

44

JACQUES DERRIDA

# FUERZA DE LEY

EL «FUNDAMENTO MÍSTICO  
DE LA AUTORIDAD»

Traducción de  
ADOLFO BARBERÁ  
y PATRICIO PEÑALVER GÓMEZ

5/53  
-44cop

*tecno*

A

Título original:  
*Force de loi.*  
*Le «Fondement mystique de l'autorité»*

Diseño de colección:  
Joaquín Gallego

Impresión de cubierta:  
Gráficas Molina

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeran, plagiaran, distribuyeran o comunicaran públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© ÉDITIONS GALILÉE, 1994  
© EDITORIAL TECNOS, S.A., 1997  
Juan Ignacio Luca de Tena, 15 - 28027 Madrid  
ISBN: 84-309-3094-9  
Depósito Legal: M- 42.460-1997

*Printed in Spain.* Impreso en España por Rogar  
Polígono Alparache, 28600 Navalcarnero (Madrid)

## ÍNDICE

ADVERTENCIA .....	Pág.	9
1. DEL DERECHO A LA JUSTICIA .....		11
1. Primera aporía: la <i>epokhē</i> de la regla .....		52
2. Segunda aporía: la obsesión de lo indecible .....		54
3. Tercera aporía: la urgencia que obstruye el horizonte del saber .....		60
2. NOMBRE DE PILA DE BENJAMIN .....		69
POST SCRIPTUM .....		141

## NOMBRE DE PILA DE BENJAMIN\*

[Prolegómenos<sup>1</sup> *Con razón o sin ella, me ha parecido que quizás no sería completamente inapropiado interrogar un texto de Walter Benjamin, singularmente un ensayo escrito en 1921 y titulado Zur Kritik der Gewalt (Para la crítica de la violencia) en la apertura de un encuentro como éste sobre «El nazismo y la solución final. Los límites de la representación». Así pues, me he decidido a proponerles una lectura un poco arriesgada de ese texto de Benjamin, por varias razones que parecen entrecruzarse aquí.*

1. 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 pri-

---

\* Traducción de Patricio Peñalver Gómez.

<sup>1</sup> Estos prolegómenos estaban destinados para introducir a esta segunda parte del texto, la cual fue leída el 26 de abril de 1990 en la sesión de apertura del Coloquio que tuvo lugar entonces en la Universidad de California en Los Ángeles sobre *El nazismo y la «solución final». Los límites de la representación.*

mer 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. Digo a propósito que este texto está obsesionado (hanté) por los temas de la violencia exterminadora, puesto que está en primer término obsesionado, como intentaré mostrar, por la obsesión (hantise) misma, por una cuasilógica del fantasma que habría que poner en sustitución de una lógica ontológica de la presencia, de la ausencia o de la re-presentación, puesto que es más fuerte que ésta. Pero me pregunto si una comunidad que se reúne o se recoge para pensar lo que hay que pensar o que meditar de esa cosa sin nombre que se ha denominado la «solución final» no debe en primer término mostrarse hospitalaria a la ley del fantasma, a la experiencia espectral y a la memoria del fantasma, de aquello que no está ni muerto ni vivo, de aquello que más que muerto y más que vivo, es sólo superviviente, la ley de la memoria más imperiosa, aunque la más borrada, la más borrrable, pero por eso mismo la más exigente.

Este texto de Benjamin no sólo está firmado por un pensador al que se llama y que se llama a sí mismo de una cierta manera judío (y es del enigma de esta firma de lo que querría sobre todo hablar). Zur Kritik der Gewalt está también inscrito en una perspectiva judía que opone la justa violencia divina (judía), la que destruye el derecho, a la violencia mítica (de tradición griega), la que instaaura y conserva el derecho.

2. La lógica profunda de este ensayo lleva a cabo una interpretación del lenguaje —del origen y de la experiencia del lenguaje— según la cual el mal, es decir, la potencia letal, le viene al lenguaje por la vía, precisamente de la representación, es decir, por medio de la dimensión re-presentativa, mediadora, y en consecuencia, técnica, utilitaria, semiótica, informativa, otras tantas potencias que arrastran al lenguaje y lo hacen caer e ir a parar lejos o fuera de su destino original que fue la apelación, la nominación, la donación o la llamada de la presencia en el nombre. Nos preguntaremos cómo se articula este pensamiento del nombre con la obsesión y la lógica del espectro. Este ensayo de Benjamin que trata, pues, del mal, de ese mal que llega, y que le llega al lenguaje por medio de la representación, es también un ensayo en el que los conceptos de responsabilidad y de culpabilidad, de sacrificio, de decisión, de solución, de castigo o de expiación, desempeñan un papel discreto pero que yo considero mayor y que está asociado con mucha frecuencia al valor de lo que es demoníaco y «demoníacamente ambiguo».

3. Zur Kritik der Gewalt no es sólo una crítica de la representación como perversión y caída del lenguaje sino de la representación como sistema político de la democracia formal y parlamentaria. Desde este punto de vista, este ensayo revolucionario (revolucionario en un estilo a la vez marxista y mesiánico) forma parte, en 1921, de la gran ola antiparlamentaria y anti-Aufklärung en la que el nazismo de hecho saldrá a la superficie y sobre la

que se deslizará incluso en los años veinte y a principios de los treinta. Carl Schmitt, al que Benjamin admiraba, y con el que llegó a tener correspondencia, lo felicitó por este ensayo.

4. La cuestión tan poliédrica y polisémica de la representación se plantea todavía desde otro punto de vista en este extraño ensayo. Si bien comienza distinguiendo entre dos violencias, la violencia fundadora y la violencia conservadora, Benjamin debe conceder en un cierto momento que la una no puede ser tan radicalmente heterogénea a la otra puesto que la violencia llamada fundadora está a veces «representada», y necesariamente repetida, por la violencia conservadora.

Por todas esas razones, y siguiendo todos esos hilos entrelazados sobre los que volveré más adelante, pueden plantearse un cierto número de cuestiones. Estas se mantendrán en el horizonte de mi lectura aunque no tengo aquí ni el tiempo ni los medios para explicitarlas. ¿Qué habría pensado Benjamin, o al menos qué pensamiento de Benjamin está virtualmente formado o articulado en este ensayo —y cabe preguntarse si es anticipable— a propósito de la «solución final», de su proyecto, de su puesta en práctica, de la experiencia de sus víctimas, de los juicios, procesos, interpretaciones, representaciones narrativas, explicativas, literarias, que han podido intentar medirse con la cosa? ¿Cómo habría hablado Benjamin, cómo habría querido que se hablase, se representase o se prohibiese representar la «solución final»? ¿Cómo la habría identificado, asignado su lugar, sus orígenes,

sus responsabilidades (como filósofo, como juez o como jurista, como moralista, como hombre de fe, como poeta, como cineasta)? La multiplicidad tan singular de códigos que se cruzan en este texto, y por limitarnos a esto, el injerto del lenguaje de la revolución marxista en el de la revolución mesiánica, en cuanto que los dos anuncian no sólo una nueva era histórica, sino el comienzo mismo de una verdadera historia desembarazada del mito: todo esto hace difíciles las hipótesis a propósito de un discurso benjaminiano sobre la «solución final» y a propósito de un discurso benjaminiano sobre la posibilidad o la imposibilidad de un discurso sobre la «solución final». Una «solución final» de la que sería imprudente decir, fiándose de las fechas objetivas de la conferencia de Wannsee en 1942 y del suicidio de Benjamin en la frontera franco-española en 1940, que Benjamin no llegó a saber nada. La cronología de estos acontecimientos no será nunca cosa fácil. Y siempre se podrá encontrar alguna base en la que apoyar la hipótesis según la cual Benjamin, y desde 1921, no pensaba en otra cosa que en la posibilidad de esta solución final que desafía tanto mejor el orden de la representación en la medida en que a sus ojos habría dependido del mal radical, de la caída como caída del lenguaje en la representación. Y numerosos signos permiten pensar, fiándose de una lógica constante de su discurso, que para Benjamin, tras esa cosa irrepresentable que habrá sido la «solución final», no sólo el discurso y la literatura y la poesía no son imposibles, sino que se ven dictar, más originariamente y más escatológicamente que nunca,

el retorno o el advenimiento todavía prometido de una lengua de los nombres, de una lengua o de una poética de la apelación, en oposición a una lengua de los signos, de la representación informativa o comunicativa.

