

Derecho, justicia y violencia en la obra temprana de Walter Benjamin

Alejandro Cantisani*

Resumen

El objetivo de este trabajo es analizar la relación entre derecho, justicia y violencia en la obra temprana de Walter Benjamin. Para ello centraremos nuestra reflexión en torno al ensayo de Benjamin Hacia la crítica de la violencia (1921). En vistas de esto el trabajo analizará en una primera instancia la relación entre violencia fundadora y violencia conservadora que presenta Benjamin en su ensayo sobre la violencia. Una vez realizado esto discurriremos respecto de la lectura que realiza Jacques Derrida en su trabajo Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad (1994). Mediante la lectura crítica que realiza Derrida presentaremos los conceptos de violencia mítica y violencia divina del ensayo de Benjamin; y una crítica posible al modo en que Benjamin articula la relación entre dichos conceptos. Luego nos remitiremos al ensayo de Benjamin Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre (1916) a efectos de analizar cómo influye la teoría benjaminiana del lenguaje en el texto sobre la violencia. A partir de lo cual intentaremos indagar una lectura alternativa a la derrideana respecto de la violencia divina; para lo cual también nos serviremos de la lectura que realiza Werner Hamacher del ensayo benjaminiano en su trabajo Aformativo, huelga (1994).

Palabras-clave: Benjamin; derecho; justicia; violencia.

Abstract

Law, justice and violence in the early work of Walter Benjamin

The aim of this paper is to analyze the relationship between law, justice and violence in the early work of Walter Benjamin. To achieve this goal we will focus our reflection on the essay Benjamin Towards Critique of Violence (1921). The work discussed in the first instance the relationship between violence and conservative founder violence presented by Benjamin in his essay on violence. Once this is done, we will discuss the reading Jacques Derrida makes of Benjamin's essay in its work Force of law. The mystical foundation of authority (1994). Through critical reading Derrida gives us we are going to present the concepts of mythical violence and divine violence. And a possible critical reading about the way Benjamin articulates the relationship between these concepts. Then, we will refer to Benjamin's essay On Language as such and on the Language of Man (1916) in order to analyze how the text on violence is influenced by Benjamin's theory of language. From which we will try to find an alternative to Derrida's reading of Benjamin's

* Licenciado en Ciencia Política (UBA). Investigador y docente del área de Teoría Política de la Facultad de Cs. Sociales de la Universidad de Buenos Aires (UBA) y del Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG). Email: diogenes1985@hotmail.com.

divine violence. To accomplish this we will use the reading that makes Werner Hamacher of Benjamin's essay on his work, *Affirmative, strike* (1994).

Key-words: Benjamin; right; justice; violence.

1. Violencia fundadora y violencia conservadora

El interés de Benjamin por el derecho y la justicia es anterior a su más destacado trabajo referido a dicha cuestión, a saber, el ensayo *Hacia la crítica de la violencia* (Benjamin, 2010a)¹. Ya en 1916 y 1919 había redactado una serie de notas referidas al concepto de justicia², e inclusive en los ensayos *Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre* (Benjamin, 2010b) y *Sobre el programa de la filosofía venidera* (Benjamin, 2010c) se pueden encontrar indicios de una concepción benjaminiana de la justicia más allá de la esfera del derecho. No obstante *Hacia la crítica de la violencia* resulta crucial por el modo en que Benjamin reconduce su concepción sobre el lenguaje a la pregunta por los modos en que la violencia se efectúa en la justicia y el derecho. Por otro lado, el ensayo fue redactado en vistas de su publicación en la revista *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, editada por Max Weber. Este hecho no resulta menor si tenemos en cuenta que en dicha publicación eran asiduos colaboradores Carl Schmitt y Franz Neumann. *Hacia la crítica de la violencia* propone entonces una lectura polémica de la relación entre justicia y derecho. Pero aún más inserta dicha polémica en el centro del debate político de la Alemania de su tiempo. En este sentido es menester que señalemos la existencia de una serie de autores y textos que fueron de gran influencia para Benjamin a la hora de la redacción del ensayo. En primer lugar, encontramos los autores que Benjamin cita explícitamente, a saber, Kant, Unger, Cohen, Hiller y Sorel, entre otros. En segundo lugar, los manuscritos y cartas de la época de la redacción de *Hacia la crítica de la violencia* muestran la importancia de una serie de

¹ El título del ensayo también ha sido traducido en diversas ediciones como "Para una crítica de la violencia". No obstante elegimos aquí utilizar el título de la traducción de las obras completas al castellano.

² La más importante lleva el nombre de "Notas en torno a un trabajo sobre la categoría de justicia". La misma se encuentra en un cuaderno que Benjamin le dejó a Gershom Scholem. La misma fue fechada por Scholem en su diario en Octubre de 1916. Una traducción al inglés de la misma se encuentra como apéndice del libro de Peter Fenves *The Messianic Reduction* (Fenves, 2011).

trabajos contemporáneos al ensayo benjaminiano. Principalmente el trabajo de Hugo Ball *Zur Kritik der deutschen Intelligenz* (1919) y los dos libros de Ernst Bloch, *Geist der Utopie* (1918) y *Thomas Münzer als Theologe der Revolution* (1921)³.

Desde el mismo título del ensayo Benjamin nos exige una atención a los detalles. El término *Gewalt*, que fue traducido al castellano como violencia, posee en alemán un sentido polisémico. Como bien hace notar el traductor del ensayo *Hacia la crítica de la violencia* para las obras completas al castellano, Jorge Navarro Pérez, en un sentido sencillo *Gewalt* remite a los términos fuerza, capacidad y poder. Sólo en un sentido enfático el mismo remite a violencia. En este sentido el ensayo se encuentra siempre en un juego entre las múltiples acepciones del término, juego que no tiene solución, en tanto dicha ambigüedad permite a Benjamin presentar las paradojas prácticas de la violencia en relación al derecho y la justicia. El término crítica supone entonces una evaluación de los criterios disponibles para juzgar la violencia. Por dicha razón Jacques Derrida en su trabajo *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad* (Derrida, 1997) señala el ensayo benjaminiano retoma parcialmente la tradición kantiana en tanto “el concepto de violencia (*Gewalt*) no permite una crítica evaluadora más que en la esfera del derecho y de la justicia (*Recht, Gerechtigkeit*) o de la relaciones morales (*sittliche Verhältnisse*)” (Derrida, 1997: 83). Así el término crítica se inserta dentro de la polisemia del término *Gewalt*, como bien indica la apertura del ensayo benjaminiano:

“La tarea de una crítica de violencia puede ser definida como la exposición de la relación de la violencia con el derecho y con la justicia. Pues una causa operante de uno u otro modo se convierten en violencia (en el sentido enfático de la palabra) en cuanto se adentra en situaciones morales. Pero la esfera de tales situaciones se designa mediante los conceptos de derecho y justicia. Por cuanto respecta al primero de ellos, está claro que la situación más elemental de todo ordenamiento jurídico es la de fin y medio, y que, en principio, la violencia sólo puede buscarse en el ámbito propio de los medios, no en el de los fines” (Benjamin, 2010a: 183)

³ También hay una serie de textos jurídicos que podrían haber servido de influencia para la redacción del ensayo. Respecto de las influencias enunciadas y la aquí mencionada recomendamos a aquel que quiera profundizar en la temática leer el trabajo de Petar Bojanić “La violencia divina en Benjamin y el caso de Korah. La rebelión contra Moisés como primera escena del mesianismo” (Bojanić, 2010).

¿Cuál es el problema de establecer una crítica desde la relación entre medios y fines? Desde la perspectiva de Benjamin subsumir la crítica de los medios al fin al cual estos obedecen no permitiría establecer una crítica de la violencia en cuanto principio, sino simplemente criticar sus casos de aplicación. Este sería el problema de la tradición del derecho natural. La violencia aparece en dicha tradición como un hecho natural de la condición humana. La crítica del derecho natural sólo puede anclarse entonces en los fines que esos medios persiguen. En dicho sentido el derecho natural, para Benjamin, establece un modo de la crítica sustentado en la distinción entre fines justos y fines injustos, mas no en una crítica del principio de la violencia. El derecho natural no podría entonces establecer un criterio ajeno a la propia relación entre medios y fines a efectos de establecer una crítica de la violencia. Este modo de abordar la cuestión conlleva desde la visión de Benjamin a una naturalización de la violencia. Sin embargo, el derecho positivo tampoco nos brindaría la forma adecuada para establecer una crítica de la violencia. En tanto el derecho positivo rechaza la violencia como dato natural de la constitución humana, propulsa una historización de la misma; lo cual no permite criticar a la violencia más que como medio. El problema de este modo de abordaje de la violencia reside en la imposibilidad de articular la pregunta por fuera de la legitimidad histórica de la violencia estatal.

En el sentido de lo dicho observamos que derecho natural y derecho positivo operan en el ensayo como los dos polos de una antinomia, que no obstante poseen la misma paradoja. A efectos de realizarse, ambas tradiciones deben establecer una correlación entre medios y fines que deje indeterminado el polo opuesto de la antinomia:

“Mientras que el derecho natural sólo puede juzgar el derecho existente criticando sus fines, el derecho positivo por su parte sólo puede juzgar el derecho que se va desarrollando criticando sus medios. Mientras que la justicia es el criterio propio de los fines, la legalidad es a su vez el criterio propio de los medios. Pero, al margen de su contraposición, ambas escuelas sin duda coinciden en un dogma que les es fundamental: pueden alcanzarse fines justos mediante medios legítimos, y unos medios legítimos se pueden aplicar a fines justos. Por ello el derecho natural intenta la ‘justificación’ de tales medios mediante la justicia de los fines; y, por su parte, en el derecho positivo, se trata en cambio de ‘garantizar’ la necesaria justicia de los fines por la legitimación correspondiente de los medios” (Benjamin, 2010a: 184)

En ambos casos existe una imposibilidad de establecer un criterio coherente de justicia. La apuesta del ensayo consiste entonces en desarticular esta circularidad en la cual la justicia queda subsumida o bien a una justificación de la violencia por los medios legítimos o bien a una justificación de la misma por los fines que persigue. ¿Cómo intenta hacerlo? Desarticulando la dialéctica de medios y fines del iusnaturalismo y del positivismo jurídico, en vistas de postular una política de la mediatez. A efectos de lograr esto Benjamin traza un diagnóstico de la situación jurídica de Europa, para luego someterla a crítica. Para ello, lo primero que realiza Benjamin es una distinción teórico-práctica para clasificar dos formas generales de la violencia. Desde la perspectiva de Benjamin “como el reconocimiento de las violencias jurídicas se manifiesta en su entera claridad en el sometimiento sin resistencia a sus fines, tenemos que emplear como fundamento hipotético de clasificación de las violencias la existencia o carencia respectivas de un reconocimiento histórico de sus fines” (Benjamin, 2010a: 186). De este modo “a los fines que carecen de este reconocimiento se les puede llamar “fines naturales”; y, en cambio, los otros serán “fines jurídicos” (Benjamin, 2010a: 186).

