento que acompaña al proyecto moderno.

Tenemos, entonces, la relación entre derecho y estado de excepción, entre violencia y redención, entre revuelta y suspensión. Ahora bien, ¿cómo pensar esa suspensión del tiempo histórico? ¿Cuál es la figura más adecuada para ello? ¿Interrupción? ¿Nuevo comienzo? ¿Estallido?

Es en la compleja noción de imagen dialéctica donde están el *ahora*, el tiempo pasado y, como está continuamente deteniéndose y moviéndose, superviviendo, también está el futuro y la dimensión del deseo, propia de la potencialidad política que le asigna Benjamin en su planteo. En un fragmento del *Libro de los pasajes* (2007a), se puede leer lo siguiente:

No es que lo pasado arroje luz sobre lo presente, o lo presente sobre lo pasado, sino que imagen es aquello en donde lo que ha sido se une como un relámpago al ahora en una constelación. En otras palabras: imagen es la dialéctica en reposo. Pues mientras que la relación del presente con el pasado es puramente temporal, continua, la de lo que ha sido con el ahora es dialéctica: no es un discurrir, sino una imagen, en discontinuidad. -Solo las imágenes dialécticas son auténticas imágenes (esto es, no arcaicas), y el lugar donde se las encuentra es el lenguaje. Despertar [N 2 a, 3].

Desde la perspectiva de Benjamin, habría que pensar la revuelta en términos de una interrupción, que es también la detención de una conceptualización sobre la historia y sus actores. Para el autor, la lucha contra el fascismo es también contra el dogmatismo paralizante del concepto de progreso tal como aparece en las tesis de *Sobre el*

concepto de historia. Benjamin disputa al Karl Marx del *18 Brumario* el diagnóstico sobre el fracaso de las revoluciones de 1848. No fue la procedencia de clase lo que obstaculizó la capacidad transformadora de las revueltas, sino su incapacidad para otorgar nuevo sentido a la historia; el haberlo entendido en los mismos términos que el enemigo. La “obstinada fe en el progreso” es para Benjamin común al fascismo, al comunismo y a la socialdemocracia (2002: 60). Como lo manifiesta la tesis XIII, el sujeto revolucionario no es una clase social ni un grupo específico con una demanda específica, sino quien verdaderamente logra aprehender un instante de consciencia de las injusticias vividas como una oportunidad para la emancipación (2002: 60).

Benjamin se dedica especialmente a su crítica de la representación del tiempo como homogéneo y vacío que debe ser reemplazada por otra que encierre la crítica de esta representación del movimiento histórico. En efecto, para el autor esto tiene que constituir la base de la crítica a la representación del progreso en absoluto. La tesis XIII, precisamente, enuncia tres críticas que fundan una nueva visión de la historia: en primer lugar, que es preciso distinguir el progreso humano (social, moral) del progreso científico y tecnológico; en segundo lugar, que es necesario interrumpir la lógica de un progreso que ha sido infinito y consolidó siglos de explotación; en tercer lugar, que el progreso indefinido consolidó un tiempo continuo que ha sido de inexorable continuidad de la opresión. Es a la luz de estas consideraciones que Benjamin exige volver a pensar la representación del tiempo, a fin de que ésta exprese la interrupción, la fisura, en un camino indefinido de opresión. Este tiempo es heterogéneo y lleno, por oposición al homogéneo, vacío y continuo del tiempo del progreso. El tiempo de la interrupción aparece tematizado en la tesis XIV, donde Benjamin propone la contracara del dogmatismo homogeneizador del progresismo: “La historia es objeto de una construcción cuyo lugar no es el tiempo homogéneo y vacío, sino aquel pletórico de tiempo-ahora (*Jetztzeit*)” (Benjamin, 2002: 61).

“Cambiar el tiempo” implica modificar la percepción en general y asumir una lógica diferente a partir de la cual atravesar la experiencia. Este señalamiento exige examinar el epígrafe de Karl Kraus que abre la tesis XIV: “El origen es la meta” (Benjamin, 2002: 61). Esta meta alude a un retorno al paraíso perdido e implica una deriva del orden establecido, esto es, un camino alternativo a lo dado. Esta es la llamada benjaminiana a la “cita revolucionaria” (Löwy).

En la tesis XIV, “revolución” aparece ligada a la moda y, a su vez, la temporalidad de la moda se identifica con la del infierno como repetición eterna de lo mismo. Por eso, detrás de la moda pueden ocultarse las clases dominantes. Por el contrario, la revolución es la interrup-

ción de ese eterno retornar infernal de la moda para dejar espacio a acciones profundas, un salto fuera del *continuum*, cuya temporalidad no es la de *chronos*, sino un salto cairológico hacia el pasado y el futuro. El pasado contiene el tiempo-ahora y hace estallar la cronología por medio de otra representación y otra concepción del tiempo y proceso históricos.

En la tesis XV, se vuelve sobre la idea de la “explosión” (*aufsprengen*): “La conciencia de hacer saltar el *continuum* de la historia le es peculiar a las clases revolucionarias en el instante de su acción” (Benjamin, 2002: 62). Los oprimidos de todos los tiempos (clases revolucionarias) tienen a su cargo el estallido revolucionario del que debe derivar lo que Benjamin denomina un “nuevo calendario”, que implica un tiempo lleno, un tiempo cargado de memoria y actualidad. En el estallido revolucionario, se condensan todos los tiempos de rebelión del pasado (la Revolución Francesa es un punto nodal al que Benjamin se refiere en distintas oportunidades), que no dejan de estar amenazados por el conformismo histórico que tratará de interrumpir el tiempo del ahora. La temporalidad vacía es en esta tesis la de los relojes, la literalización del tiempo cuantitativo y medible (así cobra sentido que los revolucionarios de 1830 hayan disparado contra los relojes, tal como consigna Benjamin). Y el tiempo de los relojes aparece también como evidente cómplice de la dominación por parte de la civilización industrial y capitalista, la del tiempo ritmado por la producción y el trabajo fabril (marcado contraste benjaminiano respecto de las sociedades primitivas, no sólo sin clases, sino también, de alguna manera, sin tiempo).

DE LA REVUELTA COMO MEDIO PURO

A diferencia de lo que propone cierto sentido común acerca de las revueltas, ellas no deben ser comprendidas como un arrojido pasional y enceguedido de las masas a las calles. En todo caso, las pasiones que tiñen la agencia colectiva de la revuelta no están exentas de cierta racionalidad. Se trata para nosotras de una racionalidad que se afirma en la productividad de las emociones que la hacen posible.

En general, la teoría social –de fuerte impronta weberiana– comprende que la más alta racionalidad de las acciones sociales está determinada por el cálculo de medios orientados a fines concretos. Influenciado por Benjamin, Jürgen Habermas discute con esta idea. ¿Qué clase de acción social puede ser aquella que se mide a través de un “cálculo egocéntrico de resultados”? (1999: 361). La verdadera racionalidad social debe estar determinada por el entendimiento intersubjetivo. Es probable que Habermas tenga en mente en este punto la referencia de Benjamin a la comunicación propia del diálogo di-

plomático como “medio puro” cuando llama a la más racional de las acciones sociales, precisamente, la “acción comunicativa”.

Como es bien sabido, Habermas no está de acuerdo con que la expresión de las emociones, por mayor validez social (es decir, racionalidad comunicativa) que contengan, pueda considerarse política. Contemporáneo y cercano a Benjamin, Aby Warburg planteó la idea de que la revuelta constituye, no solo una suspensión del tiempo histórico, sino también un momento de reflexión racional, una pausa previa a la reanudación de la marcha (Warburg, 2010, 178). Contrariamente a la teoría de corte weberiana, entonces, Warburg propone, a través de un análisis de una obra de Rembrandt, que la revuelta no es necesariamente un momento de euforia inconsciente sino, precisamente, un intervalo, un espacio de pensamiento, que permite recomenzar.

Otros autores contemporáneos también son proclives a proponer que la revuelta es el efecto de emociones absolutamente razonables y colectivas: por caso, la indignación. Judith Butler (2015, 2016) expresa esta idea refiriéndose a la primavera árabe. No hay acto singular, particular y egoísta que, por provocador que sea, por indignación que involucre, genere un levantamiento. Quizás no haya nada más racional –ningún otro medio más “puro”– que algunas emociones colectivas que culminan en el hartazgo y la conformación de un nuevo espacio público.

Tal vez también en este mismo sentido pueda pensarse la ira que hace aparecer Benjamin promediando el ensayo sobre la violencia: “la ira, por ejemplo, conduce a los desbordes más visibles de una violencia que no se refiere como medio a un fin propuesto”, pues, agrega, “no es medio, sino manifestación” (2017: 34).

Con lo dicho hasta aquí sobre la revuelta, la interrupción del curso histórico y la racionalidad de ciertas emociones colectivas, es posible observar nuestra situación actual. El final de la década pasada y el principio de la corriente estuvo signado, en América Latina, por la revuelta. En Argentina, a principios de 2018, el feminismo ocupó las calles exigiendo la legalización del derecho a la interrupción voluntaria del embarazo; en octubre de 2019, los chilenos se manifestaron masivamente contra una larga serie de medidas económicas regresivas que coronaron con la decisión del gobierno neoliberal de Sebastián Piñera de aumentar el costo del boleto del transporte público. Similares motivos movilizaron al pueblo guatemalteco en 2020, tras la aprobación en el Congreso de un presupuesto sumamente antipopular para el año siguiente. En 2021, trabajadores, campesinos y estudiantes colombianos se levantaron contra la escalada de violencia social e institucional de la que es presa este país hace sesenta años. En todos los casos que mencionamos, las revueltas fueron efecto de la indigna-

ción, el hartazgo y la ira y supusieron la visibilización de historias de vulneración de la vida y, salvo en Argentina, los gobiernos intentaron acallarlas mediante el uso de la fuerza, asesinando a les manifestantes, pero también utilizando viejas y nuevas técnicas de disciplinamiento social. Por caso, un video documental de *The New York Times* recogió por primera vez testimonios sobre el recurso a atacar a los ojos por parte de la policía chilena en los meses más intensos de la revuelta³.

Las revueltas pusieron en suspenso las narrativas históricas sobre la pujanza económica, institucional o en torno a los derechos de las minorías en estas lindes mostrando así un disenso sobre lo que se pretendía consensuado. Resulta sugerente notar que estas revueltas no son simples estallidos de violencia, sino que van acompañadas, fundamentalmente, de reflexiones profundas, de intervalos de pensamiento, sobre la necesidad de transformaciones muy específicas del orden social. Destacan así las reflexiones sobre la noción de vida en el feminismo argentino, sobre una constitución indigenista y feminista en el caso chileno o sobre la noción de paz en el caso colombiano.

En estas páginas, parece haber quedado explicitado que, en términos benjaminianos, las revueltas no son un medio para un fin, sino más bien la transmisibilidad misma de las luchas que les dan origen. Por lo mismo, son en sí la materia por la que se mueve el gesto de los sujetos del impoder que deviene potencia, la fisura de una nueva temporalidad, el deseo como apertura que hay que asumir y el desobramiento que debe sostenerlos. En definitiva, la revuelta es, entonces, el medio puro que opera el desplazamiento de la desesperación y la cólera al grito que transforma, el combate al miedo inmovilizador y el sueño emancipador que siempre parece posible.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio (2004). *Estado de excepción. Homo sacer II, 1*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- Bajtín, Mijail (2003). *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Madrid: Alianza editorial.
- Benjamin, Walter (2002). "Sobre el concepto de historia". Oyazún, Pablo (editor), *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Santiago de Chile: Arcis-LOM.

³ Ver: McDonald, Brent (2019). "En Chile protestar cuesta un ojo de la cara". Disponible en: <https://www.nytimes.com/es/2019/11/21/espanol/america-latina/chile-protestas-ojos.html?smid=url-share>

- Benjamin, Walter (2007). *El origen del Trauerspiel alemán* en *Obras*, Libro I, vol. I, Madrid, Abada editores.
- Benjamin, Walter (2007a). *El libro de los Pasajes*. Madrid: Akal.
- Benjamin, Walter (2008). “Charles Baudelaire. Un lírico en la época de altocapitalismo” *Obras*, I 2, Abada editores.
- Benjamin, Walter (2017). “Para una crítica de la violencia”. Oyarzún, Pablo, Pérez López, Carlos, Rodríguez, Federico (editores). *Letal e incruenta. Walter Benjamin y la crítica de la violencia*. Santiago de Chile: LOM ediciones.
- Butler, Judith (2015). *Bodies in Alliance and The Politics of The Street. Notes Toward a Performative Theory of Assembly*. London: Harvard University Press, pp. 66-98.
- Butler, Judith (2016). “Ursprung”. Didi-Huberman, Georges. *Uprisings*. París: Gallimard / Jeu de Paume, pp. 23-36
- Cavalletti, Andrea (2014). “Prefacio”. Jesi, Furio. *Spartakus. Simbología de la revuelta*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- Foucault, Michel (1984). “Useless to Revolt?”. *Le Monde*, 11 y 12 de mayo de 1979. Faubion, James (editor). *Power. The Essential Works of Foucault, 1954-1984*, Vol. 3. pp. 449-453.
- Habermas, Jünger. 1999. *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid, MD: Taurus.
- Jesi, Furio (2014). *Spartakus. Simbología de la revuelta*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- Löwy, Michael (2005). *Walter Benjamin. Aviso de incendio*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Mate, Manuel-Reyes (2009). *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin “Sobre el Concepto de historia”*. Madrid: Editorial Trotta.
- Villalobos-Ruminott, Sergio (2021). “Recuperar la noche”. *Carcaj. Flechas de sentido*. Disponible en: <https://carcaj.cl/recuperar-la-noche/>. Consultado: 16 de julio de 2021.
- Warburg, Aby (2010). *Atlas Mnemosyne*. Trad. Joaquín Chamorro Mielke. Madrid: Akal.

Elizabeth Collingwood-Selby *

UNA SALIDA ESPECIAL WALTER BENJAMIN Y LA CRÍTICA DE LA VIOLENCIA¹

1.

No tenía salida pero tenía que procurarme una:
sin ella no podía vivir.