Al final, tras el final de una lectura en el curso de la cual el horizonte del nazismo y de la solución final sólo aparecerá a través de signos o de destellos anunciadores, y sólo será tratada de forma virtual, oblicua o elíptica, propondré algunas hipótesis sobre las maneras en que este texto de 1921 puede leerse hoy, tras el advenimiento del nazismo y el acontecimiento de la «solución final».

Antes de proponerles una lectura de este texto singular y de articular algunas cuestiones que le conciernen más estrictamente, tengo que decir todavía, en esta demasiado larga introducción, dos palabras de los contextos en los que he comenzado a leer este ensayo, antes incluso de pensar en este coloquio.

Ese contexto era doble, y lo definiré tan esquemáticamente como sea posible, limitándome a los rasgos que pueden interesarnos aquí, esta tarde, porque han dejado algunas huellas en mi lectura.

1. Hubo, en primer lugar, durante un seminario de tres años sobre «nacionalidades y nacionalismos filosóficos», una larga secuencia de un año, subtitulada Kant, el Judío, el Alemán, en la que, estudiando siempre la recurrencia diversificada pero insistente de la referencia a Kant, incluso a un cierto judaísmo de Kant, en todos aquellos que, de Wagner y Nietzsche a Adorno, han intentado responder a

la pregunta «Was ist deutsch?», me he interesado mucho en lo que llamé entonces la psyché judeo-alemana, a saber, la lógica de ciertos fenómenos de turbadora especularidad, reflejada ésta a su vez en ciertas grandes figuras de pensadores y de escritores judíos alemanes de este siglo, Cohen, Buber, Rosenzweig, Scholem, Adorno, Arendt, y, justamente, Benjamin. Creo que una reflexión sobre el nazismo, y sobre la «solución final» no puede eludir un análisis decidido, interminable y poliédrico de la historia y la estructura de esta psyché judeo-alemana. Entre otras cosas de las que no puedo hablar aquí, hemos estudiado ciertas analogías, a veces de las más equívocas e inquietantes, entre los discursos de ciertos «grandes» pensadores alemanes y ciertos «grandes» pensadores judíos alemanes, un cierto patriotismo, a menudo un nacionalismo, a veces incluso un militarismo alemán (durante y después de la Primera Guerra), y no es ésta la única analogía, por ejemplo en Cohen o en Rosenzweig. Es en este contexto en el que me ha parecido que ciertas afinidades, limitadas pero determinables, entre este texto de Benjamin y ciertos textos de Carl Schmitt, o de Heidegger, debían ser seriamente interrogadas. No sólo por la hostilidad a la democracia parlamentaria, o a la democracia simplemente, o por la hostilidad a la Aufklärung, por una cierta interpretación del pólemos, de la guerra, de la violencia y del lenguaje, sino también por una problemática, muy extendida en la época, sobre la «destrucción». Aunque la Destruktion heideggeriana no se confunde con el concepto de la «Destrucción» que

estuvo también en el centro del pensamiento benjaminiano, cabe preguntarse acerca de qué es lo que significa y lo que prepara o anticipa entre las dos guerras una problemática tan obsesiva, tanto más porque en todos los casos, esta destrucción quiere también ser la condición de una tradición y de una memoria auténtica.

2. Otro contexto: con ocasión de un Coloquio reciente habido en la Law School de Cardozo Yeshiva University de Nueva York sobre Deconstruction and the possibility of Justice, yo había empezado, tras un largo discurso sobre las relaciones entre desconstrucción y justicia, a examinar desde otro punto de vista este texto de Benjamin, para seguir en él justamente, y con la mayor prudencia, una trayectoria desconcertante. Ésta es aporética pero produce también ciertos acontecimientos extraños en su aporía misma, una especie de autodestrucción, casi suicidio del texto, que sólo deja aparecer como herencia la violencia de su firma: pero como firma divina. Las últimas palabras, la última frase de este texto consagrado a la noción, tan difícil de traducir, de Gewalt («violencia», pero también «fuerza legítima», violencia autorizada, poder legal, como cuando se habla de Staatsgewalt, el poder de Estado) resuenan como el shofar en el atardecer o en la víspera de una oración que no se oye ya, o todavía. No es sólo que esta última frase, justo al lado del nombre de pila de Benjamin, Walter, firme. Sino que al final de un texto que se las ingenia para desconstruir y descalificar todas las oposiciones que ha llevado a cabo de manera crítica (espe-

cialmente la de lo decidible y lo indecidible, del juicio teórico y de la acción revolucionaria, de la violencia fundadora y de la violencia conservadora dentro del derecho mitológico, opuesio él mismo a la justa violencia divina, etc.), al final de un texto del que no queda ningún otro contenido (teórico, filosófico o semántico), quizás ningún contenido «traducible» fuera de la singularidad de su propio acontecimiento, fuera de su propia ruina, una frase última, una frase escatológica nombra la firma y el sello, nombra el nombre, y lo que se llama «die waltende». Ese «juego» entre walten y Walter no puede dar lugar a ninguna demostración ni a ninguna certeza. Ahí está, por otra parte, la paradoja de su fuerza «demostrativa»: esta fuerza consiste en la disociación entre lo cognitivo y lo realizativo. Pero este «juego» no tiene nada de lúdico. Pues se sabe por otra parte que Benjamin se ha interesado mucho, especialmente en su ensayo sobre Las afinidades electivas de Goethe, en las coincidencias aleatorias pero significativas que tienen lugar en los nombres propios.

Pero ¿quién firma la violencia? ¿Se sabrá alguna vez? ¿No es Dios, el totalmente Otro? Como siempre, ¿no es el otro el que firma? ¿No es la «violencia divina», que habrá precedido siempre, pero también que habrá dado todos los nombres de pila, dando únicamente al hombre el poder de nombrar? He aquí las últimas palabras de este extraño texto: «La violencia divina (die göttliche Gewalt), que es insignia y sello (Insignium und Siegel), jamás medio de ejecución sagrada, podría llamarse, la soberana (mag die waltende heissen)».

¿Cómo leer este texto con un gesto «destructor» que no sea, como ni es ahora ni ha sido nunca, ni heideggeriano ni benjaminiano? Ésta es en suma la difícil y oscura pregunta que esta lectura querría aventurar.]

Abordemos ahora, en otro estilo, y si no he agotado su paciencia, la lectura prometida de un breve y desconcertante texto de Benjamin. Se trata de *Zur Kritik der Gewalt*<sup>1</sup> (1921). No pretendo decir que este texto sea *ejemplar*. Nos encontramos en un dominio en el que, finalmente, no hay más que ejemplos singulares. Nada es ahí absolutamente ejemplar. No intentaré justificar absolutamente la elección de este texto. Pero sí diré por qué no es el peor ejemplo de lo que podría ser ejemplar en un contexto relativamente determinado como el nuestro.

