

Espectros de Benjamin.  
Duelo, trabajo y violencia en  
Jacques Derrida

**Idelber Avelar**  
Universidad de Tulane

*El primer espectro de Walter Benjamin se proyecta hacia el pasado y rescata lo que en Marx había sido soterrado, o vuelto indecible, por todos los discursos que se quisieron marxistas. El segundo espectro de Walter Benjamin resuena hacia el futuro, donde aparece como nombre (catacrético, de adecuación nunca realizada) de una aporía gigantesca, cuya comprensión por el discurso que lo analiza sólo se puede vislumbrar como tarea-renuncia, como Aufgabe. W.B. nombra —más bien, pone en escena, hace visible— ese abismo del pensamiento para J.D. “Fuerza de ley”, de J.D., dramatiza la aporía que merodea también el texto benjaminiano. La dramatiza de manera muy particular.*

*Se reservarán aquí las cursivas para irrupciones que se desprendan de estas dos premisas: relampagueos, imágenes dialécticas, en el sentido que le legó W.B. a estas palabras.*

Antes de *Espectros de Marx*, donde su presencia es espectral, Benjamin había ocupado la atención de Derrida en por lo menos dos textos importantes: “Des tours de Babel” (1980), dedicado al tema de la traducción, y *Fuerza de ley* (1990), cuya segunda parte propone una lectura del ensayo de Benjamin “Hacia una crítica de la violencia” (1921). Nos enfocamos aquí en *Fuerza de ley*, especialmente en la Segunda Parte, “Prénom de Walter Benjamin”, por su importancia como instancia de aproximación entre Heidegger y Benjamin. La tarea no es simple, ya que a la proverbial dificultad de parafrasear los

ensayos más enigmáticos de Benjamin (entre los cuales, sin duda, hay que contar “Para una crítica de la violencia”) está la dificultad de parafrasear la paráfrasis de Derrida, separarla del ensayo benjaminiano, interrogarla como ejercicio de lectura. Procederemos en tres movimientos que se implicarán mutuamente, a menudo en la misma frase: visitar el ensayo de Benjamin, recuperar algunos momentos de la lectura de Derrida y evaluar el lugar de esa lectura.

“Para una crítica de la violencia” hace proliferar vertiginosamente las dicotomías. Se multiplican, componiendo un texto que avanza casi que por cisi-paridad. El texto se abre prometiendo un examen de la relación de la violencia con los campos de la ley y de la justicia. Obviamente éstos, para Benjamin, no se confunden: antes de llegar al tema de la justicia, el ensayo pasa a examinar la relación de la violencia exclusivamente con el campo de la ley, dentro del cual, propone Benjamin, la relación más “elemental” sería aquella entre fines y medios. Considerando que no se suele buscar, como fin, una sociedad más violenta, el problema clave sería la violencia en los medios. Primera dicotomía, entonces: si la violencia es un medio, se impone la pregunta sobre si, en cada caso, la violencia sería un medio para fines justos o injustos. Pero reducir la

pregunta a esto no la responde, argumenta Benjamin, ya que allí la reflexión sobre la violencia se reduciría a un “criterio para los casos de sus usos”.<sup>1</sup> Toda la reflexión, en otras palabras, se agotaría en el juicio sobre los fines. Un criterio más exacto es necesario, dice Benjamin, para discriminar entre los medios mismos.

La ausencia de un criterio para pensar los medios mismos sería uno de los pecados de una corriente de la filosofía legal: el derecho natural, para el cual la violencia es producto de la naturaleza, sólo condenable si usada para fines injustos. El callejón sin salida opuesto y simétrico acosaría la corriente antagonica, el derecho positivo, que sólo puede pensar la legalidad de los medios, no la justicia de los fines. Si el derecho natural intenta, por la justicia de los medios, “justificar los fines, el derecho positivo intenta ‘garantizar’ la justicia de los fines por la justificación de los medios”. Una corriente parte de la premisa de la naturalidad de la violencia, y a partir de esa premisa reduce la justicia de los medios a la justicia de los fines. Reduce lo justo a lo ajustado. La otra corriente se dedica puramente a juzgar la justicia de los medios, y evaluarlos dentro de fines constituidos de antemano. Reduce lo justo a lo legal. “Si el derecho positivo

es ciego al absolutismo de los fines, el derecho natural lo es a la contingencia de los medios”.

La tarea de la crítica es encontrar, entonces, un “punto de vista exterior a la filosofía legal positiva pero también al derecho natural”. Para esto es imperativo rechazar el “dogma” de que los fines legales no se pueden mantener si la búsqueda de fines naturales se da con recurso a la violencia. Benjamin desmonta el “dogma” recordando los usos legales de la violencia, incluyéndose los momentos en que el estado renuncia, parcialmente, a su monopolio sobre el uso legal de la violencia. Uno de estos casos es el derecho a la huelga.