Ahora bien, en una lectura desatenta del ensayo, podríamos afirmar que Benjamin observa una tendencia hacia la prosecución de fines jurídicos en detrimento de los fines naturales. Sin embargo, lo primero que realiza Benjamin es una caracterización que presenta la oposición entre individuo y aparato estatal en lo que respecta a la utilización de la violencia. Así, “resulta la tendencia a no admitir los fines naturales de las personas individuales en los casos en que dichos fines serían susceptibles de obtenerse de manera exitosa mediante la violencia” (Benjamin, 2010a: 186). En este sentido el monopolio de la violencia por parte del derecho no tendría la intención de preservar los fines jurídicos, sino al propio derecho. Si los fines jurídicos legitiman los fines mediante la legitimidad de los medios, aquello que se presenta como externo al mismo, por ejemplo, los fines naturales de los individuos, pone en cuestión no los fines jurídicos, sino la propia existencia del aparato que los cimienta. Siguiendo este argumento Benjamin señala que el derecho tiende a interiorizar, a veces con éxito, otras no, aquello que se sitúa como una exterioridad del aparato jurídico. En su trabajo

Walter Benjamin y la destrucción, Federico Galende señala que el hecho de que el monopolio de la violencia frente al individuo particular no apunte a la defensa de fines legales produce una suerte de paradoja en la cual el derecho debe intentar proteger la vida, incluso respecto de la violencia que él mismo ejerce sobre ella:

“[E]n la medida en que el derecho no puede dar cuenta de su ‘razón constitutiva’, siempre es un hecho de violencia el que determina la emergencia de este derecho: se trata de violencia ‘fundadora’. Y es este el motivo por el cual, por medio de una especie de *segundo paso*, el derecho, una vez fundado por esta violencia, se mantiene a través del rechazo de cualquier otra violencia que no sea la que lo configura. Este segundo paso no es fundacional, sino mantenedor o conservador, por lo que la violencia que está a la base de su configuración es la misma que este derecho ejerce con el fin de mantenerse. Salvo que no es exactamente la misma. ¿Por qué? Porque en su apelación a la mantención o conservación de aquello que lo ha fundado, el derecho deja entrever un ‘plus’ de violencia o de arbitrariedad que no necesariamente es propiedad suya”. (Galende, 2009: 77-78)

La expresión más clara de esta tensión entre fines naturales y fines jurídicos que ponen en jaque al derecho se manifiesta con suma claridad en tres figuras, a saber, el gran criminal, la huelga general y el derecho de guerra. ¿Por qué? El gran criminal, dice Benjamin, despierta una suerte de secreta admiración por parte del pueblo no por los fines que persigue, sino porque evidencia el hecho de que el derecho arrebató al individuo sus fines naturales. El gran criminal escenifica entonces el intento de monopolio de la violencia por parte del derecho. No obstante el gran criminal opera como una forma de anomalía en tanto su forma de actuación, el crimen, lo sitúa como un agente ilegítimo a la hora de monopolizar la violencia. Despierta la secreta admiración del pueblo, sin embargo, el monopolio de la violencia en su forma legítima reside en el derecho, bajo la oposición criminal-aparato jurídico. Distinto es el caso para Benjamin del derecho a huelga. Desde su perspectiva “los trabajadores organizados son hoy, por tanto, junto a los Estados, ya el solo y único sujeto jurídico al que se le da derecho a la violencia” (Benjamin, 2010a: 187). Pero aún más, el punto de vista de los trabajadores y el del Estado es opuesto, según Benjamin. En dicho sentido la huelga es vista por los trabajadores como el derecho a utilizar dicha violencia en vistas de alcanzar los fines que persiguen los trabajadores. Esta contraposición se vuelve aún más evidente para Benjamin en la huelga general revolucionaria, en la cual los fines y los medios para alcanzar estos son vistos por el Estado como una desfiguración del sentido original de la

huelga. En dicha paradoja observa Benjamin el hecho de que en realidad lo que se juega allí es la propia estructura del orden jurídico como única forma de ejercicio de la violencia. El derecho de guerra presenta las misma contradicción que el derecho a huelga puesto que allí “los sujetos jurídicos sancionan unas violencias cuyos fines, para los sancionadores, son fines naturales, por lo que, habiendo un caso grave, pueden entrar en conflicto con sus propios fines jurídicos o naturales” (Benjamin, 2010a: 189).

Ahora bien, observemos que pasa con la pena de muerte. Si las tres figuras presentadas anteriormente de algún modo evidencian la contradicción entre los fines naturales y los fines jurídicos, la pena de muerte lo hace pero en el sentido de un fortalecimiento del derecho y su violencia. ¿Por qué? La pena de muerte anticipa un ciclo de indistinción en donde lo que funda y lo que mantiene se entrelaza al punto tal de no ser discernible con facilidad a cuál de los dos polos obedece. En este sentido la pena de muerte anticipa la indistinción característica del Estado moderno entre la violencia que instauro el derecho y la violencia que mantiene el mismo. El ejemplo más claro de esta indistinción del Estado moderno lo encuentra Benjamin en la institución de la policía. La misma “es una violencia para fines jurídicos (que incluye el derecho de disposición), pero, al mismo tiempo, está autorizada a ampliar los límites de dicha violencia (en lo que se llama derecho de mando)” (Benjamin, 2010a: 192). La policía configura entonces un modo de la violencia en la cual apela a la ley, situándose fuera de la ley (mediante los edictos) en vistas de hacer cumplir la misma. En ese vacío que hay entre la ley y su aplicación (edictos) la ley queda suspendida. Lo que aparece en esa instancia, para Benjamin, es la fuerza. Sin embargo, es menester que señalemos que fuerza no es igual a ley. De hecho la conservación violenta del derecho (como el poder de policía) resulta un problema para el derecho y sus fines jurídicos en tanto debilita su orden establecido, produciendo una nueva fundación violenta. De este modo el poder de policía es una expresión del modo en que las democracias parlamentarias se constituyen a partir de una contradicción interna en la cual la violencia instauradora y la conservadora se entrelazan constantemente. Por eso para Benjamin toda forma de la violencia que opera mediante la mecánica de medios y fines produce inevitablemente

un ciclo en el cual el derecho toma posición y luego cae, a causa del debilitamiento que produce la conservación violenta⁴. Dicha conservación violenta no puede ser eludida por la dialéctica de medios y fines puesto que cada intento de proclamar un nuevo derecho es combatido por el derecho existente, en tanto atenta contra su monopolio de la violencia. Inclusive en estos términos debiéramos leer esa frase que está al final del ensayo, la cual reza "la crítica de la violencia es ya la filosofía de su historia" (Benjamin, 2010a: 205). La crítica de la violencia es ya la filosofía de su historia, en tanto la misma, al moverse mediante la dialéctica de medios y fines, está destinada a diluirse en el mismo ciclo de la violencia que pretende criticar.

En los términos de lo expuesto es que Benjamin se pregunta si es posible pensar una forma de la violencia que opere por fuera de la dialéctica de medios y fines. Aquí es donde aparece la cuestión de la violencia pura. ¿Qué es la violencia pura? *A priori*, digamos que la violencia pura es una violencia que es puro medio, o un fin en sí mismo, y no un medio para otro fin. En segundo lugar, y también *a priori*, indiquemos que la violencia pura deponer el derecho y las formas de la violencia que lo constituyen. En el texto Benjamin cifra esta forma de violencia en la huelga general proletaria (en su forma anarquista), la cual es capaz de deponer el derecho y el poder del Estado. Sin embargo, el peligro de encasillar la violencia pura en la figura del anarquismo proletario puede conllevar distintos equívocos. Si solamente el anarquismo proletario fuera el agente de la violencia pura estaríamos ante la presencia de un sujeto meta-histórico portador de dicha violencia. Esto produciría como correlato que los medios sean nuevamente subsumidos a los fines. Por otro lado, se perdería de vista la distinción entre violencia mítica y violencia divina, a la vez que su justa relación. Si bien es cierto que el texto

⁴ Si bien la caracterización que realiza Benjamin del ciclo de instauración y conservación del derecho puede ser rastreada en numerosos escritos jurídicos y políticos de la época, quisiéramos aquí resaltar la influencia de la caracterización que realiza Franz Rosenzweig de la violencia estatal en su trabajo *La estrella de la redención* (Rosenzweig, 2006). Allí Rosenzweig señala lo siguiente respecto de la relación entre violencia y derecho entorno al Estado: "El sentido de toda violencia es fundar un nuevo derecho. La violencia no es la negación del derecho, como suele pensarse. Bajo la fascinación de su gesto de subversión, sino, al contrario, su fundamentación. Pero en la idea de un derecho nuevo se oculta una contradicción. El derecho es por su esencia derecho viejo. Y así se manifiesta lo que es la violencia: la renovación del viejo derecho. En el acto de violencia el derecho se va constantemente convirtiendo en nuevo derecho. Luego el estado es tanto de derecho como violento: baluarte del antiguo derecho y fuente del nuevo. Y es con esta doble figura de baluarte del derecho y fuente del derecho, como se impone el estado sobre el mero fluir de la vida del pueblo, en el que sin cesar y sin violencia las costumbres crecen y la ley cambia." (Rosenzweig, 2006: 394-395).

manifiesta una simpatía con Sorel, es necesario atender la sutileza con la que Benjamin construye una crítica de la violencia mítica que, a la vez que da cuenta de los actores políticos reales, los desborda.

2. Los dos testamentos: Atenas y Jerusalén

Los comentarios críticos sobre el ensayo *Hacia la crítica de la violencia* de Benjamin no han sido pocos desde la segunda posguerra hasta nuestros días. Sin embargo, hay uno que resulta crucial en tanto sigue siendo hoy un punto de referencia ineludible en lo que respecta a los problemas políticos que presenta el ensayo benjaminiano. Estamos haciendo referencia, lógicamente, al trabajo de Jacques Derrida titulado *Fuerza de ley*⁵. En su trabajo titulado *Derrida on Law: or, Poststructuralism Gets Serious* (McCormick, 2001), John McCormick señala que la apuesta del trabajo de Derrida es ambiciosa en diversos sentidos. En primer lugar, en lo que respecta a la reposición histórica de la cuestión de la justicia. Trazar una suerte de historia de la justicia de Platón hasta el nacionalsocialismo en unas breves páginas es *per se* una apuesta ambiciosa. Por otro lado, y en relación a la primera apuesta, Derrida, en su reposición de lo que podemos llamar una historia de la justicia articula dos polos de la tradición occidental, a saber, la forma de griega de la justicia y la forma hebrea de la misma. E inclusive McCormick señala que no es posible afirmar tan fácilmente desde la lectura del texto derrideano que la forma de la justicia griega y hebrea presenten dos tradiciones en tensión. Lo que pareciera decir Derrida, siguiendo a McCormick, es que

⁵ El trabajo es en realidad la compilación de la conferencia pronunciada por Derrida en la Cardozo Law School de Nueva York en el año 1989 bajo el título de *Deconstruction and the Possibility of Justice*; y el texto *Nombre de pila de Benjamin* que se repartió en dicha conferencia. Y la conferencia inaugural del coloquio de 1990 *Nazism and the "Final Solution": Probing the Limits of Representation*, que brindó Derrida en la Universidad de California. Existen otros trabajos que también resultan sumamente pertinentes para discutir críticamente el ensayo benjaminiano. Entre los más destacados debemos mencionar los siguientes: *Aformativo, Huelga* (Hamacher, 2013); *Estado de excepción* (Agamben, 2007); *Critique, Coercion and Sacred Life in Benjamin's Critique of Violence* (Butler, 2009); *The Messianic Reduction* (Fenves, 2011); *Out of the Order of Number: Benjamin and Irigaray towards a Politics of Pure Means* (Fenves, 1998); *The Creature Before the Law: Notes on Walter Benjamin's Critique of Violence* (Abbot, 2008); *Divine violence. Walter Benjamin and the Eschatology of Sovereignty* (Martel, 2012).

en realidad ambas son dos "testamentos" de la misma tradición, a saber, la tradición occidental. Ahora bien, McCormick sostiene que en el fondo de estas apuestas del texto derrideano se encuentra también la cuestión de la relación entre la deconstrucción y la política, y en última instancia con el decisionismo. Así debiéramos leer la primera parte de la conferencia, en la cual Derrida realiza una puesta en escena socrática para introducir el problema. McCormick indica que la conferencia comienza con una suerte de quejido de Derrida por el hecho de tener que hablar en una lengua que no es la suya, y aún más, sobre un tópico que no fue elegido por él, sino por la institución que lo invitó. En el medio de esta puesta en escena derrideana, irrumpe Trasímaco en la figura de Pascal, como bien señala McCormick. Derrida cita los *Pensamientos* (Pascal, 2012) de Pascal, en los cuales bajo el subtítulo "Justicia, fuerza", él sostiene que "es justo que lo que es justo sea obedecido; es necesario que lo que es más fuerte sea obedecido" (Pascal, 2012: 373). Luego de citar a Pascal el mismo Derrida afirma que, "si la justicia no es necesariamente el derecho o la ley, aquella no puede convertirse en justicia de derecho o en derecho si no tiene, o, mejor dicho, si no apela a la fuerza desde su primer instante, desde su primera palabra" (Derrida, 1997: 25-26). McCormick señala que mediante la cita pascaliana Derrida no hace otra cosa en realidad que presentar la pregunta de Trasímaco a Sócrates en el libro I de *República* (Platón, 2004). Allí, Trasímaco increpa a Sócrates por su palabrería diciendo: "sostengo yo que la justicia no es otra cosa que lo que conviene al más fuerte. Y bien, ¿por qué no aplaudes? Te guardarás de ello" (Platón, 2004: 338c). Trasímaco devenido Pascal muestra que en realidad la pregunta por la justicia es tan antigua como la tradición; o al menos como el polo griego de la tradición. Pero aún más, dicha pregunta es también una pregunta por la relación del filósofo y la ciudad. Así debe entenderse, dice McCormick, esa primera parte de la conferencia en la cual Sócrates devenido Derrida es obligado a responder cuál es su posición en la ciudad, a través de la pregunta por la justicia.

Rápidamente, después de citar a Pascal, Derrida conecta al mismo con el ensayo *De la experiencia* (Montaigne De, 2011) de Montaigne. Allí este último señala que la autoridad de las leyes no reside en su justicia sino en su fundamento místico. Pascal en sus *Pensamientos* cita a Montaigne y retoma dicha expresión. La figura de Pascal sirve entonces para mostrar una ambivalencia respecto del concepto de justicia.