### 1. El análisis de Benjamin refleja la crisis del modelo europeo de la democracia burguesa liberal

<sup>1</sup> Publicado primero en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 1921, reeditado en *Gesammelte Schriften*, 11.1 Bd IV, Suhrkamp, Frankfurt, 1977; trad. franc. por M. de Gandillac, «Pour une critique de la violence», en Walter Benjamin, *Mithe et Violence*, Denoël, París, 1971, reeditado en *L'Homme, le langage et la culture*, Bibliothèque Médiations, Denoël Gonthier, París, 1974. [Remitiremos aquí a la traducción española de H. A. Murena, introduciendo algunas modificaciones en función de la explicación de Derrida: *Angelus Novus*, Edhasa, Barcelona, 1970. Hay otra edición, menos utilizable para temas críticos: *Para una crítica de la violencia*, trad. de Roberto J. Blatt, Taurus, Madrid, 1991 (N. del T.).]

y parlamentaria, y en consecuencia del concepto de derecho que es inseparable de aquella. La Alemania derrotada es entonces un lugar de concentración extrema para esa crisis, cuya especificidad depende también de ciertos rasgos modernos como el derecho de huelga, el concepto de huelga general (con o sin referencia a Sorel). Es también el momento inmediatamente posterior de una guerra y de una preguerra que ha visto desarrollarse pero fracasar en Europa el discurso pacifista, el antimilitarismo, la crítica de la violencia, incluida la de la violencia jurídico-policia, cosa que no tardará en repetirse en los años siguientes. Es también el momento en que las cuestiones de la pena de muerte y del derecho de castigar en general conocen una dolorosa actualidad. La mutación de las estructuras de la opinión pública por la aparición de nuevas potencias mediáticas, como la radio, empieza a poner en cuestión ese modelo liberal de la discusión o de la deliberación parlamentaria en la producción de las leyes, etc. Condiciones todas ellas que motivan el pensamiento de juristas alemanes como Carl Schmitt, por no citar más que a éste, y ya que Benjamin tenía por él un gran respeto, y no ocultaba la deuda que tenía con él, deuda que el propio Schmitt no dudaba en recordar llegada la ocasión. Fue *Zur Kritik der Gewalt* lo que le valió por otra parte a Benjamin, desde el momento de su aparición, una carta de felicitación del gran jurista conservador católico, por aquel entonces todavía constitucionalista, pero cuya extraña conversión al hitlerismo en 1933 es bien conocida, como lo es también la correspondencia que mantendrá con Benjamin, con Leo



Strauss y con Heidegger, entre otros. Así, me he interesado también por algunos de estos indicios históricos. Por ejemplo, este texto es a la vez «místico», en el sentido sobredeterminado que nos interesa aquí, e hipercrítico, lo cual está lejos de ser simplemente contradictorio. De acuerdo con algunos de sus rasgos, puede leerse como un injerto de mística neomesiánica judía en un neomarxismo post-soreliano (o a la inversa). En cuanto a las analogías entre *Zur Kritik der Gewalt* y ciertos giros del pensamiento heideggeriano, éstos no escaparán a nadie, especialmente en torno a los motivos de *Walten y de Gewalt*. *Zur Kritik der Gewalt* concluye con la violencia divina (*göttliche Gewalt*) y al final Walter dice de esa violencia divina que se la puede llamar *die waltende* (*Die göttliche Gewalt... mag die waltende heissen*). «... *die waltende heissen*»: tales son las últimas palabras del texto, algo así como el sello discreto y el nombre de pila de su firma.

Es esta red de contratos equívocos lo que me interesa, en su necesidad e incluso en sus peligros. De ahí, con esfuerzo, y un cierto número de precauciones, pueden obtenerse algunas lecciones para las democracias occidentales de 1989.

2. Este texto me ha parecido ejemplar, hasta un cierto punto, en la medida en que, habida cuenta de la temática de nuestro coloquio, se presta a un ejercicio de lectura deconstructiva, como voy a intentar mostrar.

3. Pero no es que esta deconstrucción se aplique a ese texto. La deconstrucción, por otro lado,

no se aplica jamás a nada exterior. Es, de alguna manera, la operación o más bien la experiencia misma que este texto —me parece— hace por lo pronto él mismo, de él mismo, sobre él mismo.

¿Qué quiere decir esto? ¿Es eso posible? ¿Qué queda entonces de tal acontecimiento? ¿Qué de su auto-hetero-deconstrucción? ¿Qué de su justo o injusto inacabamiento? ¿Qué es la ruina de un acontecimiento como ése o la herida abierta de una firma así? He aquí una de mis preguntas. Es una pregunta sobre la posibilidad de la deconstrucción. Sobre su imposible posibilidad<sup>2</sup>.

La demostración de Benjamin concierne, pues; a la cuestión del derecho (*Recht*). Con ella pretende inaugurar incluso —se va a poder decir con todo rigor en un instante— una «filosofía del derecho». Y ésta parece organizarse en torno a una serie de distinciones que parecen todas ellas interesantes, provocadoras, necesarias hasta cierto punto, pero que me parece que siguen siendo radicalmente problemáticas.

<sup>2</sup> Esquematizo aquí un tema ampliamente desarrollado en otra parte. Cf., por ejemplo, *Psyché, Invention de l'autre*, Galilée, París, 1987, pp. 26-27. («La deconstrucción no se ha presentado nunca como algo posible. [...] no pierde nada por confesarse imposible [...]. El peligro para una tarea de deconstrucción, sería más bien la posibilidad, y el convertirse en un conjunto disponible de procedimientos reglados, de prácticas metódicas, de caminos accesibles. El interés de la deconstrucción, de su fuerza y de su deseo, si es que lo tiene, es una experiencia de lo imposible: es decir [...] de lo otro, a experiencia de lo otro como invención de lo imposible, en otros términos, como la única invención posible.»)

→  
90  
la deconstrucción  
su general  
a

1. Hay en primer término la distinción entre dos violencias del derecho, dos violencias en cuanto al derecho: la violencia fundadora, la que instituye y establece el derecho (*die rechtsetzende Gewalt*), y la violencia conservadora, la que mantiene, confirma, asegura la permanencia y la aplicabilidad del derecho (*die rechtserhaltende Gewalt*). Por comodidad conservamos la traducción de *Gewalt* por violencia, pero ya he mencionado las precauciones que reclama esa traducción. *Gewalt* puede significar también la dominación o la soberanía del poder legal, la autoridad autorizadora o autorizada: la fuerza de ley.

2. Hay a continuación la distinción entre la violencia fundadora del derecho, a la que se le llama «mítica» (hay que sobreentender «griega», me parece), y la violencia destructiva del derecho (*Rechtsvernichtend*), a la que se le llama divina (hay que sobreentender «judía», me parece).

3. Hay en fin la distinción entre la justicia (*Gerechtigkeit*) como principio de toda fundación divina de fines (*das Prinzip aller göttlichen Zwecksetzung*), y el poder (*Macht*) como principio de toda posición mítica de derecho (*aller mythischen Rechtsetzung*).