¿Qué es una huelga? ¿Se puede contar el rechazo al trabajo como un acto de violencia? Sin duda, propone Benjamin, desde que se la lea desde el punto de vista de aquellos que recurren a ella. Hay una relación antitética entre la lectura del estado, que permite la huelga pero mantiene el poder de declararla ilegal, y la lectura de los que recurren a la huelga, que no pueden sino verla como “el derecho del uso de la violencia/fuerza [*Gewalt*] para llegar a ciertos fines” (282). En la rigurosa paráfrasis que hace Derrida de toda la armazón del texto benjaminiano, falta esta explicitación de lo que, en Benja-

min, es la huelga como algo que es violencia y no violencia a la vez. Hay entonces una imposibilidad de una lengua que nombre la violencia ya en el acto de huelga. La huelga será siempre leída de las dos maneras simultáneamente, antes de la distinción entre la violencia implícita o potencial del acto de huelga y la violencia explícita de la huelga general revolucionaria (dicotomía que, ve bien Derrida, no es pura, fácilmente separable, etc.). Primera reducción de la paráfrasis de Derrida, entonces: desaparece la fractura interna que es propia al concepto de violencia que maneja Benjamin, fractura emblemática en el momento en que el derecho de huelga se hace praxis. Derrida sí explicita varias fisuras en el texto benjaminiano, con conclusiones ineludibles; pero ésta nos parece la fisura fundante de la red múltiple que arma Benjamin.

Este paso es el que define la naturaleza del acto (violento o no) ya de manera irreduciblemente escindida, según la posición social del sujeto. Leída desde el obrero, la huelga es ya, desde siempre, violencia. La omisión de este momento de escisión constitutiva en el texto de Benjamin no es, en *Fuerza de ley*, una omisión entre otras. De alguna manera permite —¿por qué no adelantar ya la hipótesis?— la aproximación con Heidegger y la caracterización de “Para

una crítica de la violencia” como texto “demasiado heideggeriano” (146). Ya veremos qué podrá significar “heideggeriano” en estos contextos (del ensayo de Benjamin, 1921, 18 años antes del comienzo de la Segunda Guerra y del texto de Derrida, 1989, dos años después del comienzo de la Intifada). En todo caso, al parafrasear este pasaje, Derrida insiste en que no se puede separar claramente entre huelga y huelga general revolucionaria, como si esto fuera un dato que el texto benjaminiano omitiera. Insiste en ese punto, precisamente, a la vez que omite el antagonismo que hace inevitable la inseparabilidad de las dos en Benjamin: el carácter de la opción por la huelga como, desde siempre, violencia y no violencia, irreductiblemente las dos cosas a la vez, según el lugar social de lectura del acontecimiento. A esto, Benjamin lo llama contradicción objetiva en la situación legal, por oposición a una mera contradicción lógica en el derecho. Se trata, en otras palabras, de un diferendo: una diferencia ya no nombrable en ningún idioma, puesto que fundante respecto a los idiomas mismos, anterior a ellos. A partir de ahí, en el texto benjaminiano, ya no se puede determinar positivamente qué sería la violencia; no habría lengua universalmente comprensible para hablar de ella. Si hay un momento

de “caída” en el ensayo de Benjamin sobre la violencia que nos permitiera leerlo en conjunción con la temática poslapsaria de textos como “Sobre el lenguaje en general y el lenguaje del hombre” (1916), se trataría, nos parece, de esta escisión originaria del concepto mismo de violencia, quizás comparable al abismo que designara Benjamin, en el ensayo juvenil, como la caída de la plenitud del nombre a la hablaturía del signo burgués. En todo caso, el dato violencia en Benjamin no es, entonces, ni natural ni universal: su efecto de ubicuidad adviene de su carácter reactivo a cualquier metalenguaje que lo pudiera formular, de su caída, digamos, en Babel. Como no hay un lenguaje universal que nombre la violencia consensualmente, ella se deja ver siempre en otra parte y en todas partes.

Hay que hacerle justicia a Derrida, sin embargo: la segunda parte de *Fuerza de ley* es una de las reflexiones más poderosas ya realizadas sobre el Benjamin temprano. Ilumina zonas del pensamiento benjaminiano que permanecían, como tantas otras zonas en Benjamin, todavía no exploradas. Y lo hace con admirable fidelidad al texto benjaminiano, hasta cierto punto. Aquí vamos en busca de ese punto. Es cierto que la comprensión de la escisión constitutiva de la violencia muchas veces aparece, en Benjamin, como

caída, desde un lenguaje en que, algún día, se pudo nombrar el ser, a la habladría del presente. Es cierto que a partir de allí se puedan mapear las coincidencias de algunas temáticas entre el texto benjaminiano y el texto heideggeriano. Pero también suele ser cierto que en estas situaciones lo temático es lo que menos importa.

El próximo corte en “Para una crítica de la violencia” es la separación entre la violencia mantenedora de la ley y la violencia instaladora de la ley (*die rechtserhaltende Gewalt* y *die rechtsetzende Gewalt*), con la salvedad siempre presente que *Gewalt* puede también significar, además de violencia, “poder legítimo, autoridad, fuerza pública” (*Force* 19), como en *Staatstgewalt*. Contra este acto que el estado no caracteriza como inicialmente violento, la huelga, pero que para el obrero es desde siempre un acto de violencia, el estado puede instalar la violencia legalizada como instrumento mantenedor de la ley. El carácter enigmático del texto de Benjamin deriva, parcialmente, del hecho que sus densas frases mezclan esos dos momentos distintos del pensamiento. Está, por un lado, la escisión entre violencia revolucionaria, instaladora de otra ley, y la violencia mantenedora de la ley, que opera dentro de la legalidad existente. Está, por otro lado,

el corte que tiene lugar en las condiciones de posibilidad de la violencia misma, es decir, su caracterización a la vez y necesariamente como violencia, cuando leída desde el obrero, y no violencia, cuando leída desde el estado. Su nacimiento como algo escindido entre el ser y el no ser. En otras palabras, está por un lado la dicotomía entre la violencia-origen-de-la-ley y la violencia-modo-de-reproducción-cotidiano-de-la-ley. Pero esta dicotomía (impura e inestable) es hecha posible por el carácter inherentemente escindido, antagónicamente doble de la violencia misma, en el momento de su emergencia. Derrida, en su análisis, escoge poner énfasis en la dicotomía derivada (la que separa dos formas de violencia) y termina obviando la dicotomía fundante (la que separa, no distintas formas de violencia, sino la que escinde la violencia misma en cuanto forma, en el momento mismo de su constitución).