Primeramente Derrida ubica en la frase pascaliana citada la premisa de Trasímaco. Pero luego nos señala que en el mismo Pascal es posible observar otra caracterización de la justicia, a saber, la que postula un fundamento místico de la misma. ¿Qué quiere mostrar Derrida con esta ambivalencia en el pensamiento de Pascal? En primer lugar, Derrida sostiene que en dicha ambivalencia:

“podemos hallar en él -como, por otra parte, en Montaigne-las premisas de una filosofía crítica moderna, es decir, de una crítica de la ideología jurídica, una desedimentación de las superestructuras del derecho que esconden y reflejan a la vez los intereses económicos y políticos de las fuerzas dominantes de una sociedad”. (Derrida, 1997: 32)

Pero por otro lado la ambivalencia pascaliana nos permite observar, para Derrida, el hecho de que “la operación que consiste en fundar, inaugurar, justificar el derecho, hacer la ley, consistiría en un golpe de fuerza, en una violencia realizativa y por tanto interpretativa” (Derrida, 1997: 33). En dicho sentido, dice Derrida, “no es justa o injusta en sí misma” (Derrida, 1997: 33). En resumen, la fuerza es, en este modo de entender la justicia, un elemento fundamental para la realización de la ley. No obstante ley y justicia no son lo mismo, y aún más la realización de la primera presenta un problema sustancial para la segunda. ¿Por qué? Porque el establecimiento de este tipo de sistema de administración de justicia “presupone un momento de violencia que no podría haber sido sancionado por los arreglos acordados por aquellos sobre quienes se ejerce la violencia” (McCormick, 2001: 398). En estos términos es que Derrida señala que dicho tipo de violencia es una violencia sin fundamento.

A partir de lo expuesto Derrida introduce la pregunta por la deconstrucción. O mejor dicho, se pregunta si es posible deconstruir el derecho y la justicia. El derecho para Derrida es desconstruible “ya sea porque está fundado, construido sobre capas textuales interpretables y transformables (...) ya sea porque su último fundamento por definición no está fundado” (Derrida, 1997: 35). A partir de esta idea Derrida señala la necesidad de distinguir, al menos *a priori*, derecho y justicia. En estos términos señala Derrida que “la justicia en sí misma, si algo así existe fuera o más allá del derecho, no es desconstruible” (Derrida, 1997: 35). La propia tarea de la deconstrucción es entonces la

justicia. Contrariamente, el derecho al ser enteramente construible puede por tanto ser sometido a un proceso de deconstrucción. Y aún más, su existencia habilita la deconstrucción. Así, si la justicia es para Derrida la misma deconstrucción podemos inferir entonces que el derecho posibilita la justicia. Lo que debiéramos preguntarnos es, ¿de qué modo hace posible el derecho la justicia? Para Derrida el derecho hace posible la justicia allí donde se da un intervalo entre lo desconstruible del derecho y lo indesconstruible de la justicia. O sea, en la experiencia de eso que Derrida llama lo imposible se habilita la justicia aunque la misma no esté efectivamente presente, o aún más, nunca se haga presente. La justicia es entonces "la experiencia de aquello de lo que no se puede tener experiencia" (Derrida, 1997: 38). No obstante desde el punto de vista de Derrida, "no hay justicia sin esta experiencia de la aporía, por muy imposible que sea" (Derrida, 1997: 39), en tanto "una exigencia de justicia cuya estructura no fuera una experiencia de la aporía, no tendría ninguna posibilidad de ser lo que es, a saber una justa apelación a la justicia" (Derrida, 1997: 39). En conclusión, el derecho es en estos términos aquello que se rige por el elemento del cálculo. Mientras que la justicia es aquello que se rige por lo que no puede ser reducido al cálculo. La experiencia de esas situaciones aporéticas que desbordan el momento una forma de la decisión regida por la regla del derecho, son para Derrida necesarias a efectos de que la justicia no sea reducida a ser mera regla del derecho.

El problema de fondo de la relación entre derecho y justicia que Derrida nos ha presentado hasta aquí se encuentra en la cuestión de la decisión. Hacia el final de esta primera parte del libro nos presenta tres aporías del derecho que permiten establecer la relación entre derecho, justicia y decisión. La primera aporía que nos presenta Derrida es llamada por este "la epokhē de la regla". ¿En qué consiste dicha aporía? Derrida señala que para que la decisión de un juez sea justa no puede simplemente aplicar la regla existente. Debe necesariamente "confirmar su valor, por un acto de interpretación reinstaurador, como si la ley no existiera con anterioridad, como si el juez la inventara él mismo en cada caso" (Derrida, 1997: 52). En dicho sentido, afirma Derrida que si efectivamente existiera una regla capaz de garantizar la justicia, el juez, en efecto, no decidiría, solamente calcularía penas. En correlato, para Derrida, la justicia de la decisión de un juez requiere que esta "sea a la vez regulada y sin regla, conservadora de

la ley y los suficientemente destructiva o suspensiva de la ley como para deber reinventarla” (Derrida, 1997: 53). Esta primera regla nos mostraría que una decisión no es nunca puramente justa en tanto no puede fundamentarse ni una pura regla ni en una pura decisión. Por ende la decisión no es en sentido estricto justa sino legítima. Dicha legitimidad, no obstante, no puede ocultar el hecho de que la fundación de la misma se encuentra en un acto de decisión que funda violentamente el derecho. El ejemplo más claro de esta aporía es para Derrida la fundación de los Estados-Nación y la instauración del “Estado de derecho”.

La segunda aporía que nos presenta Derrida la llama “la obsesión de lo indecible”. Bajo esta aporía Derrida presenta la idea de que la decisión, para que sea libre y no una mera aplicación de la regla, debe abrirse a la experiencia de aquello que no puede ser calculado por la regla. En este punto Derrida no hace más que retomar los postulados de la primera aporía. No obstante, en esta segunda aporía el foco se encuentra en la relación entre decisión y deconstrucción. En la experiencia de lo indecible de la decisión es posible, generar una apertura a la deconstrucción del derecho, la política y la historia. En este sentido la deconstrucción “opera desde una idea de la justicia infinita, infinita porque es irreductible, irreductible porque debida al otro; debida al otro, antes de todo contrato, porque ha venido, es la llegada del otro como singularidad siempre otra” (Derrida, 1997: 58). La deconstrucción de la decisión permite entonces, desde la perspectiva de Derrida, desarticular la idea de que una decisión pueda ser enteramente justa.

Por último, Derrida nos presenta una aporía que en cierto modo problematiza las anteriores; la misma lleva por título “la urgencia que obstruye el horizonte de saber”. En esta aporía Derrida plantea una reserva respecto de la justicia como horizonte. En este sentido tanto la idea reguladora de Kant como la venida del mesías de la teología judía son problemáticas, ya sea porque planteen un progreso infinito o una espera. Derrida sostiene en este punto que “la justicia, por muy no-presentable que sea, no espera” (Derrida, 1997: 60). Y en consecuencia “una decisión justa es necesaria siempre inmediatamente, en seguida, lo más rápido posible” (Derrida, 1997: 60). La decisión es

entonces el momento en el que la deliberación respecto de lo justo es interrumpida para que la justicia encuentre su finitud, aunque sea parcialmente. Así, en la experiencia de la tensión entre la justicia por venir, aquella que nunca es enteramente presentable y la decisión urgente, es posible vislumbrar para Derrida un modo de la pregunta por la justicia que no relega la disputa efectiva en las luchas jurídico-político existentes.

McCormick señala que esta primera parte de *Fuerza de ley* nos presenta la forma griega de la justicia, la cual se encuentra signada por la violencia inherente al proceso de fundar y gobernar. La segunda parte del libro, la cual lleva por título "Nombre de pila de Benjamin", nos presentaría, siguiendo la lectura de McCormick, otra forma de la justicia y en correlato de la violencia, a saber, el mesianismo judío. La violencia griega, recordemos, se configura, para Derrida, a partir del mito. Este último "erradica el caos prepolítico estableciendo lo político, pero, sin embargo recurre de nuevo a la violencia de su poder fundador para su automantenimiento" (McCormick, 2001: 405). Esta tradición, o testamento, abarcaría desde Platón hasta Schmitt⁶. La tradición del mesianismo judío se diferenciaría de manera sustancial de la forma griega de articulación entre lo prepolítico y lo político. Mientras que en la tradición griega, para Derrida, es el momento de la violencia sanguínea el que funda lo político, la tradición judaica prescindirá de dicha centralidad de la sangre para fundar lo político. No obstante, en la lectura que realiza Derrida de *Hacia la crítica de la violencia*, él señala que la violencia divina benjaminiana, de cuño mesiánico, termina en cierto modo por dejarse imbuir de la forma patológica de la violencia griega en su forma schmittiana; al punto de habilitar inclusive la "solución final" del nazismo. Antes de someter a crítica la argumentación derrideana, quisiéramos reponer brevemente su argumentación.

Los prolegómenos de "Nombre de pila de Benjamin" comienzan con una afirmación contundente de Derrida:

⁶ Los puntos relevantes de la tradición griega que señala McCormick, los cuales se desprenden de la lectura del texto derrideano, son Platón, Maquiavelo, Hobbes, la Ilustración y Schmitt. El texto derrideano deja entrever también que el momento más patológico de la tensión entre violencia prepolítica y política se encontraría en la figura de Schmitt. No es nuestro objetivo aquí emitir un juicio de valor sobre la lectura que Derrida realiza de Schmitt, sino reponer el argumento en lo que respecta a la lectura de Benjamin. Por dicha razón aceptaremos, aunque con reservas, la caracterización que realiza Derrida con vistas a reponer de manera fidedigna su argumentación; para luego sí someterla a crítica, desde una perspectiva benjaminiana.

“Este texto inquieto, enigmático, terriblemente equívoco, creo que está, como por anticipado (pero ¿puede decirse aquí ‘por anticipado’?) obsesionado por el tema de la destrucción radical, de la exterminación, de la aniquilación total, y en primer término de la aniquilación del derecho, si no de la justicia; y entre estos derechos, los derechos del hombre, al menos tales como éstos pueden ser interpretados en una tradición iusnaturalista de tipo griego o del tipo de la Aufklärung”. (Derrida, 1997: 60-70)

Observemos que para Derrida el texto benjaminiano se encuentra signado por una crítica radical a la forma ilustrada de la justicia. Pero aún más, dice Derrida, es necesario pensar este texto a la luz de eso que se ha denominado “la solución final”. ¿Por qué? Derrida encuentra peculiar, a la vez que problemático, el hecho de que un pensador judío, “que opone la justa violencia divina (judía), la que destruye el derecho, a la violencia mítica (de tradición griega), la que instaura y conserva el derecho” (Derrida, 1997: 70); en su pensamiento sobre la destrucción radical termine por estar próximo al fascismo.

En los términos de lo dicho, Derrida señala que el ensayo benjaminiano se encuentra signado por una doble crítica de la representación. En primer lugar, en términos de la teoría del lenguaje, el ensayo benjaminiano encontraría en la lengua representativa, utilitaria, una forma en la cual el mismo es alejado de su destino original. En segundo lugar, el ensayo articula también una crítica “de la representación como sistema político de la democracia formal y parlamentaria” (Derrida, 1997: 71). Derrida señala que en este último punto el ensayo se inscribe dentro del conjunto de lo que él denomina la “la gran ola antiparlamentaria y anti-Aufklärung” de los años '20 y principio de los '30⁷. Y agrega dos cuestiones que debieran indicarnos cierto sesgo en su lectura. Por un lado señala que de esa “ola antiparlamentaria” emerge el nazismo. Y luego señala que Carl Schmitt felicitó a Benjamin por su ensayo. Cabría preguntarse en primer lugar,

⁷ La idea derrideana de que el ensayo benjaminiano se inscribe en la ola anti-parlamentaria de su tiempo nos parece equívoca. En este punto compartimos la visión de Werner Hamacher quien en su trabajo *Aformativo, huelga* sostiene lo siguiente: “Las formulaciones de Benjamin no contienen una ‘crítica’ a la institución de la democracia parlamentaria como tal. Mucho más que eso se citan ‘los parlamentos’ de un determinado período histórico, del período de la constitución de Weimar, como un ejemplo del hecho de que las instituciones políticas se derrumban en el momento en el que intentan excluir las ‘fuerzas revolucionarias’, las ‘violencias’ a las que le deben su existencia, de sus decisiones de contenido y de la forma de su constitución.” (Hamacher, 2013: 184).

si la "ola antiparlamentaria" es un conjunto homogéneo. Y por otro lado, cuál es la importancia sustancial de que Schmitt felicitara a Benjamin por su ensayo. Pareciera, *a priori*, que Derrida se encuentra más preocupado por realizar una crítica velada a Schmitt a expensas del texto de Benjamin, que de realizar una lectura justa del ensayo benjaminiano sobre la violencia. Luego de los prolegómenos, Derrida realiza una lectura más ajustada al texto benjaminiano. No obstante, es menester no olvidar estas apreciaciones preliminares para comprender de manera acaba la lectura derrideana sobre Benjamin.