En el título *Zur Kritik der Gewalt*, «crítica» no significa simplemente evaluación negativa, rechazo o condena legítimas de la violencia, sino juicio, evaluación, examen que se da los medios para juzgar la violencia. Así, el concepto de crítica, en cuanto

implica la decisión bajo la forma de juicio y la pregunta sobre el derecho a juzgar, tiene por sí mismo una relación esencial con la esfera del derecho. En el fondo un poco como en la tradición kantiana del concepto de crítica. 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 las relaciones morales (*sittliche Verhältnisse*). No hay violencia natural o física. Cabe hablar figuradamente de violencia a propósito de un terremoto o incluso de un dolor físico. Pero se sabe que no se trata en esos casos de una *Gewalt* que pueda dar lugar a un juicio, ante algún aparato de justicia. El concepto de violencia pertenece al orden simbólico del derecho, de la política y de la moral, al de todas las formas de autoridad o de autorización, o al menos de pretensión a la autoridad. Y es sólo en esta medida como ese concepto puede dar lugar a una crítica. Hasta aquí esta crítica se ha insertado siempre en el espacio de la distinción entre medio y fin. Ahora bien, objeto Benjamin, preguntarse si la violencia puede ser un medio con vistas a fines (justos o injustos) equivale a prohibirse juzgar la violencia misma. La criteriología concerniría entonces solamente a la aplicación de la violencia, no a la violencia misma. No se podría decir si ésta, en tanto medio, es, *en sí misma*, justa o no, moral o no. Queda abierta la cuestión crítica, la cuestión de una evaluación y de una justificación de la violencia en sí misma, aunque ésta sea un simple medio, y cualquiera que sea su fin. Esa dimensión crítica habría sido excluida (*forclose*) por la tradición iusnaturalista. Para los defensores del dere-

cho natural, el recurso a medios violentos no plantea ningún problema puesto que los fines naturales son justos. El recurso a medios violentos es algo tan justificado, tan normal, como el «derecho» del hombre a mover su cuerpo hacia la meta deseada. La violencia (*Gewalt*) es, desde ese punto de vista, un «producto natural»<sup>3</sup> (*Naturprodukt*)<sup>3</sup>. Benjamin da algunos ejemplos de esa naturalización de la violencia por parte del iusnaturalismo:

a) el Estado fundado en el derecho natural del que habla Spinoza en el *Tratado teológico-político* y en el que el ciudadano, con anterioridad al contrato formado por la razón, ejerce *de jure* una violencia de la que dispone *de facto*;

b) el fundamento ideológico del Terror en la Revolución francesa;

c) las explotaciones de un cierto darwinismo, etcétera.

Pero si, en oposición al iusnaturalismo, la tradición del derecho positivo está más atenta al devenir histórico del derecho, esa tradición sigue estando igualmente más acá del cuestionamiento crítico reclamado por Benjamin. Sin duda no puede ya considerar que todos los medios son buenos desde el momento en que se conforman a un fin natural y ahistórico. Esa tradición prescribe que se juzguen los medios, es decir, su conformidad con un derecho que está en curso de institución, con un nuevo dere-

<sup>3</sup> *Op. cit.*, p. 180; trad. esp., p. 172.

cho (por consiguiente no natural) que ella evalúa en función de los medios. De manera que no excluye una crítica de los medios. Pero las dos tradiciones comparten el mismo presupuesto dogmático, a saber, que se pueden alcanzar fines justos por medios justos. «El derecho natural aspira a “justificar” (“*rechtfertigen*”) los medios por la justicia de los fines (*durch die Rechtfertigkeit des Zwecke*); por su parte, el derecho positivo intenta “garantizar” (“*garantieren*”) la justicia (*Berechtigung*) de los fines a través de la legitimidad (*Gerechtigkeit*) de los medios»<sup>4</sup>. Las dos tradiciones girarían en el mismo círculo de presupuestos dogmáticos. Y no hay ninguna solución a la antinomia cuando surge una contradicción entre fines justos y medios justificados.

El derecho positivo sería ciego a la incondicionalidad de los fines, el derecho natural a la condicionalidad de los medios.

Sin embargo, aunque parece no darle la razón a ninguno de los dos, Benjamin conserva, de la tradición del derecho positivo, el sentido de la historicidad del derecho. Es verdad, a la inversa, que lo que dirá más adelante de la justicia divina no es siempre incompatible con el fondo teológico de todos los iusnaturalismos. En cualquier caso, la crítica benjaminiana de la violencia pretende exceder las dos tradiciones, y no depender ya de la esfera del derecho y de la interpretación interna de la institución jurídica. Esa crítica pertenece a lo que él llama en un sentido bastante singular una «filosofía

<sup>4</sup> *Op. cit.*, p. 180; trad. esp., p. 173.

de la historia» y se limita expresamente, como hace siempre Schmitt, a las peculiaridades del derecho europeo.

En lo que tiene de más fundamental, el derecho europeo tiende a prohibir la violencia individual y a condenarla en tanto que amenaza no tal o cual ley, sino el orden jurídico mismo (die Rechtsordnung). De ahí el interés del derecho, pues hay un interés del derecho en establecerse y conservarse a sí mismo, o en representar el interés que justamente él representa. Que se hable del interés del derecho puede parecer «sorprendente», ésa es la palabra de Benjamin; pero al mismo tiempo es normal, está en la naturaleza de su propio interés, el que pretenda excluir las violencias individuales que amenazan su orden; es con vistas a su interés por lo que monopoliza así la violencia, en el sentido de Gewalt, la violencia en cuanto autoridad. Hay un «interés del derecho en la monopolización de la violencia» (Intéresse des Rechts an der Monopolisierung der Gewalt)<sup>5</sup>. Ese monopolio no tiende a proteger tales o cuales fines justos y legales (Rechtzwecke), sino el derecho mismo.

Esto parece una trivialidad tautológica. Pero ¿no es la tautología la estructura fenomenológica de una cierta violencia del derecho que se establece a sí mismo decretando que es violento, esta vez en el sentido de fuera-de-la-ley, todo aquello que no lo reconoce? Tautología realizativa o síntesis *a priori* que estructura toda fundación de la ley a partir de

<sup>5</sup> *Op. cit.*, p. 183; trad. esp., p. 176.

la cual se producen realizativamente las convenciones (o el «crédito» del que hablábamos más arriba) que garantizan la validez del realizativo gracias al cual uno se da a sí mismo los medios para decidir entre la violencia legal y la violencia ilegal. Las expresiones de tautología o de síntesis *a priori*, y sobre todo la del realizativo no son benjaminianas, pero me atrevo a pensar que no traicionan su intención.

La fascinación admirativa que ejerce en el pueblo la «figura del «gran» delincuente» (die Gestalt des «grossen» Verbrechers)<sup>6</sup> se explica así: no es alguien que ha cometido tal o cual crimen por quien se experimentarí una secreta admiración; es alguien que, al desafiar la ley, pone al desnudo la violencia del orden jurídico mismo. Se podría explicar de la misma manera la fascinación que ejerce en Francia un abogado como Jacques Vergès, que defiende las causas más difíciles; las más insostenibles a los ojos de la mayoría, practicando lo que llama la «estrategia de la ruptura», es decir, la discusión radical del orden establecido de la ley, de la autoridad judicial, y finalmente de la legítima autoridad del Estado que hace comparecer a sus clientes ante la ley. Autoridad judicial ante la que en suma el acusado comparece sin comparecer, ante la que no comparece más que para dar testimonio (sin dar testimonio) de su oposición a la ley que le reclama que comparezca. Mediante la voz de su abogado, el acusado aspira al derecho de discutir el orden

<sup>6</sup> *Ibid.*

del derecho, a veces la identificación de las víctimas. Pero ¿qué orden del derecho? ¿El orden del derecho en general o este orden del derecho instituido y puesto en obra («enforced») por la fuerza de este Estado? ¿O el orden en tanto se confunde con el Estado en general?