Kafka, 2017

La aporía constitutiva de lo que en una persistencia que a ratos resulta difícil de comprender seguimos² llamando “vida humana”, en plena

* Elizabeth Collingwood-Selby es Profesora titular del Departamento de Filosofía de la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación. Doctora en Filosofía con mención en Estética y Teoría del Arte (Universidad de Chile). Es autora de los libros *Walter Benjamin, la Lengua del Exilio* (1997); *El filo fotográfico de la historia. Walter Benjamin y el olvido de lo inolvidable* (2009); y *Disturbios. Ley, imagen, escritura, excepción* (2021). El año 2020 se publicó su traducción al castellano de la biografía *Walter Benjamin. Una vida crítica*. Desde su inauguración el año 2018, es miembro del Comité Editorial de Ediciones Macul.

1 Este texto fue escrito en el marco del proyecto de investigación “Sociología visual del estallido: estudio sobre medialidades, temporalidades, contagio y violencia de las imágenes en la reciente movilización popular en Chile” (Fondecyt N° 1210997, 2021-2023).

2 “Seguimos” digo, remedando sin poder evitarlo, el guiño universalizante; como si respecto de ese “nosotros”, no fuese indispensable recordar lo que según la ocasión –según el corte histórico-antropológico-científico-metafísico– participa o no de

crisis del humanismo, retumba en este mínimo pasaje del informe que el “humano/simio” kafkiano presenta ante la academia recordando cómo fue que una “salida especial”, “una salida humana” lo ayudó a dejar la jaula en la que después de su captura parecía, sin remedio, condenado a pasar sus días.

Aquí, así, bajo determinadas condiciones, no es posible vivir humanamente; y sin embargo, así y aquí, bajo estas condiciones, parece, cada vez, persistir, reconocerse y designarse cierto tipo de vida como “vida humana”. En ese *impasse*, se abren y se cierran sus límites, sus pasajes, sus posibilidades.

Podríamos, tal vez, llamar “ley” a la condición –dada, producida, impuesta– de las condiciones. Cualquier “salida” implicará, entonces, tocar la ley, tocar lo que en ella se dispone como intocable; no solo haber sido tocados por ella, sino tocar eso que nos ha tocado en suerte, tocar, como dice Lyotard, ese *antes* “que está allí antes de que lo esté uno mismo” (Lyotard, 1997: 44); tocar el límite, la condición de la condición.

La ley que nos ha tocado antes de que hayamos llegado a ser algo capaz de tocarla, se inscribe en el cuerpo individual y social como la condición que lo determina y lo anticipa, que lo sujeta, antes de cualquier transgresión, a su destino culposo; que regula, antes de regularlos de hecho en cada caso, su pertenencia, su quehacer, sus intercambios y desplazamientos. En ese toque ella –la ley– permanece intacta.

La ley que en ocasiones tocamos se ve expuesta en ese toque a la irregularidad que se le ha escapado, y con ello, a su propia contingencia, a la fragilidad de su propia condición, al “antes” y al “después” de la ley que la ley intenta por la fuerza, una y otra vez, borrar de la historia.

“No se trata –escribe Catherine Malabou– de cómo escapar de la clausura sino de cómo escapar en la clausura misma” (Malabou, 2010: 8).

2.

Leemos en *El malestar en la cultura*:

La convivencia humana solo se vuelve posible cuando se aglutina una mayoría más fuerte que los individuos aislados, y cohesionada frente a estos. Ahora el poder de esta comunidad se contrapone, como “derecho”, al poder del individuo, que es condenado como “violencia bruta”. Esta sustitución del poder del individuo por el de la comunidad es el paso cultural decisivo (Freud, 1992: 93-94).

la fiesta o del horror de esa “comunidad”.

Paso cultural decisivo que, como condición de la convivencia humana, será también, sin embargo e inevitablemente, un paso del malestar al malestar en el que seguirán encendidas –y no siempre de manera diferenciable– las violencias brutas y las civilizatorias.

La vida humana, parece mostrar una y otra vez su repetitiva historia, no es sostenible, como vida humana, sin la instauración de ese poder común, pero sometida a ese poder –poder que, albergándola, la sitia y la vulnera– tampoco lo es. Queremos –¿necesitamos?– vivir al amparo de la ley, y, sin embargo, la vida que bajo ese amparo puede vivir no es otra que aquella que se entrega a y colabora con el proceso de su propia constricción.

Respecto de la vida que produce, como derecho, su ley, ésta será siempre, al mismo tiempo insuficiente y excesiva; el “justo medio” será uno en que ella misma –la ley– no puede sostenerse.

3.

Sin derecho, sin ley, sin Estado, “sin un poder común que los atemorice a todos” (102) –sostenía Thomas Hobbes (1992) en el siglo XVII–, no habrá paz entre los hombres, sino más bien, *guerra de todos contra todos*; no simplemente pugnas estallando esporádicamente por aquí y por allá, sino una voluntad permanente de lucha como clima vital.

La proliferación de Estados y regímenes jurídicos nacionales e internacionales a nivel planetario a lo largo de los últimos cuatro siglos no parece haber puesto fin a ese *clima de guerra*, aunque con ello se hayan modificado su escala, sus procedimientos e intensidades³. A pesar de eso, se sigue obstinadamente invocando desde todos los flancos –sobre todo en momentos de intensos conflictos–, con matices diversos, esta alternativa; como si el Estado y el imperio del derecho fuesen, respecto de la *guerra de todos contra todos*, no solo una salida efectiva, sino, al parecer, la única posible. O hay Estado de derecho, y entonces paz –y con ella progreso y libertad–, o la vida humana seguirá atrapada en un bucle, varada en el charco de su violencia incontenente y antisocial.

Y entre medio, al parecer, nada.

3 La multiplicación del género humano – escribe Cesare Beccaria (2011)–, pequeña en sí misma, pero muy superior a los medios que ofrecía la naturaleza estéril y abandonada para satisfacer las necesidades en creciente incremento, reunió a los primeros salvajes. Las primeras uniones estimularon necesariamente otras para oponerse a ellas, y así el estado de guerra se desplazó de los individuos a las naciones” (113).

4.

En ese turbulento ensayo suyo de 1921, “Zur Kritik der Gewalt” (“Para una crítica de la violencia”), Walter Benjamin corta de golpe los hilos de esa larga tradición que enlaza causalmente la paz y la justicia al imperio del derecho, mostrando que el derecho como “salida” frente al ejercicio generalizado y dislocado de la violencia, no es otra cosa que el violento gobierno de esa dislocación; gobierno de la violencia que cerca, que acota la vida que administra, sometiéndola al ritual interminable de su expiación.

Para crecer al amparo del derecho imperante, parece sugerir el texto, la vida tiene que “cultivarse” como algo que se puede y se deja gobernar; que se deja ordenar, y, sobre todo, como algo dispuesto, de principio a fin, a ser sometido a juicio. Pero –y esta es también la paradoja que el texto de Benjamin no permite olvidar– solo esa vida que no se deja simplemente gobernar, solo aquella que no está ya enteramente sujeta a la ley puede instaurar la ley, puede cultivarse como vida gobernable, ordenable, juzgable.

5.

Los conflictos vitales en los que individual o colectivamente se implica “la humanidad” no habrían sido, en primera instancia, conflictos jurídicos; habrán llegado a serlo en una particular deriva histórica. Operando bajo cuerda, y mediante una ingeniosa maniobra de inversión, el orden jurídico que supuestamente se instaura para regularlos, los convierte, en medida creciente, en conflictos esencialmente jurídicos, es decir, en conflictos que, antes incluso de haberse desatado, concierne ya al derecho y que, ciñéndose a sus marcos, habrán de encontrar en él su solución anticipada.

Lo que en esta inversión también se instala tácitamente como premisa, es que la humanidad que se enfrenta a la amenaza de su constitutiva conflictividad, es aquella que el propio orden jurídico define, en cada caso, como tal; que la humanidad de la vida que cabría llamar “humana”, en oposición a una más bien “salvaje” o “bruta”, es precisamente esa que, universalizada en la norma, se sujeta al ordenamiento jurídico que la ampara, como si ese amparo fuese, en primera y última instancia, lo que su propia naturaleza le impone como destino. El derecho se dispone, así, como el marco al interior del cual nuestros conflictos y enfrentamientos encontrarían su salida “propia-mente humana”, su “humana” solución.

Lo que en su expansión histórica la racionalidad jurídica tiende, estratégica y sintomáticamente, a incorporar, cada vez con mayor insistencia y eficacia, en su propia órbita, son aquellos conflictos en los que el derecho mismo, como condición y condicionamiento de la vida

humana, se ve tocado por y expuesto a su límite. Lo hace, en parte al menos, intentando subsumir su origen no jurídico, su “afuera” constitutivo, en el orden legal; procurando incluir –para neutralizarla de ese modo–, en la maniobra y el marco jurídico, esa violencia que, de hecho, lo toca y lo amenaza desde fuera⁴.

Frente a conflictos entre ordenamientos jurídicos particulares –territoriales, nacionales e internacionales– que amenazan con tocar, con exponer, como una herida abierta e incurable, el límite mismo de todo derecho, veremos instalarse y multiplicarse hoy por todas partes instituciones e instancias jurídicas “superiores”, cuyo fin será solucionar, por nuevas y más abarcadoras y ampliamente reconocidas vías legales, los conflictos que las vías legales existentes ya no pueden resolver sin exponer a los órdenes jurídicos más acotados a la incongruencia de unas confrontaciones que esos mismos órdenes no podrán, recurriendo a sus propios medios, llanamente regular y resolver conforme a derecho.

El derecho de guerra que concierne a los órdenes jurídicos estatal-nacionales, y cada vez más, a órdenes jurídicos internacionales, proporciona un ejemplo particularmente notorio de la instauración y ampliación de marcos jurídicos, capaces, al parecer, de decidir sobre la legitimidad o ilegitimidad –sobre la legalidad o ilegalidad– de conflictos cuya violencia desborda los límites y desfonda, de facto, la legitimidad de cualquier institucionalidad jurídica supuestamente instaurada y preservada para evitarla.

Si a contrapelo de esta maniobra consideráramos que todo conflicto vital propiamente “humano” no es aquel que simplemente tiene lugar en la ley, sino siempre, de algún modo, respecto de ella, otra “humanidad” despuntaría. En lugar de configurarse como el marco trascendental regulador de todo conflicto, el derecho (des)aparecería, cada vez, implicado en el conflicto como parte interesada; como una parte cuya maniobra consiste, precisamente, en autoinstalarse como marco trascendental, como suelo común, como lengua universal, como asiento “natural” de todo juicio y de toda solución. Desasida de

4 Las manifestaciones históricas concretas de esa tendencia no pueden escapar a sus contradicciones constitutivas. La legitimidad o ilegitimidad de las recurrentes y expandidas invocaciones “jurídicas” de estados de excepción o de emergencia marcaría una instancia clave en el panorama de estas contradicciones. Al mismo tiempo, sería necesario tener presentes las complicaciones implicadas en esta operación de inclusión, tales como aquella a la que remite Federico Galende (2009) cuando escribe: “[...] si por un lado el derecho configura la vida incluyendo la violencia que ésta podría perpetuar por fuera de su esfera, por otro cuida que esta ‘inclusión’ no neutralice del todo la posible amenaza externa, pues, si esto ocurriera, perdería entonces el objeto hacia el cual dirige su ‘fuerza’” (81).

ese marco trascendental, la condición de los conflictos y de su humana solución emergería, antes que como una premisa, en cada caso, como una incógnita en trance de configurarse, de “resolverse”.

La “salida jurídica” como salida “propriadamente humana” no será entonces jamás una salida respecto de la violenta clausura que el derecho, para ser operativo, necesariamente ejerce sobre esa vida que se propone regular y amparar. No será una salida en la clausura, sino la clausura dispuesta como salida.

[...] el derecho se coloca en el punto de indistinción entre conservación y exclusión de la vida. Conserva la vida en el interior de un orden que excluye su libre desarrollo [...] . La misma pretensión de la ley –prever, sancionándolos, todos los actos que puedan contradecirla– la coloca en una situación de anticipación presupuesta, de lo cual la vida resulta a la vez protegida y perjudicada (Esposito, 2009: 21).

6.

Que entre la bruta revoltura de unas violencias no tipificadas –carentes de centro, de rango, de jerarquía, de sanción– que cada quien ejerce arbitrariamente para asegurar su propia sobrevivencia y la violencia “pacificadora” instaurada y administrada por el aparato jurídico-estatal que las codifica y, en medida creciente las deslegitima, parezca no haber ni poder haber nada, es, según creo puede leerse en el ensayo de Benjamin, una ilusión generada por el derecho con vistas a su autopreservación. El afianzamiento y expansión de esta ilusión sería un rasgo característico del desarrollo –de la decadencia– histórico del derecho. “Si desaparece la conciencia de la presencia latente de la violencia en una institución de derecho, esta se corrompe” (Benjamin, 2017: 29).

La desaparición orquestada de esta conciencia –y, con ella, la tendencia del derecho a corromperse–, sería, considerando la doble violencia del derecho a la que remite Benjamin –la instauradora y la conservadora–, también doble.

Borradora, por una parte, del origen irremediamente ilegítimo –no jurídico, no legal– del derecho mismo⁵. Origen ilegítimo que,

5 Me refiero aquí particularmente al derecho positivo, cuya tendencia a fagocitar al derecho natural –a los fines que el derecho natural reconoce como fines justos independientemente de su positiva legitimación jurídica– es expresamente reconocida por Benjamin: “Con respecto a estas relaciones de derecho (*Rechtsverhältnisse*), y en lo que atañe a la persona individual como sujeto de derecho, es característica la tendencia actual de no permitir fines naturales a estas personas en todos los casos

según el criterio diferenciador básico del derecho positivo, entre violencias legales e ilegales –condenables y aceptables–, dejaría al mismo derecho expuesto sin remedio a y en su falta de fundamento legal, es decir, a la arbitrariedad, a la “naturaleza” no sancionada de la violencia que este ejerce en el acto de su propia instauración. No hay contrato que originariamente legitime el contrato; y aun si lo hubiera, ese contrato no podría, como señala Benjamin, anular la violencia que lo configura.

[...] una eliminación no violenta de conflictos no puede jamás resultar en un contrato de derecho. Y es que este, por más que pueda haber sido sellado pacíficamente por los contratantes, conduce en última instancia a una violencia posible. Pues él confiere a cada parte el derecho de recurrir en contra de la otra a la violencia en alguna forma, en caso de que incurriere en infracción del contrato. Y eso no es todo: tal como el resultado, el origen de todo contrato remite también a la violencia. Esta no requiere estar inmediatamente presente como instauradora de derecho, pero está representada en él, en la medida de que el poder que garantiza el contrato de derecho es a su vez de origen violento, sin excluir que aquel esté legalmente incluido por violencia en ese contrato (Benjamin, 2017: 29).