Aunque impura e inestable, aunque sujeta a contaminaciones mutuas, la separación entre la violencia instaladora de ley y la violencia mantenedora de ella es ineludible en el pensamiento de Benjamin. Como nota Derrida, esta dicotomía no se confunde con la diferencia entre violencia de la huelga (para el obrero) y la violencia (episódica,

ocasional, pero siempre posible) del Estado contra la huelga, para defender la legalidad existente. Si es cierto que el Estado, cuando interviene, lo hace para mantener una ley, no es cierto que la violencia de la huelga tenga necesariamente la meta de instalar otra ley. No, por lo menos, hasta que se convierta en huelga general revolucionaria. Puesto que la huelga, en sí misma, no es vista por el patrón como un acto de violencia, ¿por qué recurriría el Estado a la violencia explícita contra ella? Por el miedo, dice Benjamin, de que la huelga se convierta en huelga general revolucionaria, instaladora de otra legalidad. La violencia mantenedora de la ley no puede operar, entonces, sino como anticipación de una violencia virtual, posible, futura, que vendría a derrotarla e instalar otra legalidad. No hay ninguna razón esencial para apostar a que la violencia de la huelga se convertirá en instaladora de otra ley; pero la manutención de la ley no puede arriesgarse. Echa mano, de antemano, de la violencia.

80

¿Pero sería la violencia revolucionaria equivalente a la violencia instaladora de la ley? ¿Sería la *rechtsetzende Gewalt* siempre revolucionaria? De ninguna manera, dice Benjamin, y esto es demostrable con el examen de una violencia que, para Benjamin, no es un ejemplo entre otros: la

violencia militar. Por un lado el militarismo es la subordinación de los ciudadanos a la ley; entra siempre que sea necesario para mantener una legalidad existente. Por otro lado, el militarismo es el uso “compulsorio, universal de la violencia como medio para fines del estado”(186), fines que incluyen inevitablemente la construcción de nuevas legalidades. Por esto habría algo “inherentemente” constructor de ley, establecedor del derecho, en la violencia militar. El ejemplo privilegiado de la inseparabilidad entre las violencias mantenedora e instaladora de la ley es la violencia militar. He aquí un atisbo luminoso del ensayo de Walter Benjamin, a la vez intempestivo y anticipatorio.

Cuando, en sistemas legales primitivos, se establece la pena de muerte para crímenes contra la propiedad, no se trata allí de un mero preservar la ley. Se trata de imponer otra ley. El ejemplo privilegiado del momento instalador de ley de la violencia militar, es la promulgación de la pena de muerte por crímenes contra la propiedad. Para Benjamin, el momento mismo de borramiento del límite entre la violencia de la manutención y la de la instalación de la ley, es la entrada de la pena de muerte para castigar el ataque a la propiedad. Así como la (posible, prometida) huelga general revolucionaria es instaladora de ley,

también lo es, para Benjamin, la violencia militar, alegorizada en la violencia que mata (legalmente, o en el proceso de convertirse en legalidad) para castigar crímenes contra la propiedad. La instalación de la pena de muerte para crímenes contra la propiedad sería aquí la alegoría misma de la instalación de la ley. ¿Significa esto que una vez instalada esta punición en el aparato estatal, toda violencia legal ocurrirá con fines de preservar la ley? ¿y que toda instalación de una nueva legalidad vendrá de fuerzas revolucionarias, de posibles huelgas generales? De ninguna manera, contesta Benjamin. El estado ha desarrollado un aparato donde se suspende la diferencia entre las violencias instaladora y mantenedora de la ley. Dentro de la misma legalidad hay un aparato que no sólo mantiene, sino que crea la legalidad: la policía. Si a la violencia instaladora de nueva ley “se le requiere que pruebe su valor en la victoria” y a la violencia mantenedora de ley “se le sujeta a la restricción de que no puede establecer nuevos fines”, la violencia policial está, para Benjamin, “emancipada de ambas condiciones”. Ni tiene que probar su valor en tanto fuerza victoriosa, ni tampoco tiene que resignarse a operar dentro de la legalidad existente. En “incontables casos” su violencia opera donde “no hay tal situación legal clara”. Tales casos son tan

incontables que definen la esencia misma de la violencia policial, si es que ésta poseyera una esencia –Benjamin la define como “sin forma [*gestaltlos*], en ninguna parte tangible, ubicua, espectral [*gespenstliche*]” (189), es decir, de manera notablemente semejante al espectro teorizado por Derrida en *Espectros de Marx*.