El ejemplo significativo aquí sería el del derecho de huelga. En la lucha de clases, indica Benjamin, el derecho de huelga está garantizado a los trabajadores que son, así, junto al Estado, el único sujeto de derecho (*Rechtssubjekt*) al que se le garantiza un derecho a la violencia (*Recht auf Gewalt*) y en consecuencia a *compartir* el monopolio del Estado a este respecto. Algunos han podido considerar que el ejercicio de la huelga, este cese de actividad, este *Nicht-Handeln*, en la medida en que no es una acción, no se lo puede llamar violencia. Se justifica así la concesión de este derecho por el poder estatal (*Staatsgewalt*) cuando éste no puede hacer otra cosa. La violencia provendría del patrón, y la huelga consistiría solamente en una abstención, un alejamiento no-violento mediante el que el trabajador, suspendiendo sus relaciones con la patronal y sus máquinas, simplemente se haría extraño a éstas. El que llegará a ser amigo de Brecht define este alejamiento (*Abkehr*) como una «*Entfremdung*» («distanciamiento»). Y escribe esta palabra entre comillas<sup>7</sup>.

Pero visiblemente Benjamin no cree en este argumento de la no-violencia de la huelga. Los huelguistas ponen condiciones para su vuelta al trabajo,

<sup>7</sup> *Op. cit.*, p. 184; trad. esp., p. 177.

no interrumpen su huelga más que si un orden de cosas ha cambiado. Hay, pues, violencia contra violencia. Al llevar el derecho de huelga a su límite, el concepto o la consigna de huelga general pone de manifiesto así la esencia de aquél. El Estado soporta mal ese paso al límite. Lo juzga abusivo y pretende que hay ahí un malentendido, una mala interpretación de la intención original, y que el derecho de huelga no se había entendido «así», en ese sentido (*das Streikrecht «so» nicht gemeint gewesen sei*<sup>8</sup>). Puede entonces condenar la huelga general como ilegal y, si ésta persiste, nos encontramos con una situación revolucionaria. Una situación como esa es de hecho la única que nos permite pensar la homogeneidad del derecho y de la violencia, la violencia como el ejercicio del derecho y el derecho como ejercicio de la violencia. La violencia no es exterior al orden del derecho. Amenaza al derecho en el interior del derecho. No consiste esencialmente en ejercer su poder o una fuerza bruta para obtener tal o cual resultado sino en amenazar o en destruir un orden de derecho dado, y precisamente, en este caso, el orden de derecho estatal que ha tenido que conceder ese derecho a la violencia, por ejemplo, el derecho de huelga.

¿Cómo interpretar esta contradicción? ¿Es sólo *de facto* y exterior al derecho, o bien inmanente al derecho del derecho?

Lo que teme el Estado, esto es, el derecho en su mayor fuerza, no es tanto el crimen o el bandidaje,

<sup>8</sup> *Op. cit.*, p. 184; trad. esp., p. 177.

incluso a gran escala, como la mafia o el narcotráfico, si trasgreden la ley con vistas a obtener beneficios particulares, por importantes que éstos sean. (Es cierto que hoy esas instituciones cuasiestatales e internacionales tienen un estatuto más radical que la del bandidaje, y representan una amenaza con la que tantos Estados no llegan a enfrentarse sino haciendo alianza con ella, y sometiéndose a ella, por ejemplo, al sacar provecho con el «blanqueo de dinero», por más que finja que la combate por todos los medios.) El Estado tiene miedo de la violencia fundadora, esto es, capaz de justificar, de legitimar (begründen) o de transformar relaciones de derecho (Rechtsverhältnisse), y en consecuencia de presentarse como teniendo un derecho al derecho. Esta violencia pertenece así por adelantado al orden de un derecho que queda por transformar o por fundar, incluso si puede herir nuestro sentimiento de justicia (*Gerechtigkeitsgefühl*<sup>9</sup>). Sólo esta violencia reclama y hace posible una «crítica de la violencia» que determina ésta como otra cosa que el ejercicio natural de la fuerza. Para que sea posible una crítica, es decir una evaluación interpretativa y significativa de la violencia, se debe reconocer en primer término el sentido de una violencia que no es un accidente que sobreviene desde lo exterior al derecho. Lo que amenaza al derecho pertenece ya al derecho, al derecho del derecho, al derecho al derecho, al origen del derecho. La huelga general proporciona así un hilo conductor precioso puesto que ejerce el derecho

<sup>9</sup> *Op. cit.*, p. 185; trad. esp., p. 178.

concedido para discutir el orden del derecho existente y para crear una situación revolucionaria en la que se tratará de fundar un nuevo derecho, si no siempre, como veremos inmediatamente, un nuevo Estado. Todas las situaciones revolucionarias, todos los discursos revolucionarios, de izquierda o de derecha (y a partir de 1921, en Alemania, se dieron muchos que se asemejaban de forma inquietante, encontrándose Benjamin frecuentemente entre los dos) justifican el recurso a la violencia alegando la instauración en curso o por venir de un nuevo derecho: de un nuevo Estado<sup>10</sup>. Como este derecho por venir legitimará retroactivamente, retrospectivamente, la violencia que puede herir el sentimiento de justicia, su futuro anterior la justifica ya. La fundación de todos los Estados acaece en una situación que se puede así llamar revolucionaria. Inaugura un nuevo derecho, lo hace siempre en la violencia. Siempre, es decir, incluso cuando no tienen lugar esos genocidios, expulsiones o deportaciones espectaculares que acompañan tan frecuentemente la fundación de los Estados, grandes o pequeños, antiguos o modernos, muy cerca o muy lejos de nosotros.

En esas situaciones, llamadas fundadoras de derecho o de Estado, la categoría gramatical de futuro anterior se sigue asemejando todavía demasiado a una modificación del presente para describir la violencia en curso. Consiste justamente en fingir la

<sup>10</sup> Se encuentra el principio de un argumento análogo en Carl Schmitt. Cf. *Politiques de l'amitié*, Galilée, París, 1994, pp. 140 ss. (Trad. esp. en prensa, en ediciones Trotta, Madrid.)

presencia o la simple modalización de la presencia. Quienes dicen «nuestro tiempo», pensando entonces «nuestro presente» a la luz de una presencia futura anterior, no saben muy bien, por definición, lo que dicen. Es en ese no-saber en lo que consiste justamente el carácter propio del acontecimiento, lo que se llama ingenuamente su presencia<sup>11</sup>.

Esos momentos, suponiendo que se los pueda aislar, son momentos terroríficos. Sin duda a causa de los sufrimientos, los crímenes, las torturas que raramente dejan de acompañarlos, pero también porque son en sí mismos, y en su violencia misma, ininterpretables o indescifrables. Es lo que llamo lo «místico». Tal como Benjamin la presenta, esa violencia es ciertamente legible, incluso inteligible, puesto que no es extraña al derecho, como tampoco éris o pólemos son extraños a todas las formas y significaciones de diké. Pero es, en el derecho, lo que suspende el derecho. Interrumpe el derecho establecido para fundar otro. Ese momento de suspenso, esta epoché, ese momento fundador o revolucionario del derecho es, en el derecho, una instancia de no-derecho. Pero es también toda la historia del derecho. Ese momento tiene siempre

<sup>11</sup> Acerca de esta lógica y esta «crono-lógica», me permito remitir a «Declaración de independencia», en *Otobiographie, L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Galilée, París, 1984. Heidegger recuerda con frecuencia que «nuestro tiempo histórico propio» no se determina más que a partir de un futuro anterior. No sabemos nunca, en el momento mismo, en el presente, qué es nuestro tiempo histórico propio.