Borradura, por otra parte, de la violencia conservadora de derecho aplicada para la preservación del orden legal existente mediante el ejercicio de esas violencias que monopoliza decretando, cada vez con mayor insistencia, que únicamente el derecho⁶ puede legítimamente recurrir a la violencia como medio para contrarrestar y acallar esas “otras” violencias que, simplemente por no estar en sus manos, inevitablemente amenazan su existencia⁷; decretando de igual forma que,

eventuales en que tales fines puedan ser perseguidos idóneamente de manera violenta. Es decir: este orden legal [*Rechtsordnung*], pugna, en todos los dominios en que las personas individuales puedan perseguir fines idóneamente con violencia, por erigir fines legales (*Rechtswerte*) que precisamente sólo la violencia conforme a derecho pueda llevar a efecto de ese modo”. (Benjamin, 2017: 22).

6 Hay, sin duda, excepciones a esta regla –el derecho a la legítima defensa sería un ejemplo de ello–, pero esas excepciones se vuelven, como lo advierte Benjamin, cada vez más excepcionales.

7 “[...] podría tal vez considerarse la sorprendente posibilidad de que el interés del derecho en la monopolización de la violencia frente a la persona particular no se explica por la intención de defender los fines legales, sino, más bien, el derecho mismo. Es decir que la violencia, cuando no está en las manos del derecho correspondiente, lo pone en peligro, no por los fines que pueda perseguir, sino por su mera existencia fuera del derecho.” (Benjamin, 2017: 22).

únicamente el derecho puede legítimamente perseguir, juzgar y castigar la transgresión, y, cada vez que lo considera necesario, emplear también la fuerza y las armas a través de sus cuerpos policiales y militares⁸.

Con la desaparición de esta conciencia, se asienta, como sentido común, la arraigada ilusión de que la violencia institucionalizada que regula todas las demás violencias no sería ella misma una violencia; la idea de que vivir en paz es vivir al amparo de una ley que no se deja ni debe dejarse tocar⁹.

El siguiente pasaje de una entrevista que el Presidente Sebastián Piñera (2019) concedió a la BBC a pocas semanas de estallada la revuelta popular en Chile, el año 2019, ofrece una sugerente muestra de esta “sorprendente” autodefensa del derecho que, según Benjamín, parecería anteponerse a la defensa de los fines legales, considerando, en su calificación de las violencias, en primerísimo lugar, si estas están o no en manos del derecho:

“En las últimas dos semanas hemos estado experimentando dos fenómenos diferentes, de naturaleza distinta. Primero, y esto fue absolutamente inesperado, una gran ola de destrucción, de violencia, de una manera muy organizada. Pudieron dañar o quemar hasta las cenizas casi 100 de las 136 estaciones de metro, además de supermercados, comercios y pequeñas tiendas.

Esa violencia no puede ser admitida, no está dentro de la ley. Tuvimos que usar herramientas democráticas y constitucionales, como el decretar el estado de emergencia, para restituir el orden público y proteger a nuestros ciudadanos.

Una historia muy diferente son las manifestaciones legítimas y las protestas de los ciudadanos chilenos. Por supuesto que las personas tienen derecho a protestar. Y reconocemos eso y protegemos ese derecho porque es parte de nuestra democracia”.

8 En ambos casos, este ejercicio legitimado de la violencia por parte de instituciones jurídicas particulares, tenderá, como ya lo señalaba, a verse cada vez más expansivamente vigilado y regulado por instancias jurídicas “superiores” –en muchos casos pertenecientes a organismos internacionales– con el fin de defender, por así decirlo, la legitimidad misma del derecho en general, frente a manifestaciones particulares de la violencia jurídica que podrían, según criterios jurídicos más ampliamente compartidos, calificarse de injustificadas.

9 Cabría preguntar entonces por la forma que cobraría una institución jurídica que no se haya dejado corromper por la desaparición de la conciencia de su propia violencia; una institución dispuesta a habérselas no simplemente con las contradicciones implicadas en el ejercicio de su poder, sino también, para usar la fórmula de Benjamín, con la *indecidibilidad de todos los problemas del derecho* (Benjamín, 2017: 34).

Las señas de esta “desaparición”, de este escamoteo, están por todas partes a la vista¹⁰, evidenciando, a su vez, la corrupción de una institución, que en nombre de la paz que supuestamente posibilita, se muestra cada vez más resistente, cada vez menos capaz de reconocer y exponerse a la problemática paradoja de su propio origen y de su conservación. En esa resistencia asoma un rasgo determinante de la violencia jurídica que Benjamin califica como *mítica* y sobre la que Aukje van Rooden escribe:

La posibilidad de volver a cuestionar la idea y la forma de la comunidad es correlato de la contingencia de su fundamento. Como la comunidad no se ha instituido de golpe o de una vez y para siempre, debe ser repetida, o incluso re-afirmada en cada momento. Una comunidad que no tiene origen único, pero que debe relanzar sin cesar su origen, es entonces, por principio, un *Work in Progress*. No obstante, según Benjamin, en los órdenes políticos contemporáneos, ese modo perpetuo y fundamental de volver a cuestionarlo todo es imposible. Aunque no puedan fundarse sobre una autoridad irrecusable, estos órdenes buscan presentarse no como una obra abierta al debate, sino como obras ya acabadas y consolidadas. Tal consolidación es propia del *mito* (Van Rooden, 2017: 182-183).

7.

Decía que una operación de autopreservación básica del derecho consistiría en generar y sostener la ilusión de que la administración jurídica de la violencia es el único modo de escapar de la bruta e indiscriminada revuelta de las violencias no tipificadas, como si entre una y otra hipotética alternativa, no hubiera nada.

Pero ¿qué podría “haber” entre ellas? ¿Qué es lo que podría, en medio del círculo mítico del derecho, interrumpir el ejercicio incesante de su violencia? El texto de Benjamin, me parece, respondería: el “entre” mismo, la inmediata mediación de los *medios puros*.

10 Nuevamente, las reiteradas declaraciones de personeros del gobierno de Sebastián Piñera en Chile frente a la revuelta y a la agudización del mal llamado “conflicto mapuche”, ofrecen claros ejemplos de esta desaparición. En agosto de 2020, por mencionar un solo ejemplo, el Subsecretario del Interior, Juan Francisco Galli (2020) declaraba ante la prensa: “Ayer fue un día doloroso para Chile, especialmente para la Región de La Araucanía, con municipios quemados, ciudadanos enfrentándose entre sí y personal militar y policial herido. Por ello hay que condenar la violencia venga de donde venga, la condena a la violencia debe ser absoluta y cualquier ambigüedad a la condena a la violencia genera más violencia” (parr. 3). De una conciencia de la violencia jurídico-estatal, no hubo ni ha habido, en estos discursos, ni el más mínimo rastro.

La monopolización jurídico-estatal de la violencia implicada en la instauración de “un poder común” capaz de regular contractualmente las violencias no contractuales, ha sido ampliamente reconocida y analizada por la teoría del derecho. El texto de Benjamin está cruzado de parte a parte por la consideración de esta cuestión. Pero esta cuestión, y los problemas que de ella derivan, está en él, a su vez, entrelazada con otra, mucho menos evidente, y sin embargo, decisiva: la de la aparentemente inocua monopolización jurídico-estatal de todas las mediaciones, o, dicho de otro modo, la de la mediación jurídica de todas las mediaciones y de todos los medios; sistemática subsunción de las formas no jurídicas de resolución de conflictos en las formas jurídicas.

Antonia Birnbaum dedica parte importante de su ensayo “Variaciones del destino” a la consideración de este asunto bajo la fórmula de la progresiva *colonización* de los medios por parte del derecho.

[...] el monopolio de la violencia propio al derecho –escribe– sólo suprime la violencia natural en la medida que extiende la violencia legal, y esto en detrimento de todo otro procedimiento no-violento de entendimiento o de conflicto. El derecho tiende a colonizar todos los otros medios posibles de vincularse a los actos de la vida, incluso aquellos que parecerían en principio extranjeros al régimen de la culpa (Birnbaum, 2017: 93).

No serían entonces, propone Birnbaum en su novedosa lectura del texto, únicamente los medios violentos los que el derecho tendería a monopolizar –a *colonizar*, dirá ella–, sino también –y aquí, otra vez, extremada, la paradoja–, los no-violentos.

“¿Es acaso posible la solución no violenta de conflictos?”, pregunta Benjamin (2017). “Sin duda”, responde. “A los medios conforme a derecho y contrarios a derecho de toda especie, que en total y cada cual contienen violencia, pueden oponerse como medios puros los no violentos”. Entre los “medios conforme a derecho” y los “medios contrarios a derecho”, entre las “soluciones” legales –conservadoras de derecho– y las soluciones que contra el orden jurídico existente se proponen, como fin, la instauración de un nuevo orden legal “se abre el dominio de los medios puros” (30).

Si el *círculo mítico* de la violencia se repite, actualiza y fortalece en el movimiento sin salida de estas soluciones –instauración, conservación, derribamiento y reinstauración–, desde el punto de vista del derecho, lo que más gravemente amenazarará su imperio sobre la vida no serán, en última instancia, los “medios contrarios a derecho” –mediante los que el derecho mismo, más allá de sus regímenes jurídi-

cos particulares, se reafirma como destino–, sino, en última y primera instancia, los “medios puros” –ni conformes ni contrarios a derecho–; precisamente esos que jamás amenazan sino que, singularmente y en cada caso, en medio del clima jurídico de guerra, suspenden, de facto, el imperio de la mediación jurídica, el círculo de su “humana solución”. En esa suspensión, la “humanidad” jurídicamente acotada, se desprende, singularmente, de cualquier tendencia a universalizarse.

La clandestina monopolización jurídico-estatal de todos los medios no violentos de solución de conflictos llegará a ser tan determinante para el derecho porque en ellos este se ve tocado por algo que él mismo intenta pero no puede, mediante ese clausurante toque suyo, tocar; por aquello que es condición jurídicamente incondicionable de su propia existencia.

Se trataría, para el derecho en su tendencia histórica¹¹, de instituirse expansivamente como el medio de todos los medios, como la mediación que rige y decide sobre todos los otros medios y mediaciones, transformándolos en medios jurídicos para alcanzar fines jurídicos; medios que importan, que interesan como medios solo en la medida en que anticipadamente permiten alcanzar sus fines y nunca en “sí mismos” como medios en los que la finalidad jurídica pierde, en el acontecimiento mismo de la mediación, su trascendencia, su pertinencia y su dominio. Lo que la pura mediación depone¹² es el poder de la decisión que sea como sea –mediante artilugios jurídicos o bélicos– impone la excepción como regla. Ninguna mediación pura podrá normalizarse porque no es equiparable a ninguna otra; porque en ella no es, por así decirlo, la decisión la que decide ni la que podría imponerse como solución. Lo que en una mediación pura constitutivamente falta –aquello que nunca se da, que nunca se supone, aquello con lo cual jamás se cuenta, es la última palabra: el juicio final. Respecto de este podría insinuarse más bien lo que Kafka insinúa sobre el Mesías: “El Mesías llegará sólo cuando no haga ya falta, llegará sólo un día después de su propia llegada, no llegará en el último día, si no en el ultimísimo” (Kafka, 1983: 65).

Los medios puros y las puras mediaciones no son, por tanto, medios y mediaciones a través de las cuales los conflictos se solucionan, sino medios y mediaciones en los que esas “soluciones”, singular y ex-

11 Tendencia, señala Benjamin (2017), que en la proposición de “fines inadecuados a los medios legítimos del derecho [...] anuncia no solo la decadencia de su propia esfera sino también a la vez una mengua de los medios puros” (31).

12 Para una lectura inomitible de, entre otras cosas, la “deposición” benjaminiana en “Para una crítica de la violencia”, véase el ensayo de Werner Hamacher “Affirmative, Strike”.

cepcionalmente, acontecen; y acontecen justamente cuando y porque han dejado de ser necesarias¹³.

“[...] Hay –escribe Benjamin (2017)– una esfera de la concordancia humana no violenta en tal grado que es enteramente inaccesible a la violencia: la esfera del «mutuo entendimiento» [*Verständigung*], el lenguaje”. En esa esfera destella, junto a otras, la pura mediación de “la conversación [*Unterredung*] como técnica de concordancia civil” (30).

Si la comunidad jurídicamente mediada es la comunidad inco-municada del “poder común” que la instituye, la sujeta y la cohesiona, la comunidad que se encuentra en la conversación, lo hace desatando instantáneamente en ese encuentro, la vacilación de todas las decisio-nes, de todas las intenciones. La conversación tendría lugar, entonces, como huelga general del poder a la que podríamos, quizá –atendiendo a este y otros ensayos de Benjamin– llamar pensamiento, imagen, crítica, violencia pura, pura comunicación. Huelga general del poder en la que ya no puede distinguirse “ningún medio, ningún objeto, ningún destinatario de la comunicación” (Benjamin, 2010: 131-132).

BIBLIOGRAFÍA

- Beccaria, Cesare (2011). *De los delitos y de las penas*. Madrid: Trotta.
- Benjamin, Walter (2017). Para una crítica de la violencia. En Oyar-zún R., Pablo, Pérez López, Carlos y Rodríguez (editores). *Letal e in-cruenta. Walter Benjamin y la crítica de la violencia* (pp.19-48). Santiago de Chile: LOM.
- Benjamin Walter (2010). Sobre el lenguaje en general y sobre el len-guaje de los hombres. En *Ensayos escogidos* (pp. 127-147). Bue-nos Aires: El cuenco de plata.
- Birnbaum, Antonia (2017). Variaciones del destino. En Oyarzún R., Pablo, Pérez López, Carlos y Rodríguez (Editores). *Letal e in-cruenta. Walter Benjamin y la crítica de la violencia* (pp.87-106). Santiago de Chile: LOM.

13 Convendría recordar aquí la crítica distinción en la que, en 1916, en “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres”, había reparado Benjamin entre una lengua burguesamente concebida como *el medio a través del cual* los hombres se comunican –comunican “objetos” a otros hombres–, y la lengua concebida como *el medio en el que* el ser espiritual del hombre y, al mismo tiempo, la lengua “misma”, se comunican.