Si la policía usa la violencia para fines legales, ella lo hace con la autoridad simultánea de decidir, dentro de anchos límites, la naturaleza de estos fines mismos. En todo caso, para Benjamin, la policía sería la violencia legalizada que, sin embargo, no está contenida dentro de ninguna legalidad. Es la violencia de la ley, es la voz misma de la ley, pero que no se deja circunscribir por ella. Tiene por función mantener la ley, pero lo hace, “en incontables casos”, fuera de la ley existente, instalando otra ley. Desde ya, para Benjamin, no se puede diferenciar, nítidamente, entre los dos tipos de violencia: el aparato encargado de hacerlo no puede sino violar constantemente esos límites, no puede sino operar fuera de la ley. *La manutención de la ley es su afuera*. He aquí lo que podríamos llamar no sólo el momento crítico del texto de Benjamin, sino su momento deconstructivo, el momento en que su texto vislumbra el trabajo de la *différance*. La distinción entre la manutención de la ley

y la instalación de otra ley, está sujeta a la deconstrucción porque la manutención de la ley jamás opera de forma llanamente interior a la legalidad. La manutención de la ley, por definición, recurre a un afuera de la ley. La manutención de la ley es, por definición, ilegal. No sólo injusta, sino ilegal.

Para Benjamin, la decadencia de una institución ocurriría cuando ella se olvida de la violencia que le dio origen. Este sería el caso, hoy en día, del parlamento. El parlamento, según Benjamin, no ha permanecido consciente de las fuerzas revolucionarias a las cuales debe su existencia. Parafraseando este pasaje, Derrida habla del texto de Benjamin como partícipe de una “gran ola [*vague*] antiparlamentaria y anti-*Aufklärung*”. “Hacia una crítica de la violencia” se alinea más bien, nos parece, con algo que nunca pudo ser ola, y que se mantuvo como tradición subterránea, la tradición de la crítica del olvido. La declaración acerca del carácter amnésico del parlamento, no se puede subsumir bajo una supuesta posición “antiparlamentaria” de Benjamin, quien concede que el florecimiento de un parlamento puede ser “deseable y gratificante”. No se trata de un ataque al parlamento sino, para simplificar al máximo, de un recordatorio: es una ingenuidad creer que el parlamento es la antítesis de la violencia. No se puede

nunca asociarlo al lugar de la no violencia, ya que él es, por definición, el espacio de olvido de la violencia. En otras palabras, para un Benjamin que ya conocía algo de Freud, la noción de olvido de la violencia originaria sería, simplemente, el equivalente de una represión neurótica que sólo mantendría esa violencia viva como espectro, efectiva precisamente en cuanto espectro.

Llegamos al momento del ensayo de Benjamin en que se plantea la anticipada pregunta: “¿será posible alguna resolución no violenta de los conflictos?”. La respuesta de Benjamin es paradójica. Sí, desde luego. Las relaciones personales nos muestran una variedad de ejemplos. La diferencia, acota Benjamin, es que en las relaciones personales la opción por la no violencia adviene del “miedo de las desventajas mutuas que amenazan con surgir de la confrontación violenta”. En los conflictos sociales, la regla es que no sean de antemano visibles, a los actores sociales, los efectos de la violencia que se abatirían tanto sobre los vencedores como sobre los vencidos. La paradoja se manifiesta cuando Benjamin trata de localizar, en el terreno social, lo que sería el equivalente de las relaciones pacíficas entre los individuos. Para contestar esta pregunta, Benjamin recurre a otra dicotomía, ya no entre la violencia de la huelga y la violencia

antihuelga del estado, sino a la violencia de dos tipos de huelga, que Benjamin hereda de Georges Sorel.<sup>2</sup> Estos dos tipos serían la huelga política y la huelga proletaria general. Al contrario de la huelga política, la huelga proletaria general se plantea la tarea de destruir todo el poder estatal. La huelga política, después de la ganancia material, de la transformación de las condiciones materiales de los obreros, plantea el regreso al trabajo. La huelga proletaria general, la que destruye el poder del estado, se coloca afuera de toda legalidad. Y aquí entra el comentario paradójico, ya no de Sorel, sino del mismo Benjamin: la huelga general revolucionaria sería, por el hecho mismo de no proponer otra legalidad, sino de destruir la legalidad, la huelga verdaderamente no violenta. Cuando más general y revolucionaria, menos violenta. En otras palabras, la noción de revolución, destrucción del aparato estatal, no es asociada, en Benjamin, a la violencia, sino al momento utópico de la no violencia. Esto es importante, ya que Derrida parece asociar, en su lectura, la noción benjaminiana de destrucción a la violencia.

La conclusión de Benjamin es que, en realidad, la resolución no violenta de los conflictos sólo es posible en la medida en que no se

excluya la violencia de antemano. Para aclarar esta paradoja regresa a la dicotomía establecida al principio del ensayo, entre el derecho natural y el derecho positivo. Quedamos en que mientras el derecho natural intenta, por la justicia de los medios, “justificar los fines, el derecho positivo intenta ‘garantizar’ la justicia de los fines por la justificación de los medios”. El derecho natural reduce lo justo a lo ajustado, confunde la justicia con la necesidad. El derecho positivo reduce lo justo a lo legal, confunde la justicia con la ley. Ambos mantienen la referencia a una relación presuntamente necesaria entre lo justo de los fines y lo justificado de los medios. ¿Qué pasaría si vislumbráramos una violencia que, usando medios justificados, estuviera en conflicto irreconciliable con la justicia de los fines? ¿O bien que emergiera una violencia que, justificada o no, ya no se relacionara con los fines como simples medios, y sí de alguna otra manera absolutamente diferente, aún no pensada? En otras palabras, ¿qué pasaría con una violencia completamente irreductible a la dialéctica entre fines y medios?