lugar y no tiene jamás lugar en una presencia. Es el momento en que la fundación del derecho queda suspendida en el vacío o encima del abismo, suspendida de un acto realizativo puro que no tendría que dar cuenta a nadie ni ante nadie. El supuesto sujeto de este realizativo puro no estaría ya ante la ley, o más bien estaría ante una ley todavía indeterminada, ante la ley como ante una ley todavía inexistente, una ley todavía por venir, todavía por delante y teniendo que venir (*encore devant et devant venir*). Y el estar «ante la ley» del que habla Kafka<sup>12</sup> se parece a esa situación a la vez ordinaria y terrible del hombre que no llega a ver o sobre todo a tocar, a alcanzar la ley: puesto que ésta es trascendente en la medida misma en que es él quien debe fundarla, como todavía por venir, en la violencia. Se «toca» aquí, sin tocarla, esta extraordinaria paradoja: la trascendencia inaccesible de la ley ante la cual y antes de la cual el «hombre» se sostiene, no parece infinitamente trascendente y, en consecuencia, teológica más que en la medida en que, muy cerca de él, aquélla sólo depende de él, del acto realizativo por el que él la instituye: la ley es trascendente, violenta y no-violenta, puesto que no depende más que de quien está ante ella—y en consecuencia antes de ella—, de quien la produce, la funda, la autoriza en un realizativo absoluto cuya

<sup>12</sup> Cf. «Devant la loi. Préjugés», en *Critique de la faculté de juger*, Minuit, París, 1985. Cf. también «Kafka: ante la ley», en *La filosofía como institución*, Juan Granica Editor, Barcelona, 1984.

presencia se le escapa siempre. La ley es trascendente y teológica, y así, siempre por venir, siempre prometida, porque es inmanente, finita, y por tanto, ya pasada. Todo «sujeto» está por anticipado cogido en esa estructura aporética.

La inteligibilidad o la interpretabilidad de esta ley sólo podrá producirlos el porvenir. Más allá de la literalidad del texto de Benjamin, que desde hace rato no sigo ya en el estilo del comentario, sino que interpreto a partir de su porvenir, se diría que el orden de la inteligibilidad depende a su vez del orden instaurado y que sirve para interpretar éste. Esta legibilidad será, pues, tan poco neutra como no-violenta. Una revolución «lograda», la fundación de un Estado «lograda» (un poco en el sentido en que se habla de un «*felicitous*» «*performative speech act*») producirá con posterioridad lo que estaba por anticipado llamada a producir, a saber, modelos interpretativos apropiados para leer retroactivamente, para dar sentido, necesidad y sobre todo legitimidad, a la violencia que ha producido, entre otras cosas, el modelo interpretativo en cuestión, es decir el discurso de su autolegitimación. Los ejemplos de este círculo, de este otro círculo hermenéutico, este otro círculo de la violencia, no faltan, cerca o lejos de nosotros, aquí mismo o en otra parte, ya se trate de lo que pasa de un barrio a otro, de una calle a otra, de una gran metrópoli, de un país o de un campo a otro, en torno a una guerra mundial en el curso de la cual se fundan, se destruyen o se recomponen Estados y naciones. Hay que tener esto en cuenta para de-limitar un derecho internacional construido sobre el concepto occidental de soberanía

estatal y de no-injerencia, pero también para pensar su perfectibilidad infinita. Hay casos en que, durante generaciones, no se sabe si el realizativo de la fundación violenta de un Estado es un acto logrado (*felicitous*) o no. Podríamos citar más de un ejemplo. Esta ilegibilidad de la violencia depende de la legibilidad misma de una violencia que forma parte de lo que otros llamarían el orden simbólico del derecho, si quieren ustedes, y no de la física pura. Se podría estar tentado de volver como un guante la «lógica» (entre comillas, pues eso «ilegible» es asimismo «ilógico» en el orden del *logos*, y es también por eso por lo que dudo en llamarlo «simbólico», y en precipitarlo así en el orden del discurso lacaniano) de esta legible ilegibilidad. Significa en suma una violencia jurídico-simbólica, una violencia performativa en el interior mismo de la lectura interpretativa. Y por medio de una metonimia el ejemplo o el índice podría volverse hacia la generalidad conceptual de la esencia.

Se diría entonces que hay una posibilidad de «huelga general», un derecho análogo al de la huelga general en toda lectura interpretativa, el derecho a discutir el derecho establecido en su más fuerte autoridad, la del Estado. Se tiene el derecho a suspender la autoridad legitimadora y todas sus normas de lectura, y esto en las lecturas más lectoras, las más eficaces, las más pertinentes, que evidentemente se explican con lo ilegible, a veces para fundar otro orden de lectura, otro Estado, a veces sin hacerlo o para no hacerlo. Pues veremos que Benjamin distingue entre dos tipos de huelgas generales, unas destinadas a reemplazar el orden de un Estado por



otro (huelga general *política*), otra a suprimir el Estado (huelga general *proletaria*).

En suma, las dos tentaciones de la desconstrucción.

Pues hay algo de huelga general, y así, de situación revolucionaria, en toda lectura instauradora que permanezca ilegible en relación con los cánones establecidos y las normas de lectura, es decir, en relación con el estado presente de la lectura o de lo que configura el Estado, con mayúscula, en el estado de la lectura posible. Cabe entonces, y ante una tal huelga general, hablar, según los casos, de anarquismo, de escepticismo, de nihilismo, de despolitización o, por el contrario, de superpolitización subversiva. Hoy en día, la huelga general no tiene necesidad de desmovilizar o de movilizar espectacularmente a mucha gente: basta con cortar la electricidad en algunos lugares privilegiados, por ejemplo, los servicios, público y privado, de correos y telecomunicaciones, la radio, la televisión, o con introducir algunos virus eficaces en una red de ordenadores bien escogidos o, análogamente, introducir el equivalente del sida en los órganos de transmisión, en el *Gespräch* hermenéutico<sup>13</sup>.

¿Puede compararse lo que estamos haciendo aquí a una huelga general o a una revolución, en relación con modelos, con estructuras, pero también con modos de legibilidad de la acción política? ¿Es eso la desconstrucción? ¿Es una huelga general o una estrategia de ruptura? Sí y no. Sí, en la medida en

<sup>13</sup> Cf. «Rhétorique de la drogue», en *Points de suspension*, Galilée, París, 1992, pp. 265 ss.

que se arroga el derecho a discutir, y de forma no sólo teórica, los protocolos constitucionales, la carta misma que rige la lectura en nuestra cultura y sobre todo en la Academia. No, al menos en la medida en que sigue desenvolviéndose en la Academia (y no olvidemos, si no queremos sumirnos en el ridículo o en la indecencia, que estamos aquí cómodamente instalados en la Quinta Avenida, tan sólo a unas pocas manzanas del infierno de la injusticia). Y después, al igual que una estrategia de ruptura no es jamás pura, en cuanto que abogado y acusado tienen que «negociarla» de alguna manera ante un tribunal o en el curso de una huelga de hambre en la cárcel, de la misma manera tampoco es jamás pura la oposición entre la huelga general *política* con vistas a refundar otro Estado y la huelga general *proletaria* con vistas a destruir el Estado.