- Esposito, Roberto (2009). *Inmunitas. Protección y negación de la vida*. Madrid: Amorrortu.
- Freud, Sigmund (1992). El malestar en la cultura. En *Obras completas*, Vol. 21 (pp. 57-140). Madrid: Amorrortu.
- Galende, Federico (2009). *Walter Benjamin y la destrucción*. Santiago de Chile: Metales Pesados.
- Galli, Juan Francisco (2020, 2 de agosto). [Noticia: Subsecretario del Interior: "Hay que condenar la violencia venga de donde venga"]. Radio Agricultura. <https://www.radioagricultura.cl/nacional/2020/08/02/subsecretario-del-interior-hay-que-condenar-la-violencia-ven-ga-de-donde-ven-ga.html>
- Hamacher, Werner (1991-1992). Afformative, Strike. 13 Cardozo L. Rev. 1133 (1991 - 1992).
- Hobbes, Thomas (1992). *Leviatan o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kafka, Franz (1917). Informe para una academia. En *Obras completas* (pp. 292-300). Barcelona: Seix Barral, 1986.
- Kafka, Franz (1983). *Consideraciones acerca del pecado, el dolor, la esperanza y el camino verdadero*. Barcelona: Laia.
- Lytard, Jean-François (1997). Prescripción. En *Lecturas de infancia* (pp. 41-59). Buenos Aires: Eudeba.
- Malabou, Catherine (2010). Prefacio. En *La plasticidad en espera* (pp.7-13). Santiago de Chile: Palinodia.
- Piñera, Sebastián (2019, 5 de noviembre). [Protestas en Chile. Entrevista a Sebastián Piñera]. BBC Mundo. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-50298552>
- Van Rooden, Aukje (2017). El círculo mítico. Walter Benjamin sobre la política y su interrupción. En Oyarzún R., Pablo, Pérez López, Carlos y Rodríguez (Editores). *Letal e incruenta. Walter Benjamin y la crítica de la violencia* (pp.179-203). Santiago de Chile: LOM.

María Victoria Dahbar *

LOS CONTORNOS DE UNA OBSESIÓN. LA CRÍTICA DE LA VIOLENCIA EN LA SINGULARIDAD DE UN TRAYECTO

Nuestra ruptura también es violenta,
pero no es brutal.

Fred Moten

¿Cómo se dibujan los contornos de una obsesión? ¿De qué modos retorna una pregunta formulada cien años atrás? ¿Atrás? ¿Qué anacronismo se cifra en esa insistencia? ¿La crítica de la violencia se resuelve en el campo de la política? ¿Tiene una salida teórica? ¿Refuerza una vieja trampa obstinarse en la distinción? A lo largo de estas breves páginas me gustaría ofrecer el derrotero de lo que pudieron ciertas preguntas. Compartir los efectos determinados e indeterminados que la crítica de la violencia benjaminiana tuvo en mi trayecto intelectual y vital, dimensiones que no siempre van acompasadas. Lo cual implica interrogar a su vez, por aquellas otras autoras junto a quienes esa pregunta se formuló, por los problemas teóricos y políticos que acantiló, y por las razones según las cuales, *aún hoy*, pienso que fue importante.

* María Victoria Dahbar (kolo) es Doctora en Ciencias Sociales por la UBA, Magíster en Comunicación y Cultura Contemporánea por el CEA (UNC) y Licenciada en Comunicación Social por la Universidad Nacional de Córdoba. Es Investigadora Docente en el Instituto de Humanidades (IDH-CONICET) y es docente en la Facultad de Ciencias de la Comunicación, así como en diversas carreras de posgrado. Sus preocupaciones teóricas anudan violencia, temporalidad y emociones. *Otras figuraciones. Sobre la violencia y sus marcos temporales* (2021) es su último libro publicado.

A menudo he sentido que el ensayo de Benjamin me obsesionaba. Momentos totales donde parecía que cada cosa hacía sentido en esas páginas o, peor, que el texto funcionaba como principio explicativo de todas las cuestiones. Hay en el repertorio de la música popular una canción de Romeo Santos que en su estribillo dice “No, no es amor/ lo que tú sientes se llama obsesión. Una ilusión/ en tu pensamiento/ que te hace hacer cosas/ así funciona el corazón”. De modo que esa ilusión *hace* cosas. Recientemente, hablando con alguien del asunto, postulamos una tercera vía en el espectro posible entre el amor y la obsesión: el magnetismo. Es posible que en lugar de una obsesión por el ensayo y la pregunta por la violencia, en lugar de amor por la pregunta, se trate de *magnetismo*. De un campo que atrae determinados materiales, en este caso mi pensamiento, y dibuja un recorrido que, aunque apasionado, no ha seguido exactamente un camino previsible.

No en todo el ensayo, repleto de postulados capitales que la crítica ya ha reunido, con mayor o menor justicia según el caso. No en todo el ensayo sino en dos momentos relevantes. Uno es el pasaje que inaugura el párrafo final, y que con frecuencia entendí como clave de lectura del texto, según el cual “la crítica de la violencia es la filosofía de su historia” (Benjamin, 2017:39). El segundo, anterior en el texto pero que deriva conceptualmente del primero, es el pasaje donde después de distinguir las funciones de la violencia mítica en tanto fundadora y sostenedora o conservadora del derecho, Benjamin asegura que “la violencia conservadora de derecho es una [violencia] amenazante” (2017: 27). Aquí la atracción no está en el pasaje en sí sino en el problema que plantea: la temporalidad de la interrupción de aquel hamacarse dialéctico entre las funciones fundadora y conservadora del derecho, a la cual le sobreviene o se le opone la violencia divina –letal, aunque incruenta– no parece admitir un orden cronológico.

El magnetismo se vincula a lo que esos pasajes hicieron conmigo, en tanto ejercieron una atracción extraña, dos momentos que me resultaban poderosos aunque no evidentes. La dificultad me empujó a leer de muchas maneras ese texto conforme se modificaba mi formación, en un recorrido que podría indicarse comenzando en la teoría crítica y dirigiéndose hacia los feminismos¹. En ese camino, un lugar

1 Es cierto también que la univocidad de los trayectos suele reconstruirse retrospectivamente como un camino progresivo donde siempre hubo un tema de interés que fue creciendo y profundizándose. Esto nos recuerda aquel viejo texto de mediados del siglo XX llamado “Kafka y sus precursores”, donde Borges apuntaba que “El poema *Fears and scruples* de Robert Browning profetiza la obra de Kafka, pero nuestra lectura de Kafka afina y desvía sensiblemente nuestra lectura del poema” (1998: 166). De modo que los trayectos suelen tener momentos apasionados, apatías, duelos, disciplina, cotidianidad, interrupciones, encuentros, bifurcaciones, y terrenos movedizos.

donde me detuve fue en la filosofía de Judith Butler, quien hereda, es decir, interpreta, la teoría crítica, quien se acerca a y toma distancia de la crítica de la violencia benjaminiana, bajo la especie de un diálogo anacrónico y sostenido².

Ya en *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia* (2009), ese texto que inaugura para sus hermeneutas lo que se conoce como «giro ético» en su obra, Judith Butler señalaba en “Violencia, duelo, política” una implicación fundamental, con frecuencia olvidada. Comenzaba ese clásico capítulo proponiendo “analizar una dimensión de la vida política relacionada con nuestra exposición a la violencia y nuestra complicidad con ella [...] para encontrar en estas condiciones las bases para una comunidad” (Butler, 2009: 45). La crítica de la violencia en Butler, como en Benjamin, nunca supone un afuera de la violencia. Está considerando desde el inicio a la violencia como una condición de la que se participa y a la que se está expuesta, una condición de la que participamos y a la que estamos expuestas, y en esa mutua contaminación es que hay que poder pensar. Esto no debería implicar una disolución del problema, de manera que la violencia, al estar en todos lados, no esté en ninguno. El problema de su ubicación es en el fondo un problema económico, por eso Jacques Derrida proponía, antes que soluciones puristas, una economía de la violencia menor. En una sociedad estructurada en la heteronorma como régimen político (Rich, [1980] 1996) las relaciones más violentas tendrán un signo específico.

Como indica el comienzo del ensayo benjaminiano, la pregunta por la violencia se delimita con relación al derecho y a la justicia. En los textos de Butler, tanto los que refieren puntualmente al ensayo de Benjamin como aquellos que lo aluden, la pregunta por la violencia aparece en cambio, en relación con las normas que preceden a la formación del sujeto y a las posibilidades de ese sujeto de resistirlas. La crítica se realiza en la relación con unas normas que nos preceden y con las que es necesario negociar, imaginar otro posible vínculo. Preguntar por la violencia con relación al derecho y a la justicia, en un caso, y en

2 El desarrollo analítico de estos puntos de cercanía y distancia se desarrollan en detalle en el artículo “Walter Benjamin y Judith Butler: hacia una crítica de la violencia”, en coautoría con Sasha Hilas (IDH-CONICET), y de pronta aparición en *Claridades, Revista de Filosofía*. Allí se tematiza también *La fuerza de la no violencia* (Butler, 2020), al que este ensayo refiere sólo lateralmente. En cuanto a lo ya publicado, los antecedentes más cercanos de este diálogo se encuentran en *Otras figuraciones. Sobre la violencia y sus marcos temporales* (Dahbar, 2021), *Marcos temporales de la violencia: hacia una configuración de lo humano-inhumano* (Dahbar, 2020) y, en coautoría, “El largo trueno que después retumba. Detención en la historia para una crítica de la violencia” junto a Ianina Moretti Basso (Dahbar y Moretti, 2015). Ianina Moretti, Sasha Hilas y Carlos Martínez Ruiz son tres de las autoras junto a quienes esta obsesión se fue conformando.

relación con las normas, en el otro, guarda sin embargo sus puntos de contacto. Las normas a las que refiere Butler se codifican muchas veces en la violencia de estado y en diversos tractos legislativos, pero exceden la letra escrita. Tal es el caso de las normas heterosexistas que regulan el género y materializan el sexo, punto de partida de la crítica butleriana. Aunque con frecuencia legislan explícitamente, como es el caso de códigos de convivencia y de faltas, muchas veces regulan lo que cuenta como sujeto desde normas más tácitas. Es a partir de la crítica a esas normas sexuales y genéricas, que Butler realiza una crítica al funcionamiento de las normas que regulan al sujeto en general, y en esa crítica es que reconoce la falla de todo vínculo normativo. De modo que hay un lugar donde la reflexión sobre la violencia en relación con las normas y en relación con el derecho, se intersecan. De hecho, en la obra reciente de Butler (2020), y en sintonía con el carácter no esencialista de su filosofía, aparece una vez más su preocupación por el binomio violencia-no violencia, donde su atención por la violencia normativa se acerca a la consideración de la violencia ejercida por el Estado. Pero no nos desviemos. Un trayecto, decía. Un magnetismo presente en dos pasajes. Empecemos por el primero.

I.

Cuando Benjamin decía en el ensayo que la crítica de la violencia es la filosofía de su historia, vimos en esa afirmación una llave, en sus funciones elementales de abrir y cerrar. Como la vieja *potestas clavium*, cuando esa llave cierra, ata la consideración crítica de la violencia a una pregunta por la filosofía de su historia, lo cual tiene en Benjamin un derrotero específico. Que, como sabemos, aparece en las tesis *Sobre el concepto de historia* [1940] (2009) pero también en el *Libro de los pasajes* (2005), así como en textos menos difundidos donde esa consideración tuvo lugar. Ese vínculo redirige la mirada hacia aquellas filosofías de la historia sustantivas en términos de progreso que Benjamin discutió, a la filosofía de la historia que esa violencia ya contiene, en ese hamacarse dialéctico según el cual se trata de la “«Filosofía» de esta historia, porque sólo la idea de su punto de partida posibilita una postura crítica, discernidora y decisiva con respecto a sus datos cronológicos” (Benjamin, 2017:39).

La octava tesis “Sobre el concepto de historia” [1940] (2009), texto escrito a la urgencia de un tiempo convulsionado pero enmarcado en el metódico proyecto del *Libro de los pasajes*, es si se quiere la antecámara de la reflexión sobre el ángel de la historia contenida en la novena tesis, y es la que da en la tecla. Los adversarios del fascismo, decía Benjamin, lo enfrentan en nombre del progreso como norma histórica. Y no hay nada de filosófico, continuaba, en asombrarse de que las

cosas que estamos viviendo sean “aún” posibles en este siglo. Porque no hay ninguna ley histórica que nos permita afirmar que las cosas van a mejor, que las sociedades “avanzan”. Porque esa suposición parte de una idea de la historia insostenible. De modo que cuando nos asombra que determinados gestos conservadores, machistas, racistas, clasistas, sean aún posibles, y nos sorprende porque estamos en el siglo XXI, ¿de qué orden es ese asombro? Pareciera operar allí una suerte de inversión. ¿Qué regularidad estamos suponiendo para que algo nos resulte asombroso? ¿Por qué nos sorprende que esto suceda aún hoy? Porque quizás en algún momento se volvió de sentido común que esa lucha ya se había dado, que esa fase estaba ya superada. En la misma octava tesis decía Benjamin que el estado de excepción en que vivimos es la regla. Y hay un problema, por lo tanto, en considerar ciertos acontecimientos como estrictamente excepcionales. Eso que tanto nos asombra, es en realidad la norma. De modo que lo que Benjamin proponía como “la introducción de un verdadero estado de excepción”³ quizás sea justamente la ruptura con esa norma.

Ahora bien, vimos en esa afirmación una llave, también en el sentido de lo que abría o desataba. Cuando la crítica de la violencia no se vincula solo a la filosofía de su historia, se vuelve posible enlazar la pregunta por la violencia a una consideración crítica sobre la temporalidad, que se toca desde ya con esa filosofía, pero que sin embargo la excede. Y ese exceso tiene sus nombres propios. Quizás el más significativo de esos nombres⁴ sea el de Judith Butler, toda vez que se

3 Esta es la línea en la que reflexionaba Sigrid Weigel, al detenerse en la otra cara de esa regularidad de los fenómenos que se adscriben a un estado de excepción. Aquella introducción del verdadero estado de excepción que pedía Benjamin “exige por ello una ruptura con ese concepto de la historia que se basa en la idea de Progreso como regla y que califica así a todo lo que se escapa a esa regla como excepción, retroceso, barbarie, irracionalidad o cosas por el estilo”. Continuaba Weigel: “Para Benjamin, por el contrario, la introducción del verdadero estado de excepción no se da asociada a una decisión, sino a una cesura epistemológica, es decir, a otra concepción de la historia que aparece posibilitada por un estupor no filosófico y que, al mismo tiempo, diferencia un asombro por lo vivenciado en el siglo XX de la figura de lo que es ‘todavía’ posible” (Weigel, 1999:261-262).