Derrida comienza la lectura ajustada el texto con una nueva afirmación contundente, a saber, que Benjamin "pretende inaugurar (...) una "filosofía del derecho" (Derrida, 1997: 81). Esta filosofía del derecho benjaminiana se articula, para Derrida, en torno a tres distinciones fundamentales. La primera distinción consiste en la diferencia entre la violencia fundadora y la violencia conservadora del derecho. O sea, entre la violencia que instituye un sistema de derechos y aquella que garantiza la aplicabilidad del mismo. En segundo lugar Derrida señala que existe una distinción entre la violencia mítica y la violencia divina. La violencia mítica es aquella que se encuentra ligada a la violencia fundadora mientras que la violencia divina es aquella que destruye el derecho fundado por las formas míticas de la violencia. En este punto Derrida señala también que por violencia mítica debe sobreentenderse "griega", y por violencia divina "judía". Por último Derrida señala que la filosofía del derecho benjaminiana postula una distinción entre justicia y poder. La justicia sería el "principio de toda fundación divina de fines" (Derrida, 1997: 82), mientras que el poder sería el "principio de toda posición mítica del derecho" (Derrida, 1997: 82).

Derrida no rechaza las distinciones que realiza Benjamin. Y aunque tiene ciertas reservas respecto del supuesto antiparlamentarismo de Benjamin, comparte algunas de las críticas a este. El problema central del ensayo benjaminiano desde la perspectiva derrideana reside en la relación que establece Benjamin entre violencia divina e historia. En su trabajo *Divine Violence*, James Martel señala que Benjamin otorga demasiado crédito a "la posibilidad de que la justicia divina actué en el mundo" (Martel, 2012: 76); razón por la cual Derrida encuentra peligrosa la lectura benjaminiana sobre la violencia. Como bien señala Martel, para Derrida la justicia debe permanecer como una

posibilidad no efectuada, a efectos de deconstruir el carácter justo de las decisiones jurídicas; y de ese modo recordar a los hombres que la justicia siempre está por venir. Esto último obedece a la caracterización que realiza Derrida de la relación entre ley y violencia. Para él el carácter violento de la ley es el resultado de la indistinción entre fundación y conservación; la cual conlleva a un tipo de decisionismo en el cual la decisión es siempre el resultado de una acción arbitraria. Ahora bien, Martel señala que si atendemos al seminario titulado *La bestia y el soberano* (Derrida, 2010a; Derrida, 2010b) es posible comprender que, para Derrida, “la soberanía se envuelve, ya sea directa o indirectamente, en el manto de la justicia divina” (Martel, 2012: 76). La preocupación de Derrida consiste entonces, según indica Martel, en el hecho de que en tanto la soberanía produce aquello que se considera justo en el mundo, tiende a volverse indistinguible de la verdadera justicia, o sea, la justicia divina; legitimando toda acción realizada por la soberanía bajo esa indistinción. En correlato Derrida observa que el intento de Benjamin, o mejor dicho, su valorización de una justicia divina que se manifiesta en el acontecer histórico de manera concreta, contribuye a una suerte de bastardización de la justicia divina, en tanto los actos divinos, la verdadera justicia, se vuelve indistinguible de los actos de los falsos profetas, los soberanos mundanos. Por esta razón, señala Martel, Derrida abandona en su trabajo el mesianismo benjaminiano, abogando por una justicia por venir.

3. Violencia divina y violencia mítica

Si quisiéramos resumir en qué consiste la violencia divina para Benjamin debiéramos indicar dos cuestiones. La primera es que la violencia divina es una forma de violencia pura. Este punto no es menor a efectos de entender los problemas de la lectura derrideana. En el ensayo sobre la violencia Benjamin habla primeramente de las formas puras de la violencia, y cifra una de ellas en la huelga general; para luego discurrir respecto de la violencia divina. La sutileza del ensayo benjaminiano reside en este punto en que en efecto la huelga general es una forma pura de la violencia, más no necesariamente la violencia divina en sí; algo sobre lo que volveremos más adelante. Lo

segundo que debiéramos decir respecto de la violencia divina es que la misma se constituye, en el sentido que indica Derrida en su lectura del ensayo benjaminiano, como una forma que se opone la violencia mítica, a la vez que la depone. Antes de reflexionar respecto de la primera cuestión enunciada, quisiéramos detenernos en la segunda a efectos de hacer algunas apreciaciones críticas sobre la lectura derrideana de Benjamin.

La violencia divina depone las formas míticas de la violencia. Ahora bien, el punto es que cuando Derrida discute la especificidad de la violencia divina en el "Post Scriptum" de su libro se detiene en la cuestión de la sangre y su relación con la violencia. Lógicamente esto se debe a que la preocupación de Derrida se encuentra signada por un intento de pensar la "solución final" a la luz del ensayo benjaminiano. Allí, Derrida sostiene que encuentra temible e insoportable el ensayo benjaminiano puesto que el mismo deja abierta la tentación "de pensar el holocausto como una manifestación ininterpretable de la violencia divina en cuanto que esta violencia divina sería a la vez aniquiladora expiadora y no-sangrienta" (Derrida, 1997: 149). ¿Cuáles son los argumentos que le permiten a Derrida sostener esto? Hacia el final del ensayo sobre la violencia Benjamin contrapone dos leyendas a efectos de exponer las características de violencia mítica y la violencia divina, a saber, la leyenda de Níobe y la de Coré; una de origen griego, la otra de origen hebreo. Antes de presentar los argumentos benjaminianos quisiéramos exponer los pasajes que Benjamin toma de cada leyenda para su disquisición, a efectos de clarificar la exposición:

"También Níobe, la de hermosos cabellos, se acordó del alimento, aquella Níobe a la que doce hijos se le murieron en el palacio, seis hijas y seis hijos en plena juventud. A éstos los mató Apolo con los disparos de argénteo arco, irritado contra Níobe, y la sagitaria Ártemis a aquéllas, por haber pretendido igualarse a Leto, la de bellas mejillas. Decía que ésta sólo había alumbrado a dos y que ella a muchos; pero aquéllos, aún siendo sólo dos, a todos hicieron perecer. Nueve días estuvieron yaciendo muertos, sin que hubiera quien los enterrara: en piedras el Cronión había mudado a las gentes. Pero al décimo lo enterraron los dioses, hijos del Cielo. Entonces fue cuando se acordó del alimento, agotada de llorar. Y ahora Níobe en algún sitio entre rocas en los montes solitarios del Sípilo, donde dicen que están los cubiles de las divinas ninfas que en las riberas del Aquello brotan, convertida en piedra, rumia sus duelos por obra de los dioses". (Homero, 2000: v602-617)

"Apenas Moisés terminó de pronunciar estas palabras, el suelo se partió debajo de sus pies, la tierra abrió sus fauces y los tragó junto con sus familias, con toda la gente de Coré y con todos sus bienes. Ellos bajaron vivos al Abismo, con todo lo que les pertenecía. La tierra los cubrió y desaparecieron de en

medio de la asamblea. Al oír sus gritos, todos los israelitas que estaban cerca de ellos huyeron, diciendo: ‘¡Que no nos trague la tierra!’ Luego bajó fuego del Señor y consumió a los doscientos cincuenta hombres que habían ofrecido incienso”. (Números, 16: 31-37)

Benjamin señala respecto del tipo de violencia de la leyenda de Níobe, que la misma “es una mera manifestación de los dioses” (Benjamin, 2010a: 200), y en consecuencia la misma “no es un medio de sus fines, y apenas es manifestación de su voluntad, sino manifestación de su existencia” (Benjamin, 2010a: 200). ¿Qué quiere decir esto? Para Benjamin la leyenda de Níobe no debe ser leída como un simple castigo de los dioses hacia los hombres. Desde su punto de vista la misma instauro un tipo de derecho. La peculiaridad del caso reside en que dicha instauración no castiga “la transgresión de un derecho existente” (Benjamin, 2010a: 200). Por el contrario, desde la perspectiva de Benjamin, Níobe desafía al destino, y como consecuencia en la lucha con el mismo éste vence dando luz a un derecho. Benjamin señala no obstante que este tipo de violencia no es destructiva. ¿Por qué? A pesar de que la misma conduce “a los hijos de Níobe a una muerte sangrienta, respetará la vida de su madre, que queda (siendo incluso más culpable que antes, debido a la muerte de sus hijos) como la portadora eterna y enmudecida de la culpa, mojón entre los humanos y los dioses” (Benjamin, 2010a: 200). La conclusión que saca Benjamin de la leyenda de Níobe es que la violencia, en lo que respecta a la instauración del derecho, adquiere un carácter doble. Por un lado “aspira como fin (teniendo la violencia como medio) a aquello que se instauro precisamente en tanto que derecho” (Benjamin, 2010a: 201). Pero por otro lado, el instante que instauro derecho convierte a la misma directamente “en instauradora de derecho, al instaurar bajo el nombre de “poder” un derecho que no es independiente de la misma violencia como tal, hallándose ligado por lo tanto, justamente, de modo necesario, a dicha violencia” (Benjamin, 2010a: 201). En correlato para Benjamin instaurar un derecho supone necesariamente instaurar poder. El poder se diferencia de la justicia en tanto esta última no instauro un medio sino un fin. Por dicha razón para Benjamin el poder “es el principio de toda mítica instauración del derecho” (Benjamin, 2010a: 201). Para resumir entonces, la instauración de derechos

no es una instauración de justicia, sino una instauración de poder; la cual encuentra su arquetipo en el mito, forma que presenta la lucha de los hombres contra el destino impuesto por los dioses.

Ahora bien, la leyenda de Coré nos presenta, siguiendo los argumentos de Benjamin, otra forma de la violencia, a saber, la violencia divina. Benjamin define a la misma como una forma opuesta en todo sentido a la violencia mítica:

“En concreto, sin duda, la violencia divina es lo contrario de la violencia mítica en todos los aspectos. Si la violencia mítica instauro derecho, la violencia divina lo aniquila; si aquella pone límites, ésta destruye ilimitadamente; si la violencia mítica inculpa y expía al mismo tiempo, la divina redime; si aquella amenaza, ésta golpea; si aquella es letal de manera sangrienta, ésta viene a serlo de forma incruenta”. (Benjamin, 2010a: 202)

Martel señala respecto de este que en la oposición entre violencia mítica y violencia divina Benjamin nos presenta la cuestión de la idolatría. La violencia mítica, dice Martel en su lectura de Benjamin, intenta sustituir la figura divina produciendo una soberanía humana que dicta leyes, y postula que “es lo que el soberano debe hacer en nombre de Dios”(Martel, 2012: 51), y su justicia. Si atendemos a la cuestión de la idolatría, señala Martel, es posible visualizar que la violencia divina, en su relación con el mito, no tiene por objetivo imbuir de verdad plena al mundo en tanto dicha verdad no es accesible a los hombres. Ese instante fugaz de verdad, que no puede ser más que un instante puesto que de lo contrario estaríamos ante el fin de la historia, lo que produce es una deposición de la idolatría, o sea de aquellos mitos que pretenden generar la fantasía de que ellos encarnan la soberanía divina. No obstante, y en esto reside la complejidad del texto benjaminiano para Martel, la fetichización del mundo, o sea la instauración de mitos, es el resultado de un mundo caído. Por dicha razón, señala Martel, para Benjamin, “el verdadero campo de batalla se encuentra dentro de nosotros mismos y nuestra interpretación del mundo que nos rodea” (Martel, 2012: 52). Leer los signos divinos en aquellos ídolos que deponen los falsos ídolos, o sea los idólatras del mito, es para Benjamin la cuestión fundamental de la política profana; y de una verdadera crítica de la violencia. Nótese entonces que el problema central para Benjamin no es, como si lo es para Derrida, la cuestión de la sangre en relación a la violencia. Sino el de la interpretación del mundo y sus signos. Pero aún más, y este es un

punto crucial en el cual se comprende en qué sentido la lectura de Derrida omite ciertas sutilezas del ensayo benjaminiano, la lectura de los signos divinos en el mundo no debe dejarse librada para Benjamin a un puro subjetivismo. De ahí entonces la importancia de la crítica como modo de interpretación no subjetivo del mundo profano. Cuando Derrida sostiene que “aterroriza la idea de una interpretación que haría del holocausto una expiación y una firma indescifrable de la justa y violenta cólera de Dios” (Derrida, 1997: 150), omite el hecho de que en realidad para Benjamin hay entre el juicio divino y la acción humana una mediación. Esa mediación es la propia interpretación del mundo. Los signos divinos son indescifrables en el sentido de su plenitud. Por dicha razón, el juicio, al menos el que nos brinda la verdadera justicia, no es para Benjamin propio del mundo profano. El juicio que trae la justicia es propio del fin de la historia profana, propio del juicio final; e inclusive no deseable para el hombre y sus asuntos, en tanto lo aleja de su felicidad mundana. No obstante hay medios disponibles para llevar a cabo la crítica, y es la tarea de la crítica descifrar dichos medios, aunque sea de manera precaria⁸.