Esas oposiciones benjaminianas, pues, me parece que más que nunca hay que desconstruirlas, se desconstruyen ellas mismas, incluso como paradigmas para la desconstrucción. Lo que estoy diciendo aquí es cualquier cosa antes que conservador y antirrevolucionario. Pues más allá de la intención explícita de Benjamin, yo propondría la interpretación según la cual la violencia misma de la fundación o de la *posición del derecho (rechtsetzende Gewalt)* debe implicar la violencia de la conservación (*rechterhaltende Gewalt*) y no puede romper con ella. Forma parte de la estructura de la violencia fundadora el que apele a la repetición de sí y funde lo que debe ser conservado, conservable, prometido a la herencia y a la tradición, a la partición. Una fundación es una promesa. Toda posición o establecimiento (*Set-*

zung) permite y promete, establece poniendo y prometiendo. E incluso si una promesa no se mantiene de hecho, la iterabilidad inscribe la promesa de mantenimiento en el momento más irruptivo de la fundación. Inscribe así la posibilidad de la repetición en el corazón de lo originario. De golpe, ya no hay fundación pura o posición pura del derecho, y en consecuencia pura violencia fundadora, como tampoco hay violencia puramente conservadora. La posición es ya iterabilidad, llamada a la repetición autoconservadora. La conservación a su vez sigue siendo refundadora para poder conservar aquello que pretende fundar. No hay, pues, oposición rigurosa entre la fundación y la conservación, tan sólo lo que yo llamaría (y que Benjamin no nombra) una contaminación diferencial (différentielle)<sup>14</sup> entre las dos, con todas las paradojas que eso puede inducir. No hay distinción rigurosa entre una huelga general y una huelga parcial (una vez más, en una sociedad industrial faltarían también los criterios técnicos para esa distinción), ni tampoco la hay entre una huelga general política y una huelga general proletaria. La desconstrucción es también el pensamiento de esa contaminación diferencial, y el pensamiento atrapado en la necesidad de esa contaminación.

Es pensando en esta contaminación diferencial, como contaminación en el corazón mismo del derecho, como aislo esta frase de Benjamin a la que espero volver más adelante: hay, dice, «algo corrom-

<sup>14</sup> Sobre la traducción de *différence*, cf. nota 8, p. 61.

pido en el corazón del derecho» (*etwas Morsches im Recht*<sup>15</sup>). Hay algo carcomido o podrido en el derecho, que lo condena o lo arruina de antemano. El derecho está condenado, arruinado, en ruina, ruinoso, si se puede arriesgar una sentencia de muerte a propósito del derecho, sobre todo cuando de lo que en él se trata es de la pena de muerte. Y es en un pasaje sobre la pena de muerte donde habla Benjamin de lo que está podrido en el derecho.

Si hay huelga y derecho de huelga en toda interpretación, hay también guerra y pólemos. La guerra es otro ejemplo de esta contradicción interna al derecho. Hay un derecho de guerra (Schmitt lamentará que ya no se reconozca en él la posibilidad misma de la política). Ese derecho comporta las mismas contradicciones que el derecho de huelga. Aparentemente unos sujetos de derecho declaran la guerra para sancionar violencias cuyos objetivos parecen naturales (el otro quiere apoderarse de un territorio, de bienes, de mujeres; quiere mi muerte, yo lo mato). Pero esta violencia guerrera que se asemeja al «bandidaje» fuera de la ley, la violencia pirata o de robo (*raubende Gewalt*)<sup>16</sup>, se despliega siempre en el interior de la esfera del derecho. Es una anomalía en el interior de la juridicidad con la cual parecía romper. La ruptura de la relación es aquí la relación. La transgresión está ante la ley. En las llamadas sociedades primitivas, que pondrían al desnudo mejor estas significaciones, la conclusión de la paz

<sup>15</sup> *Op. cit.*, p. 188; trad. esp., p. 182.

<sup>16</sup> *Op. cit.*, p. 185; trad. esp., p. 179.

muestra bien que la guerra no era un fenómeno natural. No se concluye ninguna paz sin el fenómeno simbólico de un ceremonial. Éste recuerda que había ya ceremonial en la guerra. Ésta no se reducía, pues, al choque entre dos intereses o dos fuerzas puramente físicas. Aquí un paréntesis importante subraya que, ciertamente, en la pareja guerra/paz, el ceremonial de la paz recuerda que la guerra era también un fenómeno no-natural; pero Benjamin parece querer sustraer un cierto sentido de la palabra «paz» a esa correlación, en particular en el concepto kantiano de «paz perpetua». Se trata ahí de una significación completamente diferente, «no-metabólica y política» (*unmetaphorische und politische*)<sup>17</sup>, cuya importancia podremos medir quizás a continuación. La cosa concierne al derecho internacional, cuyos riesgos de inversión y de perversiones en provecho de intereses particulares (estatales o no) exigen una vigilancia infinita, tanto más porque esos riesgos están inscritos en su constitución misma.

Tras la ceremonia de la guerra, la ceremonia de la paz significa que la victoria instaaura un nuevo derecho. Y la guerra, que pasa por la violencia originaria y arquetípica (*ursprüngliche und urbildliche*) con vistas a fines naturales, es de hecho una violencia fundadora de derecho (*rechtsetzende*). A partir del momento en que se le reconoce ese carácter positivo, posicional (*setzende*) y fundador de otro derecho, el derecho moderno rehúsa al sujeto individual todo derecho a la violencia. El estremeci-

<sup>17</sup> *Op. cit.*, p. 185; trad. esp., p. 179.

miento de admiración popular ante el «gran delincuente» se dirige al individuo que lleva en él, como en los tiempos primitivos, los estigmas del legislador o del profeta.

Pero la distinción entre las dos violencias (fundadora y conservadora) será muy difícil de trazar, de fundar o de conservar. Vamos a asistir, por parte de Benjamin, a un movimiento ambiguo y laborioso para salvar a todo precio una distinción o una correlación sin la que todo su proyecto podría venirse abajo. Pues, si la violencia está en el origen del derecho, la razón exige que se lleve a término la crítica de esta doble violencia, la fundadora y la conservadora. Para hablar de la violencia conservadora del derecho, Benjamin se fija en problemas relativamente modernos, tan modernos como el aludido de la huelga general. Se trata ahora del servicio militar obligatorio, de la policía moderna, o de la abolición de la pena de muerte. Si durante y después de la primera Guerra Mundial se había desarrollado una crítica apasionada de la violencia, la crítica apuntaba esta vez a la forma conservadora de la violencia. El militarismo, concepto moderno que supone una explotación del servicio militar obligatorio, es el uso forzado de la fuerza, la coacción o impulso (*Zwang*<sup>18</sup>) al uso de la fuerza o de la violencia (*Gewalt*) al servicio del Estado y de sus fines legales. La violencia militar es aquí legal y conserva el derecho, y es, así, más difícil de criticar de lo que creen en sus «declamaciones» los pacifistas y

<sup>18</sup> *Op. cit.*, pp. 186-187; trad. esp., p. 180.

los activistas, por los que Benjamin no oculta su escasa estima. La inconsecuencia de los pacifistas antimilitaristas consiste en que no reconocen el carácter legal e inatacable de esa violencia conservadora del derecho.

Tenemos que vérnoslas aquí con un *double bind* o con una contradicción que se puede esquematizar así. Por una parte, parece más fácil criticar la violencia fundadora puesto que ésta no puede justificarse mediante ninguna legalidad pre-existente y parece, así, salvaje. Pero por otra parte, y en esa inversión está todo el interés de esta reflexión, es más difícil, más ilegítimo criticar la misma violencia fundadora puesto que no se la puede hacer comparecer ante la institución de ningún derecho pre-existente: esa violencia no reconoce el derecho existente en el momento en que funda otro. Entre los dos términos de esta contradicción, está la cuestión de ese instante revolucionario inaprehensible, de esa decisión excepcional que no forma parte de ningún continuum histórico y temporal, pero en el que sin embargo la fundación de un nuevo derecho juega, si puede decirse así, sobre algo perteneciente a un derecho anterior, que aquella extiende, radicaliza, deforma, metafORIZA o metonimiza, teniendo aquí esa figura los nombres de guerra o de huelga general. Pero esa figura es también una contaminación. Y borra o embrolla la distinción pura y simple entre fundación y conservación. Inscribe la iterabilidad en la originalidad, y es eso lo que yo llamaría la desconstrucción en acción, en plena negociación: en las «cosas» mismas y en el texto de Benjamin.