4 Otro de los lugares donde tiene asidero la crítica de la violencia enlazada a la pregunta por el tiempo, y donde hacen pie mis obsesiones actuales, es aquel campo de estudios que ha dado en llamarse giro temporal, un reagrupamiento de preocupaciones en la teoría queer ligado al giro afectivo y preocupado por las normas temporales productivas y reproductivas, que regulan nuestros cuerpos posibles, nuestros trayectos de vida. En sintonía benjaminiana, aparece Heather Love cuando señala que la propia idea de modernidad, con sus narrativas de progreso, racionalidad y avance, delimita aquello que está atrasado (backwardness). Históricamente, la indicación de “atrasado” ha funcionado hacia aquello que debía permanecer por fuera: desviadxs sexuales, mujeres, personas racializadas, discapacitadxs, pobres, criminales. (Love, 2007:5).

propone, en sintonía con el alemán, pensar este tiempo “fuera de esa teleología que se instala violentamente como origen y fin de lo culturalmente pensable” (2010:24).

Le filósofo comienza por desmontar la noción de tiempo secular, porque esta noción niega las continuidades entre el tiempo religioso y el tiempo de la modernidad. Es importante recordar esa vinculación, porque muchas veces es en nombre de ese pretendido tiempo secular, en apariencia contrario a todo dogmatismo, que se instalan normas exclusivistas y persecutorias, que se reafirman, señalaba entonces, produciendo un monstruoso espectro de lo que queda fuera de su propio marco de pensabilidad temporal (2010:175), del propio marco de lo temporalmente pensable. ¿Cómo impactó esta vinculación en mi trayecto intelectual? En el desarrollo de la categoría de *marcos temporales*⁵ para pensar un modo específico de funcionamiento del poder: el modo en que ciertas narrativas cristalizadas acerca del tiempo delimitan los contornos de lo humano y lo inhumano, pero también para pensar cómo, bajo una lógica del poder que es performativa, esas normas temporales pueden fallar y de hecho fallan. Particularmente las normas temporales productivas y reproductivas⁶. Allí se alojan unas ideas sustantivas acerca del tiempo que regulan en tanto horizonte normativo las posibilidades de lo humano y su reverso. Según esta lógica, se es más o menos humano cuanto más o menos se pertenece a *este* tiempo. Allí aparece la vinculación entre unos marcos temporales determinados, y unos criterios de humanidad que arrojan al terreno de lo premoderno o primitivo a todo aquello que no se ajusta a una pretendida concepción secular o liberal. Que uno de los marcos que delimitan lo humano sea un marco temporal implica, en este contexto, que la alteridad o bien es suprimida o bien es considerada anacrónica (Martín Barbero, 1991:2000). ¿Qué significa que la alteridad sea considerada anacrónica? Que el otro no es solo un otro de *clase*, un otro *racial*, un otro de *género*. El otro, la otra, es un otro *temporal*, y en una dinámica de acumulación indefinida, el otro es aquel que pierde

5 La noción es presentada por Judith Butler en su texto “Política sexual, tortura, tiempo secular” (2010:186) aunque no desarrollada o retomada posteriormente.

6 Esta tesis es trabajada en detalle y desde una perspectiva biopolítica en el texto de Penélope Deutscher *Crítica de la razón reproductiva. Los futuros de Foucault* (2019). Como sostiene Alejandra Uslenghi en el Prólogo, “Deutscher rastrea cómo la reproducción es un hilo conductor bajo cuya lógica la producción de sexualidades perversas es también la producción de esos sujetos femeninos –las madres histéricas, ausentes, irresponsables, infructuosas, dañinas, mortales– que impiden y ponen en riesgo la procreación” (en Deutscher, 2019:13). En ese obstáculo para la reproducción, lo que finalmente se daña es la fantasía de futuro.

el tiempo⁷. Que pierde el tiempo porque no es productivo, o que lo pierde porque se le escapa, porque no es contemporáneo.

II.

Vayamos hacia la segunda obsesión o campo magnético presente en la dialéctica entre ambas funciones de la violencia mítica, y la temporalidad según la cual puede leerse el momento interruptor, propio de la violencia divina. Aunque el propósito de este texto no es exegético, podrá recordarse que la relación entre violencia y derecho que allí se postula depende de dos funciones de la violencia mítica, una fundadora y otra sostenedora. Estas funciones no admiten sucesión cronológica, es decir, no hay una violencia fundadora del derecho que es originaria a la cual le sigue la violencia sostenedora. Tal es el caso de la policía, una institución donde “se suprime la distinción entre derecho instaurador y derecho conservador” (2017:28). La violencia policial, asegura Benjamin, “en una mescolanza por así decir espectral” (2017:27) es a la vez instauradora y conservadora de derecho (2017:28). Por esa razón, entre otras, es que la violencia sostenedora es también una violencia amenazante. Los modos violentos en que se sostiene el derecho también son realizativos⁸, tal como señalaba Butler en “La ética y la política de la no violencia” (en Butler, 2020).

Pero tampoco hay una sucesión cronológica que permita reconocer cuándo estamos frente a la violencia divina. Decía Benjamin hacia el final del ensayo que “sólo la violencia mítica, no la divina, se dejará reconocer con certeza como tal” (2017:40). ¿Por qué la violencia divina no es fácilmente reconocible? ¿Porque, como el ajedrecista escondido en el autómatas, es pequeña y fea y no debe dejarse ver por nadie?

7 Postular al tiempo como un marco normativo guarda cercanía con la idea de *crononormatividad* acuñada por Elizabeth Freeman, y definida como aquella técnica mediante la cual fuerzas institucionales llegan a parecer hechos somáticos. Un buen modo de poder abordar “el hecho” de que alguien esté triste porque no hizo nada de su vida, sienta que fracasó, o que perdió el tiempo. La crononormatividad “viene a exhibir el modo en que se ha construido y privilegiado cierto relato hegemónico de experiencia del tiempo y cómo la naturalización ayuda a ocultar su estatus socio-político” (en Solana, 2015:169) y reconoce una cierta línea de progresión temporal en la que se es demasiado joven o demasiado grande para ciertos hitos normalizadores como lo son la institución del matrimonio o los hijos.

8 Señalaba Butler que “cuando el juez interpreta la ley –y sentenciar es pronunciar la interpretación a la que se llegó– actúa para poner en marcha y justificar el castigo que luego involucra a los policías y a los carceleros, que refrenan, lastiman, dejan indefenso, matan o abandonan fatalmente al prisionero. Así, el acto discursivo no está separado de los otros actos. Es el momento inicial de ese violento proceso y, en consecuencia, es un acto muy violento” (Butler, 2020:154-155).

¿O bien por la extraña temporalidad de esa violencia, por el carácter destellante pero también diferido de lo mesiánico?

Consideremos, en dirección a estas preguntas, ciertos puntos de cercanía y de distancia entre ambos planteos. Como distinción primera, retomemos lo dicho: el ensayo de Benjamin critica a la violencia en relación con el derecho (Recht⁹) y los textos de Butler consideran la violencia en relación con las normas. Si bien Butler está pensando la violencia también en relación con el derecho –particularmente, la violencia estatal– su reflexión tiene otro alcance, porque el foco está puesto en una crítica de la violencia en relación con las normas que regulan la conformación de un sujeto. Normas que, sin desprenderse del derecho, lo desbordan. Entre las incontadas mediaciones que pueden aparecer entre la ley y la norma, entre Benjamin y Butler, encontramos una que es quizás la más sugerente: Michel Foucault. Porque estamos pensando en unas normas que, sin desligarse de la ley, van más allá de ella. En las conferencias que Foucault dio en 1975 tituladas *Los anormales* (2000), se especifica una noción capital para este desarrollo y es la de poder de normalización. El poder de normalización no como un campo de oposición sino de gradación, de lo normal a lo anormal, de lo humano a lo inhumano, y no una línea que delimite de modo tajante qué queda de cada lado. Un campo constituido por ese conjunto de técnicas y de prácticas minuciosas que transforman al resto de los poderes. Entonces, cuando Judith Butler lee a Walter Benjamin –al menos en *Marcos de guerra* (2010) y en *Parting ways* (2012)¹⁰–, está ya mediada por esta analítica del poder.

A su vez, hay algo en la temporalidad de las normas, en la temporalización de esos marcos normativos, que para Butler *hace* la diferencia, en el sentido de que la realiza. La temporalización de esas normas explica que el hecho de que las normas se originen en la violencia no implica que en cada instancia vaya a repetirse la violencia de su origen (Butler, 2010:232), y esto porque lo que hay aquí en juego es una estructura performativa en la reproducción de esas normas. Para

9 En las notas de traducción del ensayo que aparece en *Letal e incruenta...*, se aclara: “El término Recht, como el latino *ius*, tiene la acepción de «derecho» y de «cuerpo legal», en tanto que Gesetz corresponde a *lex*: traducimos en todos los casos Recht por derecho y Gesetz por ley. *Gerechtigkeit* es claramente justicia” (en Oyarzún y otrxs, 2017:41).

10 Cf. Butler, Judith (2012). *Parting Ways. Jewishness and the Critique of Zionism*. New York: Columbia University Press. Es uno de los pocos libros de Butler que no ha sido traducido al castellano, un dato al menos sugestivo para una obra que ha sido volcada al castellano con vehemencia en los últimos años. Existe, no obstante, traducción castellana de algunos capítulos –entre ellos el comentario al ensayo benjaminiano (Butler, 2013) y una versión en portugués (Butler, 2017).

sobrevivir han de reproducirse, y es esa repetición la que guarda, cada vez, la posibilidad de la diferencia. Pero es apenas una posibilidad, jamás una garantía. Si bien podríamos inclinarnos a reconocer cierta dimensión performativa en Benjamin –más vinculada a la potencia de la cita¹¹– hay allí un punto de distancia claro: cada repetición de la norma para Butler no implica reinstaurar la violencia fundadora. En el esquema benjaminiano en cambio, esa repetición conserva la violencia instauradora.

La ruptura, decía Butler, no es otra cosa que “una serie de cambios significativos resultantes de la reiterable estructura de la norma” (2010:232). Y en la medida en que no hay un corte radical al que conviene apostar, una violencia divina que es letal sin derramar sangre según las palabras de Benjamin, cuando decimos violencia en relación con las normas no estamos pensando específicamente en la violencia que funda y sostiene. Por una parte, pensamos en unos marcos normativos de los que depende el sujeto para su constitución, pero también en la capacidad de contestar esas normas que la propia violencia normativa aloja. Que la reiteración sea necesaria es una señal de que la materialización nunca es completa, de que los cuerpos, como indicaba Butler en *Cuerpos que importan* (2002), “nunca acatan enteramente las normas mediante las cuales se impone su materialización” (2002:18). Antes bien, son las inestabilidades, las posibilidades de re-materialización abiertas por este proceso las que marcan un espacio en el cual la fuerza de la ley reguladora puede volverse contra sí misma y producir rearticulaciones que pongan en tela de juicio la fuerza hegemónica de esas mismas leyes reguladoras.

¿Alcanza con decir eso? ¿Es explicación suficiente? ¿Es porque *creemos* que el poder funciona performativamente que se habilita la posibilidad de una reproducción que no refuerce la violencia, de un derecho que no refuerce la violencia de su origen?

¿Por qué postulamos este problema en tanto magnetismo? Porque a primera vista podríamos pensar, y hay elementos en el ensayo para pensarlo, que la interrupción del ciclo de la violencia mítica en

11 En relación con la cita, a la repetición diferenciada que siempre implica el acto de citar, decía Collingwood-Selby en *Walter Benjamin: la lengua del exilio*: “Ni aquí ni allá, ni fuera ni dentro, ni ahora ni entonces, la cita, como el despertar, es una experiencia de límite, experiencia que ha de llamarse divina en tanto lo divino en Benjamin está, por decirlo así, sujeto a la manifestación de lo otro en el centro de lo mismo” (Collingwood Selby, 1997:64). La performatividad aquí parece admitir dos sentidos en disputa: en el caso de Benjamin, permite entender por qué la violencia conservadora es también una violencia amenazante, y en Butler en cambio permite entender que el carácter diferido, la repetición diferenciada en la reproducción de la norma, siempre aloja la posibilidad de correrse, de fallar.

Benjamin tiene un carácter de ruptura más radicalizada, a la altura de un acontecimiento. Y allí habría una distancia honda con Butler. Sin embargo, también encontramos elementos según los cuales esa distancia se acortaría. Y es este carácter no sucesivo el que puede iluminar otra vía dentro del problema.

Para finalizar, me gustaría volver sobre las palabras del poeta norteamericano Fred Moten que abren este ensayo y que val flores recupera en *Romper el corazón del mundo. Modos fugitivos de hacer teoría* (2021). Quizás en sintonía con la vieja pregunta por las esperanzas puestas en la violencia divina, dice el poeta: “Nosotros no contrarrestamos con fantasías de reparación la manera como ellos rompen. Contrarrestamos su manera de romper, con nuestra manera de romper, que es violenta pero amorosa” (en flores, 2021:36). ¿Nuestra ruptura también es violenta, pero no es brutal? ¿Por la temporalidad de esa ruptura? ¿Porque no se trata de un acontecimiento, sino de aquellas chispas (sparks) que señalaba Butler como indicios de lo mesiánico?¹² ¿Porque, según sus palabras, la interrupción no es otra cosa que una serie de cambios significativos en la estructura reiterable de la norma? ¿Porque lo que nos es dado esperar radica, como lo creía Foucault –ese kantiano– en una relación crítica con las normas?

¿Por qué, cuando nos asumimos también como parte de esa violencia que se critica, necesitamos sin embargo distinguirnos? ¿Nuestra ruptura también es violenta, pero no es brutal? ¿Es letal pero incruenta? ¿De qué quisiéramos salvarnos?

BIBLIOGRAFÍA

- Benjamin, Walter (1991). *Gesammelte Schriften*. II. I. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- Benjamin, Walter (2005). *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal.
- Benjamin, Walter (2009). *Estética y Política*. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Benjamin, Walter (2017). “Para una crítica de la violencia”. En Oyarzún, Pablo, Pérez López, Carlos y Rodríguez Federico (2017) (comp.). *Letal e incruenta. Walter Benjamin y la crítica de la violencia*. Santiago de Chile: Lom.

¹² Señalaba Butler en su comentario al ensayo: “lo mesiánico no trata para Benjamin de un futuro por venir; consiste más bien en las ‘astillas’ y las ‘chispas’ de otro tiempo que mellan el presente. Lo mesiánico no ofrece promesa alguna sobre el futuro, sino que transforma el presente en lo que Benjamin llamó ‘tiempo-ahora’ (Jetztzeit)” (Butler, 2012:89).