Ahora bien, la hipótesis derrideana sustentada sobre el binomio sangre/no-sangre tampoco nos permitiría postular que el ensayo benjaminiano habilita una interpretación en la cual el holocausto puede ser leído como un “una firma indescifrable de la justa y violenta cólera de Dios” (Derrida, 1997: 150). ¿Por qué sostenemos esto? Detengámonos en las últimas páginas del ensayo de Benjamin. Allí Benjamin discurre respecto de la pregunta, de signo bíblico, “¿puedo matar?”, a la cual, según él, “se responde con el inmutable mandamiento de “No matarás” (Benjamin, 2010a: 203).

⁸ En este punto quisiéramos realizar una aclaración respecto del texto de Werner Hamacher *Aformativo, huelga*. Allí Hamacher sostiene lo siguiente “La decisión que toma la violencia pura crítica no puede alcanzarse con medios del conocimiento. Se sustrae del juicio. Pues la crítica como procuradora de la justicia histórica tiene que presentar tanto la posibilidad como la inevitabilidad estructural de la huelga y tiene que participar de ella de manera tal que ella misma sea contundente. Sin embargo, esto no significa para Benjamin que sea posible la certeza acerca de ‘cuándo la violencia pura fue real en un determinado caso’” (Hamacher, 2013: 206). Compartimos con Hamacher la idea de que la crítica, para Benjamin, se sustrae del juicio. No obstante entendemos es necesario problematizar la idea de que “la decisión que toma la violencia pura crítica no puede alcanzarse con medios del conocimiento”. En su análisis de los románticos Benjamin indaga la posibilidad de una crítica que se realice como puro medio, y en dicho sentido habilite otro tipo de teoría del conocimiento.

Ahora bien, Benjamin sostiene no obstante que "dicho mandamiento se halla situado ante la acción como Dios ante el hecho de que esta acción suceda" (Benjamin, 2010a: 203), siendo en correlato "inaplicable, inconmensurable, puesto ante la acción ya realizada" (Benjamin, 2010a: 203). Esto significa, para Benjamin, que no es posible derivar un juicio en lo que respecta a la acción. Lo cual supone también que no nos es posible deducir el carácter que adoptará el juicio divino sobre la misma. La responsabilidad ante la vida del otro no puede ser articulada entonces según estos argumentos bajo el miedo al castigo, que se deriva del juicio. ¿De qué es criterio entonces el mandamiento "No matarás"? Benjamin responde a esta pregunta del siguiente modo:

"El mandamiento no es criterio del juicio, sino sólo una pauta de conducta para la comunidad o la persona que, en solitario, tiene que arreglárselas con él y, en casos tremendos, asumir la responsabilidad de no observarlo". (Benjamin, 2010a: 204).

Benjamin señala que existe una razón, equivocada para él, por la cual se fundamenta la posibilidad de derivar un juicio del mandamiento que sólo es pauta de conducta entre la persona y la comunidad, a saber, la idea de que la vida es sagrada. Para discutir dicha tesis Benjamin recupera un argumento del escritor expresionista Kurt Hiller que reza del siguiente modo: "si no mato, nunca estableceré el reino de la justicia, así piensa el terrorista espiritual ... Pero nosotros decimos que por encima de la dicha y justicia de una existencia está la existencia en cuanto tal" (Benjamin, 2010a: 204). Este argumento es para Benjamin abyecto en tanto iguala la vida humana con la mera vida. Para Benjamin "el hombre no coincide en modo alguno con la mera vida que es la suya" (Benjamin, 2010a: 204), y en correlato, "tampoco con la mera vida en él, ni con ningún estado o propiedad; ni coincide tampoco, tan siquiera, con la unicidad de su persona" (Benjamin, 2010a: 204). Si atendemos a esta argumentación, intrincada y misteriosa por cierto, es posible comprender que la insinuación de Derrida en el "Post Scriptum" de su *Fuerza de ley* no es acertada. ¿Cómo podría ser un régimen de apropiación de la vida un signo de la violencia divina? El turbulento final del ensayo benjaminiano nos indica que la violencia divina, o mejor dicho sus signos o iluminaciones profanas como las llamará más tarde Benjamin, son esos instantes en que una forma específica de un régimen de

propiedad es depuesto. Efectivamente no es posible nunca saber para Benjamin a ciencia cierta si allí estamos efectivamente ante la violencia divina. Pero sí nos es posible, en una actitud crítica, en la lectura de sus posibles signos, saber cuando no estamos ante la violencia divina y su justicia. Aquello que se apropia de la vida, que instrumentaliza la vida, que la sacrifica como si ella fuera su propiedad, no es para Benjamin un signo de la violencia divina, sino un prueba evidente de violencia mítica, aquella que “se deja conocer exactamente y en tanto que tal” (Benjamin, 2010a: 206). Se comprende a la vez entonces que cuando Benjamin sostiene que la violencia divina no se deja conocer exactamente siendo la fuerza redentora de su violencia no visible para los hombres, está indicando que la misma no puede ser articulada como un conjunto de reglas que sirva para la acción programática. De esta situación se derivan dos cuestiones. La primera cuestión es que sólo podemos conocer destellos de la violencia divina, más no la violencia divina en sí, de lo contrario estaríamos situados de cara al Juicio Final; verdadero momento de la justicia. La segunda cuestión es que, en tanto no nos es posible conocer plenamente la violencia divina, es necesario un tipo de conocimiento que no se articule bajo los parámetros del conocimiento mitológico. En este punto toma su verdadero sentido el interés benjaminiano por la crítica romántica, más allá de las críticas realizadas (Benjamin, 2007). Una crítica que se constituya como puro medio nos permite, no conocer el absoluto, la justicia divina en este caso, sino dar cuenta de sus conexiones. Por eso dicha razón para Benjamin, contrariamente a ciertas lecturas de sentido común del ensayo sobre la violencia, la crítica de la violencia es posible. Dar cuenta de la conexión, del instante de deposición, en el cual los idolatras mitológicos pierden su autoridad, es la verdadera tarea de una crítica de la violencia.

Para comprender acabadamente por qué para Benjamin la justicia divina es una forma de deposición del mito es necesario hacer una breve referencia a la relación entre lengua y lenguaje. Esto nos permitirá comprender con mayor profundidad en qué consiste la deposición enunciada. Para ello en el próximo apartado nos adentraremos en el ensayo benjaminiano *Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre* (Benjamin, 2010b).

4. Lengua y lenguaje

El comienzo del ensayo *Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre* nos presenta una afirmación contundente, a saber, "toda manifestación de la vida espiritual humana puede ser entendida en tanto que un tipo de lenguaje, idea que descubre por doquier (actuando a la manera de un auténtico método) planteamientos nuevos" (Benjamin, 2010b: 144). Benjamin articula una díada paradójica en la cual encontramos por un lado un ser espiritual, el cual se comunica en el lenguaje, y sólo de dicha manera, o sea en tanto comunicable, puede ser lingüístico; y por otro lado encontramos al ser lingüístico, el cual es representación de una lengua que no posee un hablante. En este sentido, el mismo no es comunicado mediante signos, sino que se configura como un objeto comunicado en el lenguaje. Así, tanto el ser espiritual como el ser lingüístico son autorreferenciales.

Ahora bien, la concepción convencional de la lengua articula la pregunta por el lenguaje de otro modo. La palabra humana aparece instrumentalizada en la medida en que la lengua que nomina se identifica con la lengua en general. Como resultado de dicha identificación es posible afirmar que sólo el hombre tiene lenguaje. En este sentido "si únicamente el hombre está dotado de la habilidad de comunicarse, si sólo la palabra se considera como medio de comunicación, como lenguaje, entonces, en cierto sentido, hay que suponer que la autonomía e independencia lingüística del hombre está limitada únicamente por el poder de su propia voluntad y por la capacidad de su memoria y de su inventiva" (Collingwood-Selby: 31). El único impedimento para nombrar las cosas, por parte del hombre, estaría dado entonces por la necesidad y la eficiencia. El hombre nombra las cosas, a partir de una cierta idea que posee de ellas, siendo su único límite la necesidad y eficacia que esos nombres adquieren al ser utilizados en la comunicación. Cuanto más eficiente sea el entendimiento humano respecto de los nombres de las cosas, de lo que significan, mayor eficiencia tendrá la propia comunicación.

En el sentido de lo dicho es que Benjamin identifica que el modo preponderante de la lengua se encuentra signado por una concepción utilitarista. Entre la palabra y la cosa hay una pura correspondencia signada por la convención en tanto la palabra adquiere como significado solamente aquello que el hombre desea que signifique. Por

ende, la palabra adquiere un carácter provisional, en tanto su única función es mostrar la cosa en sí. Para Benjamin entonces, esta forma del uso de la lengua convierte a la palabra en un producto desechable, en tanto sólo sirve para, una vez desaparecida la cosa, mostrarla como un objeto, de un modo pleno, y fácilmente identificable a los ojos de aquel al que se le comunica algo. El gesto de Benjamin para desarticular esta forma de abordar el lenguaje es sorprendente. Benjamin se pregunta, ¿por qué es posible que el hombre dé nombre a las cosas? Un modo de la lengua que se rige por el utilitarismo encuentra en la pregunta benjaminiana su límite, su fisura. Si sólo el hombre tiene lenguaje, si las cosas no poseen lenguaje, entonces, ¿cómo puede el hombre dar nombre a algo que no puede comunicarse con él? A partir de esta diaporía Benjamin construye una distinción entre dos formas de entender aquello que se comunica. Por un lado tendríamos la concepción burguesa, la cual concibe aquello que se comunica como un objeto comunicable a través de la lengua. Por otro lado tendríamos una concepción radicalmente distinta para la cual lo que está siendo comunicado nunca se comunica a través de la lengua, sino en la lengua. En dicho sentido aquello que se comunica *en* la lengua no puede constituirse como un mero *objeto*:

“Que las cosas se comuniquen no dice entonces, de ninguna manera, que tengan que tener un lenguaje a través del cual comunicar lo que quieren, ni que tengan que querer decirle algo a alguien, ni que tengan que tener la intención de comunicar algo. Por el contrario, habría que decir más bien que el ser no puede evitar comunicarse, o más aún, que el ser es esa comunicación. ‘No hay un contenido de la lengua’, el único contenido de la comunicación es el ser espiritual que se comunica”. (Collingwood-Selby: 34)

Observemos entonces que, desde el planteo benjaminiano, lenguaje y expresión no pueden ser escindidos. Todas aquellas cosas que existen deben expresar su existencia. Pero aún más, esta cualidad no es sólo característica del hombre, de lo contrario sólo él podría expresar su existencia, y transformarse en un ser comunicable. Ahora bien, ¿qué es lo que expresa aquello que manifiesta su existencia? Volvemos al inicio del ensayo. Aquello que expresa lo que manifiesta su existencia es su ser espiritual. En este sentido cada ser espiritual que se expresa es su lengua. No obstante, cada lengua que comunica un ser espiritual sólo puede comunicar aquello que hay de comunicable

en la misma. Por esa razón es posible sostener que, para Benjamin, no es posible afirmar la existencia de un ser-en-sí de las cosas. Lo único que hay es aquello que es en la comunicación. En correlato afirma Benjamin que "lo medial, que la inmediatez de toda comunicación espiritual, es pues el problema fundamental de la teoría del lenguaje; y si se considera mágica a esta peculiar inmediatez, el problema primigenio del lenguaje es su magia" (Benjamin, 2010b: 147). Esta situación "remite a otra cosa: a su infinitud. Y está tiene que ver precisamente con la inmediatez. Porque, precisamente, habida cuenta de que mediante el lenguaje no se comunica nada, lo que se comunica en el lenguaje no puede ser medido o limitado a partir de fuera, por lo que todo lenguaje posee su única e inconmensurable infinitud. Y es que su ser lingüístico, y no sus contenidos verbales, le marca su límite" (Benjamin, 2010b: 147). En correlato el ser espiritual no es plenamente comunicable, sólo puede comunicar aquello que puede expresar en su lengua.

Como dijimos anteriormente la especificidad del lenguaje humano reside en su capacidad nominativa. Esto significa que el lenguaje del hombre tiene como característica central el nombrar las cosas. La pregunta que debiéramos hacernos es, ¿por qué el lenguaje del hombre posee dicha característica? Desde la perspectiva de Benjamin, como ya dijimos, el ser espiritual del hombre es el lenguaje. Por esta razón el hombre no se comunica mediante el lenguaje sino en el lenguaje. Ahora bien, Benjamin sostiene que "el núcleo de esta totalidad intensiva del lenguaje, en tanto que ser espiritual del hombre, es justamente el nombre" (Benjamin, 2010b: 148). Esto significa, para Benjamin, que sólo en el lenguaje del hombre puede hablar el lenguaje puro. Por esta razón sólo el hombre nombra las cosas, a la vez que las cosas en vistas de comunicarse deben entrar en relación con el hombre en su lenguaje. Notemos sin embargo la sutileza de las premisas benjaminianas. En primer lugar, el lenguaje del hombre no es el lenguaje puro, sino que este sólo se comunica allí. En segundo lugar, el nombre de las cosas no es idéntico a las cosa-en-sí. Solamente comunica al hombre lo que hay de comunicable en ella. Si las cosas pudieran comunicar su ser espiritual plenamente, entonces el lenguaje del hombre sería el lenguaje puro. Puesto que esto no es así, estas sólo pueden comunicar lo que hay de comunicable en la propia lengua del hombre.