Hasta que no se den los medios teóricos o filo-

sóficos de pensar esa coimplicación de la violencia y del derecho, las críticas habituales siguen siendo ingenuas e inconsecuentes. Benjamin no oculta su desdén por las declamaciones del activismo pacifista y por las proclamas de «anarquismo infantil» que querrían sustraer el individuo a toda coacción. La referencia al imperativo categórico («Actúa de tal manera que trates, tanto en tu persona como en la de las otras, a la humanidad también como fin y nunca sólo como simple medio»), por indiscutible que sea, no permite ninguna crítica de la violencia. El derecho, en su violencia misma, pretende reconocer y defender dicha humanidad como fin en la persona de cada individuo. Una crítica puramente moral de la violencia es, pues, tan injustificada como impotente. Por la misma razón, no se puede criticar la violencia en nombre de la libertad, de lo que llama aquí Benjamin la «libertad informe» (*gestaltlose Freiheit*<sup>19</sup>), es decir, en suma, una libertad puramente formal, como forma vacía, según una vena hegeliano-marxista que está lejos de estar ausente a todo lo largo de esta meditación. Aquellos ataques contra la violencia carecen de pertinencia y de eficacia porque siguen siendo extraños a la esencia jurídica de la violencia, al «orden del derecho». Una crítica eficaz debe habérselas con el cuerpo del derecho mismo, con su cabeza y sus miembros, con las leyes y los usos particulares que el derecho toma bajo la protección de su poder (*Macht*). Este orden es tal que existe un solo destino, un destino o una historia

<sup>19</sup> *Op. cit.*, p. 187; trad. esp., p. 181.

única (*nur ein einziges Schicksal*<sup>20</sup>). Es éste uno de los conceptos clave, pero también de los más oscuros del texto, ya se trate del destino mismo o de su absoluta unicidad. Lo que existe, lo que tiene consistencia (*das Bestehende*) y lo que amenaza al mismo tiempo aquello que existe (*das Drohende*) pertenecen «inviolablemente» (*unverbrüchlich*) al mismo orden, y ese orden es inviolable porque es único. Sólo se lo puede violar *en él*. La noción de amenaza parece aquí indispensable, pero resulta también difícil, pues la amenaza no viene de fuera. El derecho es a la vez amenazante y está amenazado por él mismo. Esta amenaza no es ni la intimidación ni la disuasión, como creen los pacifistas, los anarquistas o los activistas. La ley se muestra amenazante a la manera del destino. Para acceder al «sentido más profundo» de la indeterminación (*Unbestimmtheit*) de la amenaza del derecho (*der Rechtsdrohung*) habrá que meditar más tarde la esencia del destino que está en el origen de esa amenaza.

En el curso de una meditación sobre el destino, que pasa también por un análisis de la policía, de la pena de muerte, de la institución parlamentaria, Benjamin llegará, así, a distinguir entre justicia divina y justicia humana, entre la violencia divina que destruye el derecho y la violencia mítica que funda el derecho.

La violencia conservadora, esta amenaza que no es intimidación, es una amenaza del derecho. Doble genitivo: viene del derecho y amenaza al

<sup>20</sup> *Op. cit.*, p. 187; trad. esp., p. 181.

derecho. Hay un índice precioso de esto, que procede del derecho de castigar y de la pena de muerte. Benjamin parece pensar que los discursos contra el derecho de castigar y especialmente contra la pena de muerte son superficiales, y no por accidente. Pues no admiten un axioma esencial a la definición del derecho. ¿Cuál? Y bien, cuando se ataca la pena de muerte, no se discute una pena entre otras sino el derecho mismo en su origen, en su orden mismo. Si el origen del derecho es una posición violenta, ésta se manifiesta de la manera más pura allí donde la violencia es absoluta, es decir, allí donde afecta al derecho a la vida y a la muerte. Benjamin no tiene necesidad de invocar aquí los grandes discursos filosóficos que han justificado antes que él, y de la misma manera, la pena de muerte (Kant, Hegel, por ejemplo, contra los primeros abolicionistas como Beccaria).

Si el orden del derecho se manifiesta plenamente en la posibilidad de la pena de muerte, abolir ésta no es tocar un dispositivo entre otros, es desautorizar el principio mismo del derecho. Esto es confirmar, dice Benjamin, que hay algo «podrido» en el corazón mismo del derecho. Lo que testimonia y debe testimoniar la pena de muerte es que el derecho es una violencia contraria a la naturaleza. Pero lo que hoy testimonia eso de forma todavía más «espectral» (*gespentsche*, espectral y no solamente alucinante, como dice tal traducción francesa<sup>21</sup>), mezclando las dos violencias (la conservadora y la fundadora),

<sup>21</sup> *Op. cit.*, p. 189. (En la trad. esp. de H. A. Murena falta el párrafo sobre la institución de la policía, lo que sin duda

es la institución moderna de la policía. Mezcla de dos violencias heterogéneas, «mezcla de alguna manera espectral» (in einer gleichsam gespentische Vermischung), como si una violencia obsesionase a la otra (aunque Benjamin no lo diga así para comentar el doble sentido de la palabra *gespentsch*). La espectralidad reside en el hecho de que un cuerpo no está jamás presente por él mismo, por lo que él es. Aparece desapareciendo o haciendo desaparecer lo que representa: lo uno por lo otro. Esta ausencia de frontera entre las dos violencias, esta contaminación entre fundación y conservación es algo innoble, es la ignominia (*das Schmachvolle*) de la policía. Antes de ser innoble en sus procedimientos, en la inquisición innombrable a la que se entrega sin respetar nada, la violencia policial, la policía moderna es estructuralmente repugnante, inmundada por esencia dada su hipocresía constitutiva. La falta de límites de esa policía no le viene a ésta sólo de una tecnología de la vigilancia y la represión que se había desarrollado ya, en 1921, de manera inquietante, hasta llegar a duplicar y obsesionar toda vida pública y privada (¡qué diríamos hoy del desarrollo de esa tecnología!). Esa falta de límites le viene también por el hecho de que la policía es el Estado, el hecho de que es el espectro del Estado, y que no puede uno habérselas con ella con todo rigor a no ser declarando la guerra al orden de la *res publica*. Pues la

debe atribuirse no a la negligencia del traductor o del editor, sino a la diligencia de la censura en la fecha de la publicación, 1971. Roberto Blatt, en la edición de Taurus citada en la nota 1, traduce *gespentsche* por «monstruosa», p. 31).

policía no se contenta ya hoy en día con aplicar la ley por la fuerza (*enforce*), y así, conservarla, sino que la inventa, publica ordenanzas, interviene cada vez que la situación jurídica no es clara para garantizar la seguridad. Es decir, hoy en día, casi todo el tiempo. Es la fuerza de ley, tiene fuerza de ley. La policía es innoble porque bajo su autoridad «se suspende (o se releva, *aufgehoben ist*) la distinción entre violencia fundadora de derecho y violencia conservadora de derecho»<sup>22</sup>. En esa *Aufhebung* que constituye ella misma, la policía inventa el derecho, se hace *rechtsetzende*, legislativa, se arroga el derecho cada vez que el derecho es lo suficientemente indeterminado como para dejarle esa posibilidad. Aunque no promulgue la ley, la policía se comporta como un legislador en los tiempos modernos, por no decir como un legislador de los tiempos modernos. Allí donde hay policía, es decir, en todas partes y aquí mismo, no se puede ya discernir entre