- Borges, Jorge Luis [1952] (1998). "Kafka y sus precursores". En *Otras inquisiciones*. Barcelona: Alianza.
- Butler, Judith (2002). *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, Judith (2009). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, Judith (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, Judith (2012). "Walter Benjamin and the Critique of Violence". En *Parting Ways. Jewishness and the Critique of Zionism*. (69-98). New York: Columbia University Press.
- Butler, Judith (2013). "Walter Benjamin y la crítica de la violencia". *Revista Papel Máquina*, 8 (4), 63-96.
- Butler, Judith (2017). *Caminhos divergentes. Judaicidade e crítica do sionismo*. São Paulo: Boitempo Boitempo.
- Butler, Judith (2020). *La fuerza de la no violencia*. Barcelona: Paidós.
- Collingwood-Selby, Elizabeth (1997). *Walter Benjamin: la lengua del exilio*. Santiago: Arcis-Lom. Recuperado de <http://200.111.157.35/biblio/Recursos/Benjamin,%20Walter%20-%20La%20Lengua%20Del%20Exilio.pdf>
- Dahbar, María Victoria (2020). *Marcos temporales de la violencia: hacia una configuración de lo humano-inhumano*. Buenos Aires: Teseo.
- Dahbar, María Victoria (2021). *Otras figuraciones. Sobre la violencia y sus marcos temporales*. Córdoba: Editorial Asentamiento Fernseh. (en prensa).
- Dahbar, María Victoria y Ianina Moretti Basso (2015). "El largo trueno que después retumba. Detención en la historia para una crítica de la violencia". *El laberinto de arena*, 4, 278-293. Recuperado de <http://www2.hum.unrc.edu.ar/ojs/index.php/Filosofia/article/view/310/pdf>
- Deutscher, Penélope (2019). *Crítica de la razón reproductiva. Los futuros de Foucault*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- flores, val (2021). *Romper el corazón del mundo. Modos fugitivos de hacer teoría*. Madrid: Con Tinta me tienes y Buenos Aires: La Libre.
- Foucault, Michel (2000). *Los anormales*. México: FCE, 2000.

- Love, Heather (2007). *Feeling Backward. Loss and the Politics of Queer History*. Cambridge & London: Harvard University Press.
- Martín Barbero, Jesús (1991). *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. México: GG Massmedia.
- Rich, Adrienne [1980] (1996). "Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana". *DUODA Revista d'Estudis Feministes* núm 10-1996
- Solana, Mariela (2015). *Historia y temporalidad en estudios queer. Implicaciones ontológicas y políticas*. (Tesis de Doctorado) Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2015. Recuperado de <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/2809>
- Weigel, Sigrid (1999). *Cuerpo, imagen y espacio en Walter Benjamin. Una relectura*. Buenos Aires: Paidós.

Sobre el centenario de *Zur Kritik der Gewalt*
de Walter Benjamin

**ENTREVISTA A JUDITH BUTLER A
PROPÓSITO DE *LA FUERZA DE LA NO
VIOLENCIA* (2020)**

FRANCISCO NAISHTAT: En su libro *La fuerza de la no violencia* vuelve sobre algunas de sus ideas más relevantes en el campo de la teoría política para pensar el problema de la violencia. Por otro lado, el centenario del ensayo de Walter Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt* (1921), naturalmente plantea la cuestión de una singular contemporaneidad entre ambos ensayos, en términos de afinidades y discontinuidades. Como usted señala explícitamente, la crítica de Benjamin no tiene una intención moral; en su lugar, la pregunta de Benjamin pretende tener presente el marco conceptual en el que se desarrolla el fenómeno de la violencia en la modernidad. Y usted está de acuerdo con ese ejercicio. Sin embargo, discrepa de la “conclusión anarquista” de Benjamin en *Zur Kritik der Gewalt*. ¿Podría desarrollar los principales ejes del ensayo de Benjamin que sí suscribe y que parecen necesariamente recuperables para su propia visión sobre la violencia actual? Por otro lado, ¿podría explicar qué quiso expresar con la idea de la “conclusión anarquista” de Benjamin y en qué sentido precisamente difiere de las tesis benjaminianas de *Zur Kritik der Gewalt*? ¿Se siente acaso en continuidad con la crítica derridiana en *Force de Loi* (1990-2005)?

JUDITH BUTLER: Creo que hay muchas razones para encontrarle un valor contemporáneo al ensayo de Benjamin sobre la crítica de la violencia, y una de ellas claramente es que el ensayo desafía una su-

posición liberal clásica de que la única forma de resolver la violencia es recurriendo a la ley. Que el derecho reemplaza a la violencia, que el derecho es una forma no violenta de superar la violencia y, por supuesto, lo que el ensayo establece a través de sus propios y extraños términos argumentativos es que la violencia legal es, de hecho, ubicua; y, aunque no nos dice exactamente por qué lo es, es decir aunque no da cuenta de por qué la violencia legal es tan ubicua, sí afirma, especialmente en la sección sobre la huelga, que hay una conexión entre el Estado y la economía que resuelve en violencia legal. No habla de prisiones pero, para nosotros, las prisiones representan violencia legal cuando pensamos en la ley. No son solo las leyes escritas, sino que es también la policía que hace cumplir la ley; son también las prisiones, las fuerzas de seguridad fronteriza, etc. Todas estas son formas del derecho –o, al menos, formas del derecho administrativo en algunos casos– que ejercen violencia. Y pueden existir para nosotros en virtud de reclamos de seguridad o de defensa nacional y cualquier cantidad de razones por el estilo. Pero el hecho es que la ley no vence a la violencia. Puede codificarla, y de hecho lo hace, o ejercer su propia forma de violencia; y la forma en que él [Benjamin] da respuesta a esto en 1921 es muy diferente de cómo podemos responder a esta pregunta cien años después y, sin embargo, la pregunta es enormemente importante y su manera de desarrollarla sigue dando vueltas en mi cabeza de una forma muy persuasiva.

Creo que mucha gente conoce sobre el giro marxista de Benjamin en la década de 1930, cuando está comprometido con Bertold Brecht; entonces es interesante ver que a principios de la década de 1920 está inspirado en *Reflexiones sobre la violencia*, de Georges Sorel, y pensando en la huelga general como una forma de terminar con la violencia de Estado o lo que él entenderá como violencia legal, pero también está intentando imaginar –o tal vez fracasando o negándose a imaginar– un futuro donde no reine la violencia legal. Por supuesto, el final de ese ensayo es notoriamente frustrante porque queremos saber cómo es esta violencia divina. Podemos hablar de eso también: ¿cómo es esa violencia divina en nuestras vidas contemporáneas y cómo era en su vida política contemporánea? No se trata de un dios monoteísta que nos castiga. Eso es más violencia mítica... sucede en la violencia mítica. En la violencia divina, parece haber una desinstitución [*de-institution*] de la violencia legal y podría estar vinculada con la huelga general o, de hecho, con el levantamiento o tal vez con un principio anárquico en el trabajo que, en varios momentos, parece introducir modos de intercambio social y de comunidad que no se rigen por la ley. Entonces, es cierto que no creo que el anarquismo sea la conclusión de la vida política y que todos deberíamos estar luchando por un

mundo anarquista, no es el *telos* de nuestra vida política. Pero lo que sí acepto es un anarquismo provisional que ilumina la contingencia del derecho y la violencia legal. Y, cuando digo un anarquismo provisional que ilumina la contingencia del derecho y la violencia legal, me refiero a una iluminación crítica, un término muy importante para Benjamin. Una iluminación crítica que nos muestra que la vida social y política no tiene por qué organizarse según estos modos de violencia legal con los que convivimos. Por ejemplo, ante el movimiento de abolición actual, mucha gente impugna a dicho movimiento y dice “¡Ah, bueno! ¿Qué haríamos con nuestras cárceles? ¡Ay, todxs lxs delincuentes estarán en las calles!” Pero lo que el movimiento de abolición nos pide, creo, es imaginar otra organización. Libera esa imaginación y nos dice que no tiene por qué ser así, que pensemos en otras formas. Y quisiera decir que este es un anarquismo provisorio porque, no se trata solo de quebrantar la ley en cuanto ella es criminal, sino de des-establecer [*de-establishing*] la ley, des-institucionalizar la ley, derribar la ley, derribar la violencia legal. Disolver esas instituciones precisamente porque uno objeta la violencia legal. Ahora, ¿por qué Benjamin llama a la acción al final del ensayo? La violencia divina es interesante. ¿Es violencia? ¿En qué sentido es violencia? Bueno, podríamos decir que derribar una ley violenta, des-establecer una ley violenta, o la violencia legal, es violento en la medida en que es destructivo; pero es una violencia que, a mi modo de ver, tiene lugar en nombre de la no violencia. Estoy segurx de que Benjamin no estaría de acuerdo y estoy bastante segurx de que un buen ensayo académico sobre Benjamin tampoco estaría de acuerdo. Benjamin tenía algunas cosas –para nada agradables– que decir sobre la no violencia y el pacifismo pero, al mismo tiempo, existen al menos dos momentos que podríamos señalar en el ensayo. Uno de ellos es cuando se habla de la resolución de conflictos. ¿Qué es la resolución de conflictos? La resolución de conflictos parece ocurrir cuando las personas logran un entendimiento mutuo y forman parte de una sociabilidad que no se rige por la ley. Depende del idioma, de la comunicación y –diría– de la traducción. ¿Se están escribiendo este ensayo y su traducción más o menos al mismo tiempo? Esto supone una gran transformación, el encuentro de diferentes mundos lingüísticos, de diferentes naciones, de diferentes idiomas. Y, sea lo que sea esa comunicación, es transformadora y permite un final abierto. Y eso creo que también está siendo trabajado en su idea de resolución de conflictos, por lo que pienso que debemos leer “La tarea del traductor” junto con *Hacia una crítica de la violencia*. ¿Qué tipo de trabajo de traducción debemos hacer para encontrar formas extrajurídicas de entendimiento que no dependan o reproduzcan la violencia legal? Esa es la gran pregunta y es nuestra pregunta en este

momento. Es una pregunta muy dolorosa. No lo vemos mucho en los esfuerzos diplomáticos que están teniendo lugar. No lo vemos mucho en el horrible despliegue de violencia estatal que está ocurriendo ahora en Ucrania por parte del gobierno ruso. Entonces, el análisis de Benjamin me parece muy interesante. También creo que no nos dirá cómo será el futuro. Él está leyendo a Georges Sorel y está muy interesado en esto. Pero recordarán que Sorel dijo: “denle a la gente una imagen falsa del futuro”. Denle una imagen totalmente falsa porque eso la excitará, eso producirá una inversión afectiva [*affective investment*] o emocional para con la revolución; y Benjamin –diría que como buen judío– rechaza la imagen. Hay una prohibición de la imagen de lo divino y ese es el motivo por el cual nunca vemos una. Es un momento muy judío. Pienso en este ensayo y me pregunto: ¿nos dará una imagen, un icono, un dibujo, una figura? No. Lo divino no es un infinito abierto y, de hecho, esa es la tradición cabalística en la que se basa; una tradición que estaba estudiando con Gershom Scholem, en los años inmediatamente anteriores a escribir este ensayo. Así que esa es mi larga respuesta a su primera pregunta.

Y agregaré esto: agradezco haber visto a Jacques Derrida presentar *Force de loi*. Yo estaba allí, en Nueva York, cuando lo presentó. Fue un momento muy emocionante. Vi que los museos estaban teniendo un infarto, fue un momento muy agradable. Pero sobrevivieron y están bien [risas]. Pero esto es lo que pienso, [Derrida] entendió el poder instituido, el derecho instituyendo al poder como la operación mítica y, la elaboración de un nuevo derecho, como el lugar al cual aspiraba el ensayo. Pero si se fijan detenidamente en el ensayo, hacer la ley y disolverla es parte de la violencia mítica y es la ruptura de ese ritmo, esa circularidad, lo que introduce la violencia divina. Creo que Derrida temía que la violencia divina fuera puramente destructiva pero no creo que lo sea. Creo que es desconocer el futuro. Es negarse a mentir sobre el futuro. Es un momento aterrador y abierto, pero no por eso destructivo. Y es indefinido y temible derribar un régimen. ¿Qué será lo próximo, verdad? Pero se detiene en esa pregunta. Se detiene en ese desconocimiento, y ese es un tipo importante de miedo que debemos tener si alguna vez vamos a producir algo nuevo. Tenemos que movernos con y a través de ese miedo. No lo condenemos como destructivo. Sí, estamos destruyendo algunas instituciones existentes, ¡absolutamente! Estamos destruyendo la violencia legal, ¡sí! Pero la destrucción de la violencia no es destructiva, sino que es, de una manera aterradora, también afirmativa. No viviremos en un mundo de violencia legal. Ese es su reclamo. Entonces, sí comenzamos allí y luego construimos a partir de allí. No sabemos qué construiremos, pero comenzamos allí. Y así es como leo, con optimismo, el final del ensayo.

FRANCISCO NAISHTAT: Muchas gracias por esta respuesta tan clara y por poner a la violencia legal como una línea muy potente en la reflexión de Benjamin frente a la tradición que, como decía, siempre ha visto al derecho como una no violencia. Ahora es el turno de Natalia, quien traerá a colación un tercer término muy importante en esta arquitectura de la violencia que es el de *derecho* [*the right*] a diferencia de *lo legal* [*the legal*]. Son términos diferentes, como podemos ver en el idioma inglés, aunque el término *right* tiene relación con el término *legal*, mientras que en alemán no encaja con la noción de *Recht*, que es más próxima a la de *ley* [*the law*]. Y el término *derecho* es muy importante en esta fuerza no violenta que acaba de describir, esta lucha por los derechos que son no violentos.

NATALIA TACCETTA: Teniendo esto en cuenta, vemos que hay dos posibles interpretaciones de las últimas palabras de Benjamin en el ensayo. Una de ellas sería la anarquista (en un sentido vulgar del término), mientras que la otra sería la que usted ya ha planteado: que hay un tipo de violencia que puede herir a la violencia. No es la defensa propia, ni tampoco una contra-violencia. En el texto, usted menciona una idea muy benjaminiana, que el círculo mítico de la violencia puede detenerse con el poder nominal del lenguaje y la conversación. ¿Podría desarrollar este punto en particular?