Ahora bien, el arquetipo de esta forma de conceptualización del lenguaje lo encuentra Benjamin en el propio texto bíblico. ¿Por qué? Benjamin advierte que la razón por la cual sitúa el análisis en el lenguaje bíblico obedece a que “al considerarse a sí misma revelación, la Biblia debe desarrollar necesariamente los hechos lingüísticos básicos” (Benjamin, 2010b: 152). ¿En qué consiste el hecho lingüístico básico del lenguaje bíblico? Benjamin señala que el fundamento del lenguaje del Génesis reside en el hecho de que “la Creación de Dios queda completa al recibir las cosas su nombre del hombre, desde el cual, en el nombre, sólo habla el lenguaje” (Benjamin, 2010b: 149). En este sentido el nombre es para Benjamin el lenguaje del lenguaje, el hombre el único hablante del lenguaje del lenguaje. Observemos que la razón por la cual Benjamin sitúa el análisis del lenguaje en el texto bíblico no obedece a un impulso religioso o teológico del propio Benjamin, sino a una situación objetiva. Allí podemos encontrar las bases metafísicas del lenguaje, inclusive en su forma burguesa, supuestamente secularizada.

Hasta aquí Benjamin nos ha presentado el lenguaje paradisiaco. La forma del lenguaje paradisiaco nos presenta al hombre como la figura central del lenguaje, pero aún más, nos muestra una forma del lenguaje diferente al lenguaje de la caída. En el lenguaje paradisiaco las cosas son cognoscibles, dice Benjamin, en sus propios nombres. No obstante “la infinitud del lenguaje humano es siempre limitada y analítica si se compara con la infinitud absoluta, ilimitada y creadora que caracteriza la palabra de Dios” (Benjamin, 2010b: 153). En esta forma del lenguaje el hombre participa de la infinitud de la palabra divina, manteniendo sin embargo una distancia con esta. Esto se evidencia con suma claridad desde la perspectiva de Benjamin en el nombre propio. Sólo el hombre da a sus semejantes, plasmando allí una finitud del lenguaje. Pero aún más en la forma del lenguaje paradisiaco, el hombre es aquel que a pesar de formar parte de la infinitud del lenguaje divino no nombra a la figura divina. En resumen, la forma del lenguaje paradisiaco nos presenta un modo de la lengua en el cual “mediante la palabra, el ser humano se encuentra conectado con lo que es el lenguaje de las cosas” (Benjamin, 2010b: 154). Así, “dado que la palabra humana es el nombre mismo de las cosas, no podrá pues reaparecer la idea (...) de que la palabra sólo guarda una relación accidental

con la cosa, de que la palabra es signo de las cosas (...) que se estableció por convención" (Benjamin, 2010b: 154). A pesar de que esta forma del lenguaje rechaza una comprensión en los términos del signo lingüístico, característica de la teoría del lenguaje burguesa para Benjamin, tampoco remite a una esencia de las cosas, como lo hace la teoría mística del lenguaje. Benjamin es cuidadoso en este punto al señalar en que "la cosa no tiene palabra, habiéndose creado a partir justamente de la palabra de Dios y siendo en su nombre conocida según palabra humana" (Benjamin, 2010b: 155). Entonces, aquí no se trata ni de una esencia pura de las cosas, ni tampoco de una creación espontánea de los nombres a partir de las convenciones lingüísticas del hombre.

Notemos que lo expuesto hasta aquí nos presenta una suerte de paradoja. El hombre nombra las cosas, pero no desde la convención, sino desde el modo en que las cosas se comunican con él. Las cosas se comunican con el hombre, pero no comunican su esencia, sino sólo lo que hay de comunicables en ellas. Y aún más dice Benjamin "el lenguaje tiene su propia palabra, y esta misma palabra también vale para la concepción de lo innominado del nombre" (Benjamin, 2010b: 155). Hasta aquí entonces Benjamin nos presenta una crítica a la forma burguesa del lenguaje y una exposición de la forma del lenguaje paradisiaco como oposición al convencionalismo de la misma. En una lectura desatenta podríamos afirmar sin reparos que Benjamin invoca un retorno al origen de la lengua paradisiaca y su perfección lingüística. Nada más errado. Por el contrario en este punto Benjamin introduce el término "traducción". ¿Qué significa esto? La relación entre el lenguaje de las cosas y el lenguaje del hombre se da en la forma de la traducción. El hombre al entrar en relación lingüística con las cosas efectúa una traducción del lenguaje de estas a su propia lengua. Ahora bien, la traducción implica para Benjamin una transformación de aquello que se traduce. Esto significa que "la traducción reconoce pues continuos, pero continuos de transformación, no ámbitos abstractos de mera igualdad y semejanza" (Benjamin, 2010b: 155). Esta traducción posee desde la visión benjaminiana un doble movimiento. Por un lado un movimiento en el cual la traducción produce que algo mudo se vuelva sonoro. Por otro lado, y en profunda relación con lo anterior, la traducción efectúa un movimiento en el que una cosa innominada adquiere un nombre. Por esta razón dice Benjamin las cosas al comunicarse con el hombre se perfeccionan, en tanto forman parte de una lengua más

perfecta, a saber la lengua humana. Nombrar las cosas es por tanto la tarea humana, la cual le permite al tiempo que nombra conocer eso que es nombrado.

Ahora bien, la Caída trastoca el lenguaje paradisiaco produciendo una transformación de la lengua en general. ¿En qué se diferencia el lenguaje paradisiaco del lenguaje de la Caída? Para Benjamin, el lenguaje paradisiaco presenta una forma de conocimiento perfecto, producto de una lengua regida por la nominación. Por el contrario el lenguaje de la Caída se encuentra signado por el conocimiento no del nombre de las cosas, sino del bien y del mal. Esta forma de lenguaje produce un modo de conocimiento en el que este es producido por fuera de aquello que entra en relación en la lengua:

“[E]l pecado original es en efecto el nacimiento de la palabra humana, en la que el nombre ya no vive ileso; la cual salió del lenguaje de los nombres, es decir, del lenguaje conocedor o, incluso, dicho de otro modo, de la magia inmanente propia, para volverse expresamente mágica, a saber, desde fuera”. (Benjamin, 2010b: 157)

Benjamin sostiene que la situación lingüística pos-paradisiaca tiene tres características principales. En primer lugar, el lenguaje se vuelve un instrumento producto de la salida del lenguaje puro de los nombres. En segundo lugar, a la magia del nombre puro le sucede la magia del juicio, “en calidad de restitución de la inmediatez del nombre en él lesionada” (Benjamin, 2010b: 158). Por último, como resultado de la salida del lenguaje puro y la instauración del juicio, emerge la abstracción como el modo de conocimiento preponderante del lenguaje humano. Estas tres características articulan un modo del lenguaje que ya no puede ser inmediato, sino que por el contrario no puede ser más que una forma mediada de algo que se encuentra por fuera de la lengua del hombre. El resultado más radical de esta situación es para Benjamin la existencia de una pluralidad de lenguas humanas.

Ahora bien, decíamos anteriormente que sería erróneo sostener que Benjamin nos invita a invocar una reposición del lenguaje paradisiaco. La pregunta que debiéramos hacernos entonces es, ¿cuál es el sentido de exponer en detalle la forma del lenguaje paradisiaco? En su trabajo *La nación entre naturaleza e historia* (Catanzaro,

2011), retomando los argumentos de Elizabeth Collingwood-Selby, Gisela Catanzaro señala que dicha operación tiene como uno de sus objetivos principales someter a crítica tanto "la tesis mística de que la palabra es la entidad misma de la cosa, como la tesis burguesa de que el lenguaje no es sino convención" (Catanzaro, 2011: 204), a efectos de mostrar la especificidad de las lenguas históricas. En este sentido el lenguaje nominativo, "aquel en el cual el que nombra se expresa -expresa su propio ser- en el nombre que les da a las cosas, es un nombre siempre ya perdido para el mundo profano y que sólo puede evocarse" (Catanzaro, 2011, 205). En este sentido, señala Catanzaro en su lectura del texto benjaminiano, la concepción mística de la lengua, "al postular la identidad entre la palabra y el ser de la cosa" (Catanzaro, 2011: 207), termina por olvidar que el mundo profano se encuentra signado por una pérdida del nombre puro, y "postula como existente, ya dado y de inmediato accesible, un tipo de conocimiento, de comunicación, que sólo se anuncia frágilmente en los resquicios de esa palabra insustancial; y que se anuncia -ante todo- como una tarea" (Catanzaro, 2011: 207). Por esta razón, afirma Catanzaro, para Benjamin es crucial establecer una distinción entre la lengua divina (paradisiaca) y la lengua profana (Caída). Sólo así es posible recordar al mundo profano y su lengua su condición profundamente histórica, imperfecta, evocadora de aquello que nunca puede ser restituido plenamente. En el mismo sentido, señala Catanzaro, Benjamin intenta caracterizar la lengua paradisiaca no como una imagen arcaica, sino como una alteridad radical respecto de lo profano. Así, la lengua paradisiaca no sería aquello que se encuentra o bien al principio o bien al final de la historia humana, sino un tiempo-espacio que es radicalmente discontinuo respecto del espacio-tiempo profano⁹.

Como corolario de nuestro análisis del ensayo benjaminiano sobre el lenguaje podemos afirmar dos cuestiones. La primera cuestión que podemos afirmar es que Benjamin caracteriza el lenguaje paradisiaco como un lenguaje nominativo, pero no por

⁹ Cuando en este punto señalamos que la lengua paradisiaca no se encuentra ni al principio ni al final de la historia humana lo hacemos en el sentido de lo que expresa Benjamin en su *Fragmento Teológico-Político*. Allí él dice "el Reino de Dios no es el *télos* de la *dýnamis* histórica, y no puede plantearse como meta. En efecto, desde el punto de vista histórico, el Reino de Dios no es meta, sino que es final" (Benjamin, 2010d: 206). En este sentido, final no debe entenderse como aquello que se sitúa al final de un continuo histórico, o sea como meta, sino como aquello que depone el propio espacio-tiempo de la historia; constituyendo por esa razón una discontinuidad absoluta respecto de esta.

vía de la esencia, sino de lo comunicable de la cosa. La segunda cuestión que podemos afirmar es que, desde la perspectiva benjaminiana, existe una alteridad radical entre el lenguaje paradisíaco y el lenguaje profano. Con estos elementos conceptuales quisiéramos ahora volver a la cuestión de la violencia; más específicamente la cuestión de la violencia profana.