Para tratar de definir ese lugar indecible, Benjamin recurre a un adjetivo que frecuentemente aparece en su obra temprana como nombre de lo innombrable: la violencia completamente ajena a la dialéctica entre fines y medios sería, al contrario de la

violencia legal que Benjamin llama mítica, una *violencia divina*. Dice Benjamin: “si la violencia mítica es instaladora de la ley, la violencia divina es destructora de toda ley” (199). La violencia divina sería, para Benjamin, “aniquiladora”. Sólo la banalidad de la violencia mítica, dice Benjamin, es reconocible cotidianamente por los hombres. La violencia mítica, instaladora de la ley, sería, para Benjamin, pernicioso, así como es pernicioso la violencia administrativa, mantenedora de la ley a la cual sirve. “A la violencia divina la podríamos llamar violencia soberana”, *waltende*, casi un homófono de Walter, primer nombre de Benjamin, bello cierre a partir del cual parte el ensayo de Derrida.

Al parafrasear este pasaje, Derrida dice lo siguiente: “luego está la distinción entre la violencia fundadora del derecho, dicha ‘mítica’ (subentendido griega, me parece) y la violencia destructora del derecho, dicha ‘divina’ (subentendido judía, me parece)” (79). Derrida añade el “me parece” casi ya como una denegación: las palabras “griego” y “judío” *no aparecen* en el ensayo de Benjamin en el contexto de la distinción entre violencia mítica y violencia divina, y en ningún otro contexto. Es cierto, Benjamin remite la violencia mítica a la narración del relato de Niobe, y la violencia divina a

una lectura del quinto mandamento de la Biblia. Pero la conversión de estos relatos en atributos, adjetivos nacionales, en una operación que realiza –y reconoce que lo hace, además– el texto derridiano. No son parte del texto de Benjamin.

¿Qué significa aquí reducir dos relatos singulares a la condición de alegorías nacionales? Para ser fieles a toda la enseñanza de Derrida, no se puede eludir el marco en que se presenta el texto que realiza esta reducción. La segunda parte de *Fuerza de ley* se presenta en la Universidad de California en Los Angeles, en 1990, en un coloquio titulado “El nazismo y la solución final”. El coloquio es sobre la solución final, pero Derrida lee el texto de Benjamin, de 1921; sólo lo puede guiar, por el marco mismo de la intervención y la elección que hace del objeto, una única pregunta, la que se formula al principio y se retoma al final: “¿Qué habría pensado Benjamin, o por lo menos cuál pensamiento de Benjamin está virtualmente formado o articulado en este ensayo (¿y sería anticipable?) sobre el tema de la solución final?” (70). Confieso que fue la primera y única vez que encontré, en un ensayo de Derrida, esta construcción condicional proléptica: ¿qué hubiera pensado x de z? ¿qué dice, prolépticamente, este texto, sobre este otro fenómeno, veinte

años posterior? La pregunta que guía el texto de Derrida pareciera externa al texto de Benjamin, movida por el marco desde donde se presenta; esto viniendo, claro, del pensador que más nos ha enseñado, en los últimos cuarenta años, a formular preguntas rigurosamente internas a los textos que se lee.

Para introducir esta pregunta Derrida ofrece una caracterización del ensayo de Benjamin como texto que pertenece a la “ola antiparlamentaria y *anti-Aufklärung* sobre la cual el Nazismo habrá asomado a la superficie y ‘surfeado’”. Pero como vimos, mención a la ilustración no hay ninguna, y un análisis riguroso de la cisparidad que organiza el texto benjaminiano haría muy problemática, en el mejor de los casos, su caracterización como texto anti-ilustración. Se trata de un texto que lanza martillazos de la razón crítica al mítico tema de la violencia. La mención de Benjamin al parlamento, como vimos, hace la crítica del olvido de la institución parlamentaria respecto a la violencia que la funda, y en ningún momento se deja caracterizar como simplemente antiparlamentario. Todo lo contrario: el texto es una intervención contra el olvido en el parlamento, contra el olvido del parlamento. Derrida pareciera igualar la crítica del olvido en la institución,

la crítica de la institución en tanto olvido, a una simple suscripción de la violencia antiparlamentaria.

Derrida abre el texto justificando la lectura del ensayo de Benjamin en el contexto del coloquio: “Creo que este texto inquieto, enigmático, terriblemente equívoco, está merodeado... por el tema de la destrucción radical, exterminación, de la aniquilación total, y en primer lugar la aniquilación del derecho, si no de la justicia; y entre esos derechos, los derechos humanos, por lo menos tal como éstos pueden ser interpretados dentro de una tradición jusnaturalista del tipo griego o del tipo ‘Aufklärung’. A propósito digo que este texto está merodeado por los temas de la violencia exterminadora” (67-8).