JUDITH BUTLER: Comencemos con el *Recht* alemán y avancemos desde allí porque, por supuesto, tiene razón Francisco, en que *Recht* es ley. También es justicia, también es legitimidad y también puede funcionar bajo la forma de un derecho personal, como mi derecho particular. No sé si en español el término derecho abarca el mismo espectro pero quiero creer que sí, por lo que nos enfrentamos desde el principio con este término equívoco. Este término puede significar esto y aquello y lo otro (y muy a menudo significa todas esas acepciones). Así que allí se plantea una pregunta y, por supuesto, el ensayo de Benjamin comienza con una consideración bastante larga y laboriosa de qué es lo que legitima la ley. Hay una respuesta: si es la ley, entonces es legítimo. Y esto podemos verlo como una especie de acercamiento al derecho de H.L.A.H [Herbert Lionel Adolphus Hart]. Está la ley natural, las leyes positivas codificadas existentes y basadas en la ley natural o sus relatos históricos que intentan justificar la ley a través de la reconstrucción narrativa de cómo surge una ley; y por supuesto otras opciones también. Pero uno de los puntos importantes allí, al principio, es que quiere establecer que la ley no se justifica en algo fuera de la ley sino que la ley es un medio y es una formulación muy difícil de entender. Si decimos que la ley es un medio, inmedia-

tamente nos preguntamos: ¿un medio para qué o con qué fin? ¿Cómo podemos tener un medio sin un fin? Pero Benjamin quiere detenernos precisamente allí. Nos dice: hay que pensar en los medios sin un fin; qué sería eso. Y creo que, en esa sección de apertura del ensayo, está discutiendo, tanto con los conservadores –que renunciarían a la justificación autorreferencial de la ley o a una justificación histórica–, como también con los teóricos del derecho natural –quizás, apoyados, en parte, en la filosofía política liberal clásica pero también medieval. Está sugiriendo, en cambio, que cambiemos la pregunta, que ya no preguntemos cuándo es correcto cometer violencia, cuál es la justificación para cometer violencia o cuándo no hay justificación alguna para cometer violencia; sino que nos centremos en la cuestión de si la ley puede o no conceptualizarse sin violencia. Una vez que la violencia se vuelve coextensiva con la ley, en su opinión, entonces no hay distinción entre la ley violenta y la no violenta, y no hay forma de justificar el uso de la ley para apañar un tipo de violencia y no hacerlo con otro tipo de violencia, porque el propio sistema legal está impregnado de violencia. También creo que tenemos que entender que no podemos simplemente adoptar un enfoque moral o legal de la violencia o de cuál debería ser la justificación legal de la violencia, como la defensa propia, por ejemplo, o algún otro tipo de cosa, es decir, alguien nos robó o nos lastimó, lo que sea; porque si el ordenamiento jurídico es parte de un Estado y es parte de una forma de monopolizar la violencia de Estado en cuanto ley, entonces todo el sistema en el que se plantea la cuestión moral de “¿cuál es la justificación de la violencia?” o “¿está acaso tan sumido en la violencia?” hace que no podamos quedarnos dentro del sistema para, desde allí, plantear la pregunta sobre la violencia. De hecho, tenemos que establecer una perspectiva externa para abordar la cuestión de una manera nueva. Y creo que la idea de la ley como medio puro, o incluso en la forma en que lo expresa Benjamin, la violencia como medio puro, es de hecho una forma de sugerir que no podemos usar un marco instrumental o un marco de justificación para comprender la relación entre la ley y la violencia. Y esto es importante porque, si partimos de la pregunta “¿qué ley deberíamos tener que rija nuestra forma de actuar y sancione la violencia?”, hemos asumido una relación instrumental con el derecho y también hemos decidido que el derecho es un marco suficiente para plantear esa pregunta y se convierte en una cuestión moral y jurídica. La pregunta política –y quizás también filosófica– es qué pasa si se plantea esa pregunta en un marco legal que está impregnado de violencia. En ese punto, se necesita dar un paso atrás de la ley como marco para pensar la violencia y encontrar otro marco para poder pensar la violencia de la ley; y eso es lo que hace Benjamin en esos párrafos

iniciales. Y debo decir que mis estudiantes se asustan mucho cuando les enseño esto. Piensan que está habilitando toda violencia porque no puede ofrecer la justificación de cuál violencia está justificada y cuál no. Pero en realidad está diciendo que miremos críticamente los esquemas de justificación que usamos y veamos que están al servicio de un régimen violento, momento en el que necesitamos otra perspectiva por completo. Estamos fuera de la ley, no por eso somos delincuentes, aunque dependiendo del marco quizás seamos delincuentes.

NATALIA TACCETTA: ¿Podría desarrollar un poco más sobre el poder nominal del lenguaje y las diferentes formas de no violencia?

JUDITH BUTLER: En primer lugar, creo que Benjamin sí tiene una idea de lo que es llegar a un entendimiento y que eso no implica recurrir a la ley. Entonces, ¿cuál es la forma extralegal de conversación, de intercambio, de traducción? Y esto lo digo pensando en las asambleas en la calle o en los parlamentos junto con la maravillosa historia de los parlamentos extralegales en América Latina, especialmente en los días posteriores a la caída de la última dictadura en Argentina. Es sumamente interesante. Tuvieron parlamentos espontáneos. Estos tienen la forma –o podríamos decir que al menos así se observa– de un procedimiento parlamentario legal pero, al mismo tiempo, lo desestabilizan. Es parte del desmantelamiento del régimen violento y es más un lugar donde la gente habla y logra consenso, o trata de construir un consenso, de un tipo u otro, aquello a lo que Benjamin llamaría un entendimiento. Entonces, me refiero a la ley o no ley que está al servicio de un entendimiento, que también está comprometido con la horizontalidad –al menos en su mayor parte– en su forma ideal. Y no es exactamente el lenguaje de lxs diplomáticxs que representan a los Estados. Es un tipo diferente de sociabilidad, y diría que es también parte de una tradición anarquista, que es la de una sociabilidad por fuera de la ley y que logra entendimientos que no están sujetos al castigo, ni tampoco sujetos a la perspectiva del castigo o la prisión. E incluso si miramos los proyectos de reforma de la Justicia en estos días, creo que vemos eso. Por ejemplo, alguien ha herido gravemente o posiblemente ha matado a alguien y la pregunta es si lx llevarán a juicio y lx pondrán en una prisión violenta por cometer violencia, donde se volverá más violentx o se educará más aún en el ejercicio de la violencia. Si estamos en contra de la violencia, si estamos en contra del acto de violencia de la prisión, entonces tiene que haber una zona no violenta para llegar a un entendimiento y lograr la transformación. Y eso es algo muy difícil de hacer. Muy a menudo se convierte en un proyecto comunitario que puede ser bueno o no, especialmente donde

las comunidades han sido diezmadas, pero creo que podemos ver en esta breve discusión planteada por Benjamin la posibilidad de ese tipo de sociabilidad transformadora que pertenece a un tipo de anarquismo. Y la única razón por la que no soy anarquista es que creo en la salud y educación públicas. Quiero una mejor atención médica, quiero una atención médica nacional y pública, y necesito que el gobierno se reapropie de los servicios sociales y la educación, que establezca albergues para quienes más lo necesitan. Así que mi socialismo me lleva allí, pero mi anarquismo tiene también cierta simpatía con lo que Benjamin ha articulado.

LUCILA SVAMPA: Aquí estábamos pensando en otros episodios de su obra en los que defiende la idea de derechos (la idea arendtiana del “derecho a tener derechos”). ¿Diría usted que su concepto de derecho es casi opuesto a los usos que hace Benjamin del término *Recht*? ¿Y cómo se puede pensar este término en relación con otros conceptos de su obra, como *norma* o *ley*, que están más vinculados –pensamos– a marcos de poder?

JUDITH BUTLER: La relación entre Hannah Arendt y Walter Benjamin es muy compleja, y creo que ella es muy crítica de él sin nombrarlo, especialmente en el ensayo sobre la violencia, por ejemplo. Hay párrafos enteros que siento que están dirigidos a él en ese ensayo en particular, pero creo que ella lo ama y lo honra y no puede criticarlo en público; así que nos queda la tarea de ver eso, lo que es un problema interesante de interpretación. Ahora bien, en el contexto en el que Hannah Arendt afirma el derecho a tener derechos, también está haciendo una distinción respecto del derecho más cercano al término *Recht* –en el sentido de justificación o necesidad normativa, imperativo y derechos–, es decir, de una especie de conjunto de derechos individuales protegidos por la ley. El derecho a tener derechos no está garantizado por ningún sistema legal, porque se trata de un principio extralegal, y ella lo desarrolla en relación con las personas apátridas que buscan asilo, y presenta un argumento a los Estados Nación para reconocer que no solo son responsables ante la ciudadanía, sino también ante cualquiera que intente ingresar a su país en busca de refugio, santuario, asilo, etc. Entonces, ¿cuál es la obligación de un Estado Nación con quienes solicitan asilo? Lo que Arendt afirma es que existe una obligación con lxs apátridas [*stateless*], con aquellxs que no son parte de tu Estado y que no tienen derechos en tu Estado. Su derecho no está codificado, su derecho es un derecho no positivo; a menos que pensemos en el derecho internacional como un código positivo; ese derecho internacional que, como sabe-

mos, no tiene una Policía. Y estoy bastante segurx... bueno, no lo sé con certeza, pero estoy bastante segurx de que, en opinión de Arendt, no puede tener o contar con una fuerza policial precisamente porque no se basa en la violencia estatal; sino que se basa en tratados y pactos, lo que nos devuelve a esa idea de un entendimiento mutuo que no está codificado en la ley. En un punto del ensayo sobre la violencia, y cuando argumenta en contra del principio de la soberanía del Estado, dice que en lugar de ver a los Estados usando armamentos para defenderse a sí mismos y a su soberanía, deberíamos pensar en los Estados como el lugar donde se hacen los tratados. Esto significaría entender un Estado como un conjunto de tratados al menos en relación con la política exterior; no como un Estado soberano sino como un Estado que ha logrado entendimientos jurídicamente no vinculantes; o mejor dicho, que serían jurídicamente vinculantes según el derecho internacional que, por supuesto, era insuficiente en el momento en que escribe ese ensayo. Pero lo que ella demanda es esa ley, el tipo de ley que no está respaldada por la prisión o la fuerza de policía y tal vez está respaldada por sanciones, que es lo que estamos viendo ahora en relación con la espantosa invasión a Ucrania por parte del gobierno ruso. Para ella, el tratado y el pacto son quizás formas internacionales de este entendimiento en el lenguaje que [Benjamin] menciona brevemente en *Hacia una crítica de la violencia* y creo que también es parte de la idea de Arendt de federalismo, que es lo que ella quería, por ejemplo, para el Estado de Israel. Pero la razón por la que menciono esto es porque el derecho a tener derechos no es un derecho codificado. Podríamos decir que bajo el derecho internacional existen derechos de asilo y sabemos que eso es cierto –podemos mirar la Convención de la ACNUR, la agencia para refugiadxs de la ONU, por ejemplo, cuyos ejes o propósitos han sido, en los últimos años, tan honrados como deshonrados–; pero es un tipo de derecho diferente el que tienen lxs apátridas, así que no tengo ningún problema con eso, para mí eso no es la ley en el sentido habitual, pero es un tipo de reclamo que hacen quienes están desprotegidos por el derecho y fuera de la ciudadanía. Así que tenemos que pensar en ello de manera diferente; hay una diferencia entre el derecho a tener derechos y los derechos a los que uno tiene derecho y es ahí donde están los derechos donde está el Estado Nación, y ella lo entendió. Pero el primer derecho es más ambiguo, es una garantía normativa de un reclamo ético que recae sobre los Estados para ampliar la entrada, para abrir sus fronteras a lxs apátridas, y creo que es importante tener eso e incluso tenerlo como un principio en derecho internacional, incluso aunque el derecho internacional no sea un derecho ejecutable o exigible.

FRANCISCO NAISHTAT: Gracias por hacer esa distinción. Sin embargo, queda la pregunta sobre las luchas por los derechos. ¿Cómo llamaría a esta lucha por los derechos, que son derechos que aún no están incluidos en aquello que se entiende por *Recht*?

JUDITH BUTLER: Pensemos en esto por un momento porque, al menos para Hannah Arendt, cuando hacemos un reclamo político de que merecemos derechos, no lo hacemos sobre la base de nuestra individualidad, no es un derecho personal, hacemos el reclamo en grupo y al unísono, hacemos el reclamo con lxs demás. Es una voz plural la que ejerce el reclamo. Soy yo pero también son lxs demás, así que incluso si fuera solo yo y digamos que, por ejemplo, digo que tengo derecho a no ser atacadx en el aeropuerto de Brasil y lo que quiero decir es que puedo estar pidiendo un derecho para mí, que lo estoy diciendo y haciendo solo por mí, pero ¿acaso no estoy hablando también por todas las personas LGBTQ+ que están siendo atacadas en el Estado brasileño o que han sido asesinadas en Brasil? En otras palabras, si voy a un tribunal de justicia y digo que fui lastimadx y solo fui yo la persona perjudicada, tal vez sería algo individual. Pero aun así, esperaría que mi argumento exprese que pertenezco a una clase de personas que están heridas o amenazadas de lesiones o que han sido asesinadas. Así que tiene que ser colectivo. Entonces, esa afirmación de derechos no proviene solo de mí, sino que se da entre mi persona y la de lxs demás. Emerge del espacio entre nosotrxs y creo que Hannah Arendt tenía esa visión de que ciertos tipos de reclamos de derechos surgen de la pluralidad y no de una sola voluntad colectiva –como una masa de algún tipo– sino de un colectivo o comunidad diferenciada que es afectado de alguna manera. Así que creo que ella no tiene una idea de derecho colectivo, probablemente debería porque tiene mucho miedo de la idea de colectividad ya que proviene del marxismo, pero creo que existe esta idea de que hablamos al unísono cuando pedimos cierto tipo de derechos que aún no han llegado a existir. Y a veces, diría performativamente, encarnamos esos derechos incluso cuando no nos los otorgan. Llegamos al mundo como actores legítimxs de la política, aunque se nos considere ilegítimxs, aunque se nos criminalice, aunque estemos dentro de cárceles. Lxs presxs, que han sido privadxs de derechos, sin embargo, reclaman derechos, que no se les prive de derechos –aun cuando sus reclamos no se justifiquen en el sistema legal existente. Sus reclamos se dirigen precisamente contra el sistema legal existente, exigen una nueva permutación de la ley o una nueva permutación de la política. Por lo tanto, hay una dimensión performativa en el reclamo, por el cual aquellxs que están excluidxs de los derechos, sin embargo, los reclaman para poder obtener derechos

legales. Pero eso también nos muestra que el reclamo de derechos no es primordialmente legal. Es extralegal antes de volverse legal y sigue siendo extralegal porque ¿qué pasa si no me gusta ese sistema legal al que he buscado entrar y entonces luego quiero derribar ese sistema? Podría retirar mi consentimiento de ese sistema y entonces la desobediencia civil y la huelga se convierten en la forma de desestabilizar al sistema legal mismo. Así que siempre estamos dentro y fuera de la ley, y nuestros derechos siempre están tanto dentro como fuera de la ley. Creo que esa sería mi respuesta.