5. Violencia profana

En su trabajo *Aformativo, Huelga* (Hamacher, 2013), Werner Hamacher propone leer la destitución que produce la violencia pura bajo el concepto de lo aformativo. Bajo esta idea Hamacher sostiene lo siguiente:

“El performativo absoluto de la instauración del derecho, incluso él en primer término, no tiene que estar expuesto sólo a su derrumbamiento histórico inmanente, sino que tiene que estar excluido ya previamente en su consumación misma, a la destitución, a la aformancia”. (Hamacher, 2013: 186)

Ahora bien, ¿qué quiere indicar Hamacher con este postulado? Para Hamacher aquello que opera bajo la lógica de lo aformativo es lo que “no puede representarse bajo la forma de la representación, de una regla, de una ley” (Hamacher, 2013: 187). En este sentido, desde la perspectiva de Hamacher, las instauraciones, a diferencia de los actos aformativos, se mueven bajo la lógica de la performatividad, o sea de la representación. Ahora bien, esto no significa para Hamacher que los actos aformativos sean la negación de los actos performativos. En estos términos lo aformativo es simplemente “el acontecimiento mismo sin forma de la formación del cual quedan excluidas todas las formas y todos los actos performativos” (Hamacher, 2013: 187). En correlato, siguiendo esta lectura que realiza Hamacher del texto benjaminiano, podemos señalar que la destitución no significa negación total de la representación, sino un momento en el cual no se reduce el acto a la propia representación. Así se da, para Hamacher, una suerte de paradoja en la cual “la capa aformativa del lenguaje sólo deja, pero nunca instaure” (Hamacher, 2013: 187), a la vez “que todas las instauraciones se deben a este dejar,

mantienen el recuerdo de este dejar y le deben su instauración a este dejar" (Hamacher, 2013: 187). Como conclusión de esta argumentación Hamacher señala lo siguiente:

"El dejar, entonces, no deja simplemente y no se suprime a sí mismo sin resto del círculo de las instauraciones míticas, sino que a través del endeudamiento y de aquello que Benjamin denomina destino se mantiene en la forma de la instauración, de los institutos de derecho y, por lo tanto, en la violencia que no es pura. La mera posibilidad del lenguaje en general no puede mantener lo aformativo sino como a sí en la diversidad de sus incidencias. No puede convertirse en otra cosa distinta a lo que es y siempre se habrá de convertir en aquello que nunca fue: lo que era atemporal queda librado al tiempo de la instauración, de la representación y la perduración en el cual está expuesto a la dialéctica de la instauración y caída del derecho". (Hamacher, 2013: 187-188)

La particularidad de la destitución benjaminiana reside, para Hamacher, en el hecho de que la misma es un acontecimiento político, o sea histórico, profano, que no obstante depone el ciclo histórico de ciertas instituciones jurídicas. A la vez dicha deposición del ciclo de las violencias jurídicas no se constituye a partir de un agente político en los términos de un agente jurídico-político, ya sea este colectivo o individual. Y aún más, dice Hamacher, ni siquiera nos es posible pensar en los términos de agente, puesto que el mismo supondría la existencia de un sujeto de instauraciones. Por el contrario, el momento de la deposición, de la violencia pura, es aquel que "precede a los dos extremos que son vinculados a través de ella" (Hamacher, 2013: 188), dándose entonces "como una forma de interpersonalidad que no tiene su desenlace y sus destinatarios en sujetos ya constituidos, sino que sobre todo los constituye como mediados" (Hamacher, 2013: 188-189). Como bien señala Hamacher, en su texto Benjamin nos brinda una serie de indicaciones respecto de este tipo de violencia pura a partir del lenguaje y la huelga general proletaria. Comencemos por analizar las características de la huelga general proletaria para luego detenernos en el lenguaje, del cual ya hemos planteado algunas cuestiones en el anterior apartado.

Benjamin recupera el texto de 1919 de Georges Sorel, titulado *Reflexiones sobre la violencia*, a efectos de retomar la distinción que el mismo realiza entre huelga general política y huelga general proletaria. Sorel señalaba allí, en un pasaje que Benjamin cita, que la huelga general política "muestra que el Estado no ha de perder nada de su fuerza, y cómo ha de efectuarse la trasmisión entre unos y otros poseedores de privilegios, y cómo el pueblo de los productores llegará a un cambio de amos" (Sorel, 1970: 184). Por

el contrario, según Sorel, la huelga general proletaria es aquella que “suprime todas las consecuencias ideológicas de toda la política social posible” (Sorel, 1970: 137), considerando “las reformas, aun las más populares, como de carácter burgués” (Sorel, 1970: 137). Benjamin entiende que la distinción que presenta Sorel es pertinente para pensar la cuestión de la violencia, en tanto en ella se visualiza con claridad las formas de la violencia imperante. Por un lado tendríamos entonces a la huelga política como una forma de violencia instauradora, la cual en tanto simple “interrupción del trabajo es ya violencia, por cuanto causa solamente una exterior modificación de las condiciones de trabajo” (Benjamin, 2010a: 197). Por otro lado tendríamos la huelga general proletaria, a la cual denomina anarquista, la cual es en tal sentido violencia pura, puesto que “no se da con la intención de reanudar el trabajo nuevamente tras obtener concesiones exteriores junto a concretas modificaciones de las condiciones de trabajo” (Benjamin, 2010a: 197). Por el contrario, dice Benjamin, la violencia ejercida por la huelga general proletaria tiene por objetivo “reanudar un trabajo completamente transformado” (Benjamin, 2010a: 197), lo cual supone para él que este tipo “de huelga no provoca, sino que sólo consume” (Benjamin, 2010a: 197). Observemos entonces, como bien hace Hamacher, que mientras un tipo de huelga, la política, lo que hace es cambiar las relaciones de dominio, o sea de poder, más no su constitución violenta, la otra, para Benjamin, depone dicha violencia constitutiva del derecho y el Estado. Por esta razón, dice Hamacher, la violencia política pura que nos presenta Benjamin bajo la figura de la huelga proletaria es una forma carente de intención. ¿Qué quiere decir esto? Que la misma no es programática, ni posee un fin atado a los límites de una justicia distributiva; o sea, a los ciclos de la violencia estatal. En estos términos Hamacher indica que “para Benjamin la huelga es el acontecimiento social, económico y político en el cual no sucede nada: no se trabaja, no se produce, no se hace, persigue ni proyecta nada” (Hamacher, 2013: 197-198). En resumen, la huelga general proletaria presenta un modo de la sociabilidad que no busca cambiar el reparto del sistema político-económico, sino que en su pura mediatez rompe con las relaciones instrumentales de la lógica de las instauraciones producidas por el aparato jurídico, a partir del momento en el que se

configura a sí mismo como "una sociabilidad que se niega a operar de otro modo que en su mera existencia" (Hamacher, 2013: 198). De este modo la huelga en tanto expresión de la violencia pura nos presenta no una forma política específica, sino la forma misma de lo político:

"La huelga, no como una determinada forma de política, sino como manifestación de lo político en general-manifestación de la fuerza que Benjamin considera la única fuerza política de ese tiempo, es decir, del proletariado-, no como aplicación de un medio político entre otros, sino como acontecimiento de la mediatez de lo político mismo, así entendida la huelga suspendería toda política que se orienta a fines establecidos violentamente y así sería ella misma médium absoluto de lo político: la única política que no sirve. Con la huelga proletaria, con la "destitución" del dominio del derecho positivo se presentaría históricamente-pero históricamente de modo tal que se inaugure otra historia-la estructura de la participación del lenguaje, la sociabilidad misma". (Hamacher, 2013: 200)¹⁰

Notemos en este punto la importancia de las ideas sobre la teoría del lenguaje benjaminiana que hemos expuesto en el anterior apartado. La huelga proletaria es manifestación del acontecimiento de lo político en forma pura, a la vez que del medio puro del lenguaje. La deposición de las formas jurídicas del derecho y el estado que produce la huelga general proletaria es ante todo una deposición lingüística. Ella depone, o aforma en los términos de Hamacher, el lenguaje instrumental del mito, de la violencia instauradora del derecho. En su no remisión lingüística a ningún objeto o sujeto específico, la huelga pura aniquila la identidad, fetichizada por cierto, entre sujeto y objeto que postula el lenguaje instrumental del derecho. Y en dicha aniquilación de la identidad, a la vez, libera a los hombres de su servidumbre.

Hamacher señala que en el trasfondo de la formulación benjaminiana se encuentra una discusión del imperativo categórico kantiano. ¿Por qué? En su

¹⁰ No obstante lo expuesto Hamacher es cuidadoso en dos cuestiones respecto de lo dicho. La primera cuestión que señala Hamacher es que no debe asociarse la formulación benjaminiana de lo político como "nada" a la idea de nihilismo de la revolución conservadora alemana (*Revolution des Nihilismus*). Más bien, dice Hamacher, el concepto de "nada" benjaminiano se emparenta con los conceptos de "abdicación" e "instancia de aniquilación" desarrolladas por Hermann Cohen en su trabajo *Lógica del conocimiento puro*. En estos términos esa "nada" posee un carácter crítico que nos permite comprender el instante en el cual se manifiesta aquello que no puede ser reducido a lo existente. Entendiendo por crítica aquello que Benjamin desarrolla en su trabajo *El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán*. Por otro lado, Hamacher también señala que la "nada" que presenta la huelga proletaria no es en modo alguno el estado de excepción desarrollado por Carl Schmitt. Desde su perspectiva "para Benjamin la huelga no es un estado de excepción, ni la excepción de una regla necesitada de protección del monopolio de violencia estatal, sino la excepción de cada sistema que aún puede operar con los conceptos políticos de oposición de norma de derecho y de estado de excepción" (Hamacher, 2013: 199).

Fundamentación de la metafísica de las costumbres (Kant, 2003) Kant señala que el imperativo categórico puede sintetizarse del siguiente modo, válido para todo imperativo categórico: “obra según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal” (Kant, 2003: 57). Desde la perspectiva de Benjamin, dice Hamacher, el imperativo categórico kantiano exige “muy poco porque adhiere aun a un fin más allá de los medios” (Hamacher, 2013: 201), y porque por otro lado “no exige además no dejarse servir o servirse nunca de sí mismo o de otro como de un medio en vista a fines” (Hamacher, 2013: 201). En estos términos, el imperativo categórico se articula como una ley que subsume la moralidad, o sea la propia forma comunitaria, a su campo trascendental. El problema de esta acción es para Benjamin el hecho de que el orden de la moralidad termina por constituirse como un medio de cumplimiento del absoluto, un preformativo absoluto en palabras de Hamacher. De esta manera, dice Hamacher en su lectura del texto benjaminiano, esa ley supuestamente incondicionada se encuentra sometida a una condición, “a saber, a la de tener que articularse y, por lo tanto, tener que estar sujeta a un lenguaje que no puede estar instaurado en la ley misma” (Hamacher, 2013: 201). Esta condición de no instaurabilidad es, dice Hamacher, “la condición para que la universalidad de un lenguaje pueda ser exigido como ley” (Hamacher, 2013: 201). Lo que hace Benjamin, desde la perspectiva de Hamacher, es valerse de esta paradoja del imperativo categórico kantiano a efectos de radicalizarlo. ¿En qué sentido? La huelga proletaria, como forma de la violencia pura, y en correlato, como forma del lenguaje como puro medio, mostraría que “el aformativo es la condición para que haya un performativo trascendental” (Hamacher, 2013: 201). De este modo, para Hamacher, la versión radicalizada del imperativo categórico benjaminiano, a diferencia del imperativo categórico kantiano, no nos presenta una ley universal, sino que en su formulación deja que aparezca el aformativo, lo no instaurado, de la mediatez del lenguaje. Por esta razón Hamacher señala que el imperativo categórico benjaminiano es “destitución de todo aquello que pudiera cubrir la mediatez del lenguaje a través de instauraciones normativas o regulativas” (Hamacher, 2013: 202). En sus notas sobre la categoría de justicia (Benjamin, 2011) Benjamin afirma que ningún

orden sustentando en la posesión conduce a la justicia. Fennes, en su trabajo *The Messianic Reduction* (Benjamin, 2011), señala que en esta cuestión de la posesión reside la principal diferencia entre el imperativo categórico de Kant y el de Benjamin. El imperativo categórico kantiano se articula todavía, para Benjamin, bajo la lógica de la propiedad, lo cual deriva en las formas mitológicas del derecho. No obstante en la ambivalencia que permite que lo aformativo se manifieste el mismo imperativo categórico kantiano sienta las bases para una crítica de la violencia producida por las formas mitológicas imperantes.

En los términos de lo expuesto es posible visualizar, siguiendo las indicaciones de Hamacher, que la ley moral se encuentra siempre abierta a aquello que no está instaurado en la comunidad. La huelga general proletaria es entonces simplemente una de las formas aformativas en las que el lenguaje puro, que abriga la forma pura de lo político, puede manifestarse; interrumpiendo, deponiendo las formas del lenguaje instrumental que hacen de la violencia una legitimización de su poder.

Conclusiones

En este trabajo hemos analizado la relación entre violencia, derecho y justicia en la obra temprana de Walter Benjamin. Para alcanzar este objetivo nos valimos de los ensayos de Benjamin *Hacia una crítica de la violencia* y *Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre*.

Mediante el análisis del ensayo sobre la violencia establecimos en primer lugar la distinción entre dos tipos de modos de la violencia, a saber, la violencia fundadora y la violencia conservadora. La violencia fundadora, como observamos en el análisis que realizamos en el trabajo, obedece a un modo de realización de la violencia que se sitúa en la tradición del derecho natural. Por el contrario la violencia conservadora se sitúa para Benjamin en la tradición del derecho positivo.

En el sentido de lo dicho es que Benjamin señala dos modos de ejercicio de la crítica opuestos en estas dos tradiciones. La tradición del derecho natural toma la violencia como un dato natural de la condición humana. Y en correlato la crítica de la violencia del derecho natural se articula en torno una crítica de los fines que los medios

persiguen; los cuales pueden ser justos o injustos. Razón por la cual este modo de la crítica no puede para Benjamin establecer una crítica del principio de la violencia, y termina, como consecuencia de dicha imposibilidad, generando una naturalización de la violencia.

La tradición del derecho positivo realiza una crítica de la violencia rechazando la violencia como dato natural de la condición humana. Esto genera para Benjamin una historización de la violencia mediante la cual se critican los medios históricos, en términos de legitimidad de la cual emerge un tipo de violencia específica. Esto produce desde la perspectiva benjaminiana la imposibilidad de articular una crítica de la violencia por fuera de la legitimidad histórica de la violencia estatal.