Nos interesa aquí la confusión entre aniquilación y violencia en el vínculo entre la primera frase y la segunda. El texto de Benjamin sí se arma a partir de la revolución como aniquilación de cualquier ley (y en *este* sentido el texto habla de destrucción) pero, como hemos visto, este momento para Benjamin (el fin de toda ley) es el momento utópico de la no violencia, momento análogo a lo que el mismo Derrida, en otras obras, llamaría “la promesa” o “el don”. En Benjamin opera un axioma implícito:

cuanto más revolución, menos violencia. En la lectura que hace Derrida en *Fuerza de ley* opera una asociación de ideas entre revolución y violencia que enmascara el carácter inherentemente escindido de esta última en el ensayo de Benjamin. Al hablar del momento de la destrucción en Benjamin (que en ese ensayo es siempre coextensivo a la destrucción de la ley, del Estado), Derrida le añade un “si no la aniquilación de la justicia” como posible tema del texto, que trata, como vimos, de la aniquilación de la ley. Sería imposible preguntar si desde Benjamin la aniquilación de ley podría diseminarse al punto de amenazar la justicia misma, como lo hace Derrida; esta pregunta es impensable desde Benjamin porque para éste la promesa de justicia implica la destrucción de la ley, destrucción que, recordemos, no es un sinónimo de violencia, sino todo lo contrario: es el signo de la misma posibilidad de la no violencia, en la medida en que se encarna en una revolución genuina. Cuanto más revolucionaria, más desprovista de violencia.

La caracterización del ensayo de Benjamin en este marco no está, en Derrida, desprovista de marco: se instala a través de la referencia a otro texto de Derrida, donde las alegorizaciones nacionales de los relatos

se anuncian en el mismo título: “*Interpretations at War: Kant, el judío, y el alemán*”, presentado en Jerusalén en 1988, durante la primera Intifada contra la ocupación israelí.<sup>3</sup> El resumen del argumento, distribuido antes de la charla, se titula la “psyche judío-alemana: Los ejemplos de Hermann Cohen y Franz Rosenzweig”. Se trata de una lectura de dos pensadores judíos no zionistas, Rosenzweig, de hecho, hostil al proyecto de un estado israelí. A las varias mesas del congreso *no se ha invitado ningún palestino*. Derrida menciona el hecho en su introducción, refiere la manifestación de su “preocupación” con los organizadores, Wolfgang Iser y Sanford Budick, en una introducción en la que condena las “violencias” del terrorismo y de las fuerzas policiales y reafirma su amistad hacia palestinos e israelíes. Las cuestionables comparabilidad e isomorfía entre la violencia desesperada de los hombres-bomba y las metódicas masacres del ejército de ocupación, en la introducción de Derrida, no son ajenas a las distorsiones que sufriría el ensayo de Benjamin en sus manos. También en “*Interpretaciones en guerra*”, Derrida habla de sus objetos de análisis (Cohen y Rosenzweig) como “anticipadores de Heidegger” o de lo que “algunos han descrito del encuentro con la enseñanza de Heidegger durante los años

inmediatamente posteriores a la guerra”. Las lecturas que siguen, iluminadoras de la obra de Rosenzweig y Cohen, no dispensan con la pregunta inicial que los enmarca como ‘anticipadores de Heidegger’, en todo caso anticipadores de una temática que se maduraría y florecería con la obra de Heidegger que se empieza a gestar en los años 20. La estructura de la pregunta, de nuevo, es organicista, proléptica y teleológica.

En los dos ensayos la referencia a Heidegger le confiere el eje central al postulado de una “psyche”, de la especularidad que Derrida nombra “judío-alemana”. Cohen, Rosenzweig, Scholem, Adorno, Arendt y Benjamin, son leídos, de alguna manera, *desde Heidegger* y desde la ausencia de otro elemento, quizás alegorizable en la figura del palestino ausente del congreso de Jerusalén en el cual habla Derrida. En *Fuerza de ley* se trata de “limitadas pero determinadas afinidades entre el texto de Benjamin y algunos textos de Carl Schmitt, y aún de Heidegger”. Entre tales afinidades, Derrida contaría “la hostilidad a la democracia parlamentaria, aún a la democracia en cuanto tal, no sólo por la hostilidad a la ilustración, y por una cierta interpretación del *pólemos*, de la guerra, de la violencia y el lenguaje”. Aún haciendo la obvia salvedad de que la *Destruktion* heideggeriana no puede ser

confundida con el “concepto de ‘destrucción’ que también se pregunta “qué podría significar esa temática obsesiva, en lo que prepara o anticipa entre las guerras”.

La referencia a la temática de la destrucción en Benjamin como “una obsesión” es curiosa, ya que sin duda se trata de una noción que está bastante lejos de ser ubicua en Benjamin. Si de obsesiones se trata, habría que señalar, antes, las nociones de alegoría, duelo, experiencia, ensueño, corte o interrupción, redención o salvamiento, montaje. Todas estas nociones tendrían mucho más derecho a reclamar una condición de obsesiva en el pensamiento de Benjamin que la noción de destrucción, que entra en el ensayo de 1921, como veíamos, para nombrar el momento de la violencia divina, “soberana”, *waltende*, la llama Walter Benjamin, la violencia que realiza una destrucción muy particular, la de la ley. En otras palabras, no hay, para nada, en Benjamin, una asociación entre violencia y destrucción, por lo menos nunca se reduce aquélla a la acción de ésta.