DANIELA LOSIGGIO: Ahora nos gustaría abordar su teoría de la precariedad en relación con el fuerte sentido de alteridad que se desarrolla en su libro sobre la violencia. Ya hay un precedente en sus ensayos de un pensamiento sobre la precariedad existencial, que parece relacionado con el reconocimiento y “La vida del otrx” (capítulo II de *La fuerza de la no violencia*), en el que el cuidado y el reconocimiento del otrx aparecen como absolutamente necesarios para tener una vida vivible. ¿Piensa que este reconocimiento y cuidado es también extensible a lo no humano (*Unmensch*), como escribe el propio Benjamin en el ensayo sobre Karl Kraus, (2015: 354-367)? ¿Sería lo no humano un punto de ruptura entre la teoría hegeliana del reconocimiento basada en la autoconciencia y un reconocimiento benjaminiano basado en la *devolución de la mirada (den Blick aufzuschlagen)* (Benjamin, 2015: 646)?

JUDITH BUTLER: Es una pregunta difícil. La idea de la precariedad existencial es complicada. Creo que es Maurice Merleau-Ponty quien dijo “sí, todos necesitamos comer y dormir, pero la forma en que comemos y la forma en que dormimos ya está inserta en un mundo cultural y social”, de modo que incluso lo que llamaremos una necesidad existencial se articula a través del mundo cultural, social y económico de maneras que hacen difícil desarticular lo que es una precariedad existencial de lo que es una precariedad inducida. Si no estoy sujeta a una precariedad impuesta por el Estado o por la economía es porque soy acaudalada y estoy legalmente protegida. No es porque estoy viviendo en un dominio existencial y estas otras personas están viviendo en una cacería social. Con lo cual la distinción es analítica –como dicen los filósofos– y tal vez no funcione del todo en los desgloses al final. Pero creo que tal vez sea importante para esta conversación dar cuenta de la precariedad como condición de vida, como condición de vida que se intensifica en todas partes del mundo, que articula las formas en que somos criaturas que requieren refugio, alimento, aire puro y respirable y suelos que no sean

tóxicos y formas de pertenencia sin las cuales no podemos vivir de manera habitable. Puede ser que no podamos vivir en absoluto o puede ser que no podamos vivir de una manera habitable o puede ser que no podamos florecer, que podamos vivir pero no podamos florecer. Y por importante que sea la supervivencia –y creo que lo es especialmente para grupos como los pueblos indígenas que han sufrido genocidios; la supervivencia no es un logro menor–, la supervivencia no es suficiente, y Arendt lo deja claro. La vida desnuda no es suficiente. Y Benjamin también lo deja claro en su discusión sobre la sacralidad de la vida en el ensayo *Hacia crítica de la violencia*. Personalmente diría, o diría filosóficamente, que aunque algo así como un reconocimiento hegeliano es importante, existimos para lxs demás, somos reconocidxs y somos un ser social a través del reconocimiento. Claro que no comemos reconocimiento ni nos abriga por la noche, pero sin reconocimiento, es muy poco probable que consigamos nuestro refugio y nuestra comida. Entonces, aquí nuevamente, creo que lo que necesitamos no es reemplazar un marco por otro, sino ver cómo esos marcos pueden vincularse entre sí. Tenemos que existir social, política y económicamente para poder asegurar los requisitos básicos de la vida. A veces pienso que Hegel así lo entiende, sobre todo en la idea de la lucha por la vida o la muerte. Quiero decir que esa lucha llega de modo sorpresivo a los sujetos, los sujetos emergentes de la *Fenomenología del espíritu*. No pueden simplemente matarse unos a otros porque, si siguen ese camino en particular, ellxs mismos podrían ser asesinados muy fácilmente y entonces se dan cuenta y piensan: “¡Oh, yo soy el cuerpo! Tengo que seguir vivo para poder pensar, para reconocer y ser reconocido”. Entonces [Hegel] entiende eso: alguien tiene que trabajar y preparar la comida y, ya saben, debería haber un trabajador. Se encuentra en el camino de la posición temprana de Karl Marx, pero no llega del todo; por eso creo que, por cierto, la obra temprana de Marx es tan crucial y todos deberíamos leer al joven Marx nuevamente y repensar nuestros prejuicios contra él. De todos modos, ese es otro tema. Volviendo a lo no humano: el *Unmensch* es crucial, y lo fue tanto para Benjamin como para Derrida. Creo que estamos entendiendo mejor que la distinción humano-animal es contingente: somos tan animales como humanos; y que nuestra vida con los animales es parte de nuestra sociabilidad y nuestro mundo. Aquí también debemos pensar en la violencia de la industria alimentaria y los tipos de violencia cotidiana con los que vivimos cuando compramos carne. Creo que es una forma de violencia industrial que generalmente es aceptada o descartada por quienes pueden adoptar la no violencia en varios aspectos de sus vidas pero no pueden permitirse ver violencia industrial de ese tipo.

Escribí algo sobre esto en el *South Atlantic Quarterly*, en respuesta al artículo de Sonny Taylor sobre los derechos de los animales y la discapacidad.

Me gustaría reflexionar más sobre la idea de Benjamin del retorno de la mirada (*den Blick aufzuschlagen*). Creo que es maravilloso y no lo había pensado, pero espero aprender más. ¡Gracias!

FRANCISCO NAISHTAT: Por último, nos gustaría preguntarle sobre los pensamientos que la guerra en curso en Ucrania podría suscitarle en relación con la actualidad de *Hacia una crítica de la violencia* y las posibilidades de la no violencia en vísperas de una nueva guerra.

JUDITH BUTLER: Bueno, sería hermoso si los 64 kilómetros de tropas rusas que se acercan a Kiev en este momento, todas esas tropas rusas que están esperando en sus vehículos y camiones, y en sus tanques, que simplemente se detuvieran o dieran la vuelta o abandonasen sus vehículos. Tal vez no podamos imaginar eso debido a la forma en que el gobierno ruso recluta los soldados, la forma en que les pagan y la falta de otros trabajos, pero me parece que algunos de ellos han dicho claramente que no tienen idea de por qué están allí. Creo que tenemos que reconocer que este es un “momento Hannah Arendt”. Ella dice que la violencia siempre requiere sus implementos. La violencia requiere sus implementos y requiere que las personas activen esos implementos. ¿Y qué pasaría si los implementos fueran destruidos? ¿Qué pasaría si la gente se negara a usar los implementos? Entonces Vladimir Putin estaría por ahí solo, diciendo: “¡Haz esto!” Y nadie lo haría. Entonces, el punto sería hacer que su imperativo se vuelva impotente. Sinceramente no hay señales de que eso pueda suceder, pero me interesaría ver si algunos soldados huyen o si algunos se niegan a matar. Esa sería una forma de destituir un régimen violento. Esta mañana escuché, y me parece obviamente desgarrador, que hay aproximadamente un millón de refugiadxs provenientes de Ucrania en este momento, y que se suman a lxs sirixs y lxs afganxs y lo que quiero decir es que el mundo está abrumado con refugiadxs. Es un momento para que todxs pensemos, reconsideremos el derecho a tener derechos que todxs lxs refugiadxs deberían tener. Y estoy viendo también que hay mucho racismo en la frontera y muchas personas que no son ucranianas, que han estado viviendo en Ucrania y que intentan irse a Polonia, que están siendo detenidas y acosadas. Hay mucha discriminación racial y religiosa. Tal vez y, como yo lo hice, ustedes pensaron que la violencia de Putin sería una demostración de poder en lugar de algo real. Pero no, es real y parece ilimitada. Putin rediseñará las fronteras de su país, lxs sacará de Europa y nada me-

nos. Y, sin embargo, tenemos que preguntarnos qué es lo que le otorga ese poder a una sola persona, que en este caso llamamos Putin. Hay una vieja red de apoyo, todo un aparato de apoyo a este hombre que luego habla o hace o decide. El autoritarismo es muy complejo en este sentido; solo puede existir si hay apoyo. Y no creo que debamos quedarnos atrapadxs en un simple análisis de la personalidad mágica del líder autoritario. Creo que eso simplemente no es interesante, no es importante. Y creo que eso está mal. Tampoco podemos pensar: “Oh, si él simplemente no estuviera allí, entonces tal vez todo estaría bien”, porque él recurre y ayuda a producir un espíritu de guerra. Y mi esperanza es que ese espíritu no se comparta tan ampliamente como él desea y que los lazos profundos entre Ucrania y Rusia puedan interrumpir esta guerra de alguna manera. Es lo que ansío. No sé si esto ayuda con la respuesta pero se relaciona exactamente con Benjamin, excepto por el hecho de que incluso los soldadxs pueden hacer huelga. Quiero decir que podría haber una huelga general, hay revoluciones de terciopelo en las que los soldadxs deponen las armas. Pero tal vez solo soy una idealista dentro de la burbuja izquierdista de Berkeley, como ustedes en Buenos Aires, pero debemos recordar que el poder es defectuoso. No deberíamos estar hipnotizadxs por el poder, no deberíamos ser poco realistas al respecto, pero tampoco deberíamos estar hipnotizadxs. ¿Cuáles son las formas en que este poder se amplifica? ¿Cómo se extralimita? ¿Cómo sería un levantamiento? ¿Cómo sería una huelga? ¿Cómo podríamos repensar el levantamiento y la huelga en tal escena? No sé qué más decir. En este momento pienso a través del desamor y desgarramiento que sentimos, pero no siempre es posible. Probablemente sea mejor ser poeta en este momento, ya que creo que ellxs sí piensan a través de su angustia, pero tal vez pueda pensar más con el tiempo. Eso espero.

FRANCISCO NAISHTAT: Es un momento muy crítico y creo que un nuevo tipo de era. Es difícil de alguna manera para la izquierda mundial tener una posición, porque en el otro bando también vemos el poder y los poderes estatales. Poderes estatales muy fuertes, tratando de recuperar toda la fuerza del poder militar, la OTAN, etc.; y, por supuesto, estamos en solidaridad natural con las víctimas que ahora son lxs ucranianxs, pero por otro lado, vemos los poderes preparados para recuperar todo lo que tienen y quieren. Entonces es un momento muy difícil para las fuerzas democráticas, la no violencia.

JUDITH BUTLER: Diría, y espero ver esto, que es un momento que pide solidaridad mundial contra la guerra, y que no es lo mismo que la alianza de la OTAN. Sería un error caer con la Alianza de la OTAN.

No, la alianza de la OTAN nunca ha tenido que ver con la solidaridad global, sino que se trata de decidir quién entra y quién sale, de consolidar el poder estadounidense, de consolidar el poder alemán –en este punto, por cierto, tengo mucho miedo de la militarización alemana. Pero sí creo que debemos pensar más allá de esas alianzas regionales basadas en el poder económico y político y su acumulación, para pensar en una solidaridad global no acumulativa contra la guerra. Eso es lo que creo que debemos ver. Y si bien creo que todavía estamos en estado de shock ante lo que está sucediendo, creo que, con suerte, llegaremos a ese punto o momento.

En *Para una crítica de la violencia*, Walter Benjamin ofrece una propuesta que es inactual con su propio tiempo, pero también con el nuestro. En eso reside, entre otras cosas, la complejidad de la lectura de este texto, que nos pone cara a cara con conceptos cuya facticidad nos desafía acaso a representar modos de vida colectiva, formas de comunidad y exploraciones de la resistencia contemporánea. Las nociones de violencia divina (*göttliche Gewalt*) y los medios puros (*reine Mittel*) que Benjamin pensó resultan exigentes teórica y políticamente porque justamente no se vislumbran asequibles en nuestro horizonte de expectativas (*Erwartungshorizont*).

Esta compilación examina las potencialidades de actualización que posee el texto benjaminiano y explora el modo en que, a cien años de su publicación, irradia la producción teórica en la filosofía, la historia conceptual y la teoría política. En este sentido, la propuesta de los distintos capítulos que componen el libro es indagar sobre el modo en que *Para una crítica de la violencia* continúa siendo un aporte insoslayable en esos ámbitos disciplinares e irradia vitalidad sobre matrices ligadas a la estética, la ética y la afectividad.

Lucia Svampa es investigadora adjunta del CONICET con sede en el Instituto de Investigaciones Gino Germani y docente de Filosofía (FSOC-UBA). Además, es Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires y egresada del programa de posdoctorado de la FFyL (UBA). Actualmente es becaria de la fundación Alexander von Humboldt y realiza una estadía de investigación en el Deutsches Literaturarchiv (Alemania).

Natalia Taccetta es investigadora del CONICET con sede en el Instituto de Investigaciones Gino Germani y docente de Filosofía (FSOC-UBA). Además, es Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires, Doctora en Filosofía por París 8 y egresada del programa de posdoctorado de la FFyL (UBA). Fue becaria CONICET en su formación doctoral y posdoctoral.

Daniela Losiggio es investigadora de CONICET con sede en el Instituto de Investigaciones Gino Germani. Además, es docente universitaria en UNAJ y UBA, Doctora en Ciencias Sociales (Universidad de Buenos Aires), Magíster en Sociología de la Cultura (IDAES/Universidad Nacional de San Martín) y Licenciada en Ciencia Política (UBA). Actualmente es Directora de Género, Diversidad y Derechos Humanos (UNAJ).

Francisco Naishtat es licenciado en Filosofía por la Universidad de París I- Sorbonne y Magíster en Lógica Formal por la Universidad de París V-René Descartes. Es doctor en Filosofía por la FFyL de la Universidad de Buenos Aires y doctor Habilitado en Filosofía por la Universidad de París 8. Es Profesor Titular de Filosofía en la UBA y en la UNLP, Attaché Principal del laboratorio de Filosofía de la Universidad de París 8 (LLCP), investigador principal del CONICET y miembro plenario del IIGG y del Centro de Investigaciones Filosóficas (CIF).