Siguiendo lo enunciado es que Benjamin señala, como observamos en nuestro trabajo, que tanto la tradición del derecho natural como la del derecho positivo se ven imposibilitados de realizar una crítica de la violencia por fuera de la relación medio-fin. Así, la justicia queda subsumida a una circularidad o bien de los fines justos o bien de los medio legítimos, en la cual se persiguen dos tipos de fines distintos. O bien, fines naturales, o bien fines jurídicos.

A efectos de desarticular esta circularidad que conlleva un círculo vicioso en el cual el derecho toma posición y luego cae ineludiblemente como efecto del intento de conservación violenta del propio derecho, Benjamin propone otro modo de la crítica de la violencia. Como señalamos en el trabajo, dicho modo supone una crítica de la mediatez, que permita vislumbrar a la vez un modo de la violencia no signado por la relación medio-fin.

En el sentido de lo dicho es que analizamos en el trabajo la alternativa benjaminiana de una violencia pura como una vía alternativa, tanto en términos prácticos como en términos críticos, respecto de los modos de la violencia y de su crítica de parte del derecho natural y del derecho positivo. Observamos también que la violencia pura tiene para Benjamin dos características generales. En primer lugar, es una violencia que es puro medio, o sea, que es un fin en sí mismo. En segundo lugar, es un modo de la violencia que depone el derecho y las formas de la violencia que lo

constituyen. Este tipo de violencia es cifrado por Benjamin en la huelga general proletaria; la cual él distingue de la huelga general política. Esta última produce para Benjamin un cambio en las relaciones de poder, más no en la constitución violenta de los derechos que sustentan dichas relaciones. Por el contrario la huelga general proletaria produce una transformación de la sociabilidad misma, de modo tal que se constituye, para Benjamin, como un fin en sí mismo que depone el derecho positivo.

Por otro lado señalamos que para Benjamin esta distinción entre un modo de la violencia que opera bajo la lógica de la instauración-conservación y la violencia pura tiene su arquetipo en la distinción entre violencia mítica y violencia divina. La violencia mítica nos presenta desde la perspectiva benjaminiana una instauración de poder. Los hombres en su lucha contra el destino impuesto por los dioses no destruyen el sistema de derechos impuesto por estos, sino que alcanzan un nuevo derecho. Por el contrario la violencia divina, la cual Benjamin cifra en el leyenda bíblica de Coré, implica no una instauración de derecho, sino una destrucción total del derecho vigente.

A efectos de problematizar la lectura de Benjamin introdujimos también la lectura que realiza Jacques Derrida del ensayo sobre la violencia en su trabajo *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*. La lectura de Derrida nos permitió ganar claridad respecto del hecho de que el ensayo de Benjamin sobre la violencia nos presentaría la abreviación de dos tradiciones respecto de la tríada violencia-derecho-justicia. Por un lado la tradición de Atenas (Grecia). Y por otro lado la tradición de Jerusalén (mundo hebreo). Esto nos permitió comprender de modo más acabado el hecho de que la violencia mítica proviene de la tradición griega y la violencia divina, de la tradición hebrea. Por otro lado, la lectura de Derrida nos permitió ganar claridad también respecto del hecho de que en el fondo del ensayo sobre la violencia Benjamin nos presenta una distinción entre derecho y justicia. La violencia mítica cristalizaría entonces el derecho, mientras que violencia divina cristalizaría la justicia.

Teniendo en cuenta la caracterización derrideana también analizamos sus críticas a la propuesta benjaminiana. Como observamos el problema central que encuentra Derrida en la propuesta de Benjamin, según él mesiánica, es el excesivo crédito que él mismo otorga a la posibilidad de que la violencia divina se efectuó en la historia. En dicho sentido también señalamos que Derrida contrapone a la propuesta de

Benjamin la deconstrucción como un modo de desarticular las formas míticas del derecho, pero mantener la justicia como una instancia por venir, y nunca realizada plenamente; razón por lo cual, para Derrida, la deconstrucción pareciera ser la justicia, o al menos su única posibilidad en los términos de realización histórica.

También señalamos que la lectura que realiza Derrida del texto benjaminiano obtura en cierto modo la propuesta de Benjamin por el exceso de relevancia que otorga al binomio sangre-no sangre en relación a la violencia mítica y la violencia divina. Siguiendo la lectura que realiza James Martel en su libro *Divine Violence. Walter Benjamin and the Eschatology of Sovereignty* indagamos otra posible lectura de la relación entre violencia mítica y violencia divina, no atravesada por la centralidad del binomio sangre-no sangre. De dicha lectura sacamos tres conclusiones centrales para nuestro trabajo. En primer lugar, sacamos como conclusión el hecho de que la violencia divina es un modo de la violencia pura, más no la violencia pura en sí. En segundo lugar, vislumbramos que la violencia divina no es idéntica a la violencia de la huelga general proletaria. En tercer lugar, observamos que la función de la violencia divina es la remoción de los falsos ídolos; o sea, de la institución de leyes humanas que postulan que las mismas existen en nombre de lo divino.

A partir de estas tres conclusiones observamos la necesidad de analizar el ensayo de Benjamin *Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre* a efectos de vislumbrar el carácter lingüístico de la deposición producida por los modos de la violencia pura. Esto nos permitió observar que para Benjamin el lenguaje secular posee una base metafísica cuyo arquetipo es el lenguaje nominativo del Génesis bíblico. No obstante también señalamos, a partir de un análisis detallado del texto, dos aspectos cruciales respecto de la concepción benjaminiana del lenguaje pos-paradisíaco. El primer aspecto del lenguaje pos-paradisíaco es su alteridad radical respecto del lenguaje paradisíaco puesto que no conocemos el nombre de las cosas; y en correlato el lenguaje se configura a partir de tres elementos: a) lenguaje como instrumento; b) juicio; c) abstracción como modo del conocimiento. El segundo aspecto es la imposibilidad de volver a establecer un lenguaje paradisíaco en términos benjaminianos.

Teniendo en cuenta lo dicho presentamos el concepto de "aformativo" postulado por Werner Hamacher en su trabajo *Aformativo huelga* como un modo de leer el ensayo benjaminiano sobre la violencia a la luz del ensayo sobre el lenguaje. Lo aformativo, como observamos en nuestro trabajo, es para Hamacher aquello que no puede representarse bajo la forma de la representación, la regla o la ley. En dicho sentido lo aformativo se distingue de lo performativo, o sea, de los actos que operan bajo la lógica de la instauración y la representación. No obstante la distinción entre lo aformativo y lo performativo, el texto de Hamacher nos permitió vislumbrar que los actos aformativos no son la negación de los actos performativos; o sea, de la instauración o representación. Sino simplemente un instante en el cual el acto no queda reducido a dichas instauraciones y representaciones. Pero aún más importante, toda instauración se debe a ese acto aformativo, a ese instante sin forma.

La deposición de la violencia pura benjaminiana leída en clave de Hamacher nos permitió reafirmar el carácter no reductible a fines de la misma. Esto supone, como señalamos, que toda forma específica de violencia pura es susceptible de convertirse en una instauración. De estos argumentos pudimos establecer tres conclusiones sumamente relevantes. En primer lugar, la violencia pura no es una forma política específica, es la propia forma de lo político. En segundo lugar, lo político no se sustenta en una ley moral universal, ni en sujetos jurídicos que preceden a dicha politicidad pura. En tercer lugar, lo político puro es un momento o instante fugaz en el cual sólo hay irrupción. Esta conceptualización nos deja como pregunta lógicamente la posibilidad de que ese momento político puro sea sostenido más allá del acto de irrupción o no. En nuestra lectura del ensayo sobre la violencia, signado por los presupuestos sobre el lenguaje, entendemos que no es posible que dicho momento político puro sea sostenido más allá de la irrupción. Esto quiere decir que toda irrupción de una forma específica de lo político puro, sólo puede mantener esa pureza en un instante, más luego adquiere necesariamente la forma de una instauración. Esto explicaría también por qué Benjamin en el ensayo sobre la reproductibilidad técnica (Benjamin, 2008) habla, entre otras razones, de politización y no de política. Si la política siempre supone la politización ninguna forma específica de la política pura, como por ejemplo la huelga general proletaria, puede adquirir dicha forma pura más allá del instante en el cual es pura

aformancia de las instauraciones vigentes. De lo contrario ya no habría politización, sino la escenificación de una cerrazón de la indeterminación de la política, y por ende de una estetización de la política donde un sujeto político pretende arrogarse, idolátricamente, la forma pura de violencia y la justicia, de carácter divino. Esto supondría el fin de la política y de la historia, en el sentido benjaminiano.

Bibliografía

Abbott, Mathew. 2008. "The Creature Before the Law: Notes on Walter Benjamin's Critique of Violence", en *Colloquy: Text Theory Critique*, No. 16. pp. 80-96.

Agamben, Giorgio. 2007. *Estado de excepción*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires.

Benjamin, Walter. 2007. "El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán", en *Obras. Libro I / vol. 1*, Abada, Madrid.

Benjamin, Walter. 2010d. "Fragmento Teológico-Político", en *Obras. Libro II / vol. 1*, Abada, Madrid.

Benjamin, Walter. 2011. "From a Notebook Walter Benjamin Lent to Me [Gershom Scholem]: 'Notes Toward a Work on the Category of Justice'", en Fenves, Peter, *The messianic reduction. Walter Benjamin and the shape of time*, Standford University Press, California. pp. 257-258.

Benjamin, Walter. 2010a. "Hacia la crítica de la violencia", en *Obras. Libro II / vol. 1*. Abada, Madrid.

Benjamin, Walter. 2008. "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica, en *Obras. Libro I / vol. 2*, Abada, Madrid.

Benjamin, Walter. 2010b. "Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre", en *Obras. Libro II/vol. 1*, Abada, Madrid.

Benjamin, Walter. 2010c. "Sobre el programa de la filosofía venidera", en *Obras. Libro II/vol. 1*, Abada, Madrid.

Butler, Judith. 2009. "Critique, Coercion and Sacred Life in Benjamin's Critique of Violence.", en Hent de Vries, Lawrence (ed.), *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*, Fordham University Press, New York. pp.201-219.

Catanzaro, Gisela. 2011. *La nación entre naturaleza e historia. Sobre los modos de la crítica*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

Collingwood-Selby, Elizabeth (s/d.). *Walter Benjamin: la lengua del exilio*, Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, Santiago de Chile. Edición digital disponible en: www.philosophia.cl

Derrida, Jacques. 1997. *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, Tecnos, Madrid.

- Derrida, Jacques. 2010a.** *Seminario la bestia y el soberano. Volumen I: 2001-2002*, Manantial, Buenos Aires.
- Derrida, Jacques. 2010b.** *Seminario la bestia y el soberano. Volumen II: 2002-2003*, Manantial, Buenos Aires.
- Fenves, Peter. 1998.** "Out of the Order of Number: Benjamin and Irigaray towards a Politics of Pure Means", en: *Diacritics*, Vol. 28, No. 1, (Spring). pp. 43-58.
- Fenves, Peter. 2011.** *The messianic reduction. Walter Benjamin and the shape of time*, Stanford University Press, California.
- Galende, Federico. 2009.** *Walter Benjamin y la destrucción*, Metales Pesados, Santiago de Chile.
- Hamacher, Werner. 2013.** "Aformativo, Huelga", en, *Lingua Amissa*, Miño y Dávila, Buenos Aires. pp. 179-208.
- Homero. 2000.** *Ilíada*, Gredos, Madrid.
- Kant, Immanuel. 2003.** *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ediciones Encuentro, Madrid.
- Martel, James. 2012.** *Divine violence. Walter Benjamin and the Eschatology of Sovereignty*, Routledge, New York.
- McCormick, John. 2001.** "Derrida on Law: or, Posestructuralism Gets Serious", en *Political Theory*, Vol. 29, No. 3 (June). pp. 395-423.
- Montaigne De, Michel. 2011.** "De la experiencia", en *Ensayos*, Losada, Buenos Aires.
- Biblia. (ed.1994).** *Números*, 16, 31-37. *El libro de los pueblos. La biblia*, San Pablo, Madrid.
- Pascal, Blaise. 2012.** "Pensamientos", en, *Pascal*, Gredos, Madrid.
- Petar Bojanić. 2010.** "La violencia divina en Benjamin y el caso de Korah. La rebelión contra Moisés como primera escena del mesianismo", en, *Acta poética*. Nro. 16 (Enero-Junio). pp. 135-161.
- Platón. 2004.** *República*, Eudeba, Buenos Aires.
- Rosenzweig, Franz. 2006.** *La estrella de la redención*, Ediciones Sígueme, Salamanca.
- Sorel, Georges. 1970.** *Reflexiones sobre la violencia*, La Pléyade, Buenos Aires.

Tramitación del artículo:

Sometido: 22/05/2014

Aceptado: 14/02/2015