Por otro lado esta “obsesión”, para Derrida, “anticipa” o “prepara” algo entre guerras. Este algo se dejaría leer, se supone. ¿Por qué no llamarlo por el nombre? Se trata aquí del Nazismo, eufemizado por Derrida “como

aquello que se prepara entreguerras”. Se buscaría entonces lo que, en el texto de Benjamin de 1921, anticipa o prepara la respuesta que la misma formulación demanda, es decir el Nazismo, o como prefiere Derrida, la “ola sobre la cual el Nazismo asomó a la superficie y surféó”. He aquí el ejemplo claro de una interrogación a un texto que no obedece las rigurosas y necesarias pautas éticas formuladas por el mismo Derrida, en “Hacia una ética de la discusión”, la última réplica a Searl.<sup>4</sup> Determinado por esa pregunta proléptica exterior al texto, Derrida puede, en *Fuerza de ley*—después de leer el texto de Benjamin cuidadosamente, con las omisiones y distorsiones que venimos señalando— pasar a una conclusión en forma de interrogante que nos parece monstruosa. Valga la extensa cita, a partir de la cual acotaremos un comentario final:

[Benjamin] “probablemente hubiera tomado la solución final como la consecuencia extrema de una lógica del Nazismo que... habrían correspondido a una múltiple radicalización: radicalización del mal vinculado a la caída en el lenguaje de la comunicación, representación, información, etc. radicalización totalitaria de la lógica del estado, etc. la radical pero también fatal corrupción de la democracia parlamentaria y representativa por una fuerza policial moderna que es inseparable de ella, radicalización y total extensión de lo mítico, de la violencia mítica, etc.” (127-8).

Omitamos, por incontables, las razones que llevaron a Benjamin a no pensar el Nazismo como *ninguna de estas cosas*. Desde Benjamin, por supuesto, el Nazismo no sería jamás equivalente a la violencia mítica, ni a lo mítico en cuanto tal. Ni tampoco a una corrupción de la democracia por la fuerza policial, como si Benjamin hubiera alguna vez pensado en la democracia a partir de la metafísica del declive. Lo que pensó Benjamin sobre el Nazismo está dicho y explícito para cualquiera que lo quiera leer, en varias partes, pero muy especialmente en su testamento “Sobre el concepto de la historia”, texto omitido por Derrida en un ensayo de ochenta páginas sobre el espacio en el cual Benjamin “hubiera formulado” su discurso sobre el Nazismo y la solución final.

El cierre del texto de Derrida se ancla en la especulación: “Benjamin hubiera quizás juzgado vano y sin pertinencia, en todo caso sin una pertinencia conmensurable con el evento, cualquier juicio jurídico del Nazismo y de sus responsabilidades, cualquier aparato enjuiciador, cualquier historiografía aún homogénea con el espacio en el cual el Nazismo se desarrolló hasta e incluyendo la solución final” (78). Esta paráfrasis es literalmente irremisible a cualquier texto que haya firmado Benjamin, antes de 1921

o después, en 1940 o antes. ¿Qué, en la obra de Benjamin, nos autorizaría la percepción de que él hubiera encontrado “vano y sin pertinencia” un juicio jurídico del nazismo? Después de esa escandalosa suposición, Derrida afirma que “este texto, como muchos otros de Benjamin, es aún demasiado heideggeriano, demasiado mesianista-marxista o arque-escatológico para mí” (146). Se trataría aquí de “juzgar la posible complicidad entre todos estos discursos y lo peor (aquí la ‘solución final’)”. Para Derrida, esto define una “tarea y una responsabilidad cuyo tema yo no he sido capaz de leer ni en la ‘destrucción’ benjaminiana ni en la *Destruction* heideggeriana” (146).

Cierre apropiado para un texto que pareciera tratar de responder a una tarea que permanece pendiente en Derrida, de una pendencia cada vez más irresoluble: pensar el legado de Walter Benjamin, ser digno de esta herencia, ser capaz de asumirla. Al lado, al margen de este “no he sido capaz de leerlo” con el que Derrida cierra su texto, acotaríamos interrogantes que me parecen hacerle más justicia, al menos, que aquella que le pudo hacer Derrida al texto de Benjamin. Sabemos que, en la estela de un desmontaje de la primacía metafísica del futuro presente en el pensar sobre el futuro, se desarrolla en la obra de Derrida una temá-

tica inspirada en las nociones de promesa, de don, y de la justicia por venir, figuras de un futuro ya no reductible a la presencia. En toda esta elaboración, en todo el rigor de su diseño, en toda su necesidad interior, ¿no llama la atención la ausencia casi absoluta de una reflexión sobre el pensador moderno que más incisiva y urgentemente vinculó la posibilidad misma del pensamiento y de la praxis al índice de una redención, a la posibilidad de una promesa que mantuviera la angosta apertura de la puerta del porvenir? ¿no se echa de menos aquí al pensador que más radicalmente sustrajo la promesa a la dictadura de la presencia, al insistir desesperadamente en la posibilidad de su fracaso en cuanto promesa?

En la medida en que Derrida vincula estrechamente la temática de la promesa con el pensamiento del don, con el donar, con la oferta, ¿hasta qué punto la determinación del donar a partir de la temática heideggeriana del *haber en tanto donarse*, del *es gibt*, sofoca y silencia, en la lectura de Derrida, la temática benjaminiana de lo sido que no ha accedido al haber? ¿por qué realizar aproximaciones basadas en la recurrencias temáticas si sabemos que el tema es muchas veces lo que menos importa, por lo menos hasta que las formas y mecanismos de su inscripción se hayan mapeado? ¿no habría

algo en el pensamiento benjaminiano sobre el don –que en Benjamin es inseparable de una reflexión sobre aquel que recibe, aquel que sabe escuchar el murmullo de todo lo esclavizado en el pasado– que complicaría dicha reducción?

Al hablar del entreguerras, Derrida recurrió a la noción de *psyche* judío-alemana. Aun con la salvedad de que *psyche* no alude a una supuesta psicología colectiva, y sí al sentido de especular, espejo, que tiene el término en francés, ¿no sería la denegación misma un índice de que se recurre aquí a la idealización de un ‘espíritu de época’ en el cual la recurrencia de ciertos términos en algunos autores se subsumiría en un razonamiento proléptico, un anuncio anticipadamente confirmado de lo que iba a venir, producido por un mero mapeo temático en pensadores antagónicos? Al aludir, por ejemplo, a los escalofríos que, “cuando se piensa en las cámaras de gas y los hornos crematorios”, nos sobrecogerían cuando viéramos, en el texto benjaminiano del 1921, la mención de una destrucción “sin sangre”, es decir, al arrancar la figura de tal destrucción de su rol en el texto benjaminiano y yuxtaponerlo al Holocausto, ¿no estaría Derrida optando por no leer lo que dijo Benjamin sobre el Nazismo, no sólo lo que dijo explícitamente en los textos posteriores, sino lo que anunció

en “Para una crítica de la violencia”, un ensayo dedicado, al fin y al cabo, a pensar las condiciones de posibilidad de la violencia?

¿Cuáles sería la condición de elisión de todo esto en Jerusalén, en 1988, en el congreso donde no pudo entrar el palestino? ¿Tendrá la alegorización nacional en “Interpretaciones en guerra” alrededor de la figura del alemán y del judío, en la “*psyche* judío-alemana” (construcción entreguerras nombrada por Derrida y movilizada como pieza de argumento en *Fuerza de ley*), o también la alegorización nacional de las figuras de lo griego y lo judío, que Derrida localiza en un ensayo donde estas dos palabras no aparecen, tendrán, entonces, esas alegorizaciones nacionales algo que ver con el palestino que no pudo acceder al espacio en el cual habló Derrida? ¿con la imposibilidad de nombrar esta figura, esta nacionalidad irrepresentable, este afuera del estado? ¿sería lo palestino el afuera constitutivo de lo judío y lo griego, tal como invocados por Derrida en la lectura de un texto donde no aparecen estas palabras? Al etiquetar como “judía” y “griega” a las violencias divina y mítica que teoriza Benjamin, ¿no estaría Derrida subtitulando su ensayo, implícitamente, “Cómo no leer el Holocausto en la Intifada”? ¿Cómo, al preguntarse por lo que 1921 hubiera anticipado de 1941, encegucerse

ante lo que 1921 le reclama, le demanda a 1988? La pregunta no me parece injusta con el texto de Derrida.

*Para usar una expresión cara a Derrida: el ejemplo de la violencia de las fuerzas de ocupación no es un ejemplo entre otros. Se trata de la manifestación contemporánea paradigmática de lo que Benjamin llamaría la violencia de la legalidad que continuamente ignora sus propias leyes, puesto que dotada de la prerrogativa de redefinir continuamente los límites de la misma ley. Esta sería, para el Benjamin del ensayo de 1921, la caracterización misma de la violencia policial, militarista, la violencia que suspende la distinción entre manutención de ley e instalación de la ley, ya que a ella se le reconoce el poder de imponer legalidad cada vez que transgrede la legalidad. ¿No asistimos hoy en el mundo a la misma manifestación de esta suspensión completa de la dicotomía entre manutención e instalación de la ley en la conversión del imperio en permanente máquina de guerra que opera fuera de toda ley previa, que crea una nueva ley a cada acto represivo suyo? Si, para esta conversión, Jerusalén no es una ciudad entre otras, y la población palestina no es una víctima entre otras, ¿no podríamos aventurar la hipótesis de que enceguercerse ante el texto de Benjamin, no aceptar leerlo, o leerlo distorsionado por un lente heideggeriano, no ser digno de la tarea*

*de esa herencia, ¿no sería, de ninguna manera, una omisión o una distorsión entre otras, sino el nombre mismo de nuestra derrota?*

---

## Notas

- <sup>1</sup> Walter Benjamin, "Zur Kritik der Gewalt". *Gesammelte Schriften* II-1. Ed. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser (Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag), 1977, pp. 179-203.
- <sup>2</sup> Georges Sorel, *Reflexions sur la violence* (París: Seuil, 1990). La referencia de Benjamin es a la quinta edición, de 1919.
- <sup>3</sup> "Interpretations at War: Kant, le Juif, l'Allemand". *Phenomenologie et Politique: Mélanges offerts à Jacques Taminiaux* (Bruselas: Ousia, 1989). Citamos por la versión en inglés: "Interpretations at War: Kant, the Jew, the German", trad. Moshe Ron, *Acts of Religion*, ed. Gil Anidjar (Nueva York y Londres: Routledge, 2002).
- <sup>4</sup> Jacques Derrida, "Afterword: Toward an Ethics of Discussion", trad. Samuel Weber *Limited Inc* (Evanston: Northwestern UP, 1988), pp. 111-54. La referencia citada no es, sin calificativos, una traducción, ya que marca, por la naturaleza de la intervención misma, una cierta *entrada* de Derrida a la lengua inglesa, a lugares de debate y escritura inapelablemente marcados por el inglés y por Estados Unidos. El ensayo citado es el cierre de la polémica generada a partir de la respuesta de Searle a "Signature Événement Contexte", ensayo derridiano compilado en *Marges de la philosophie* (París: Minuit, 1972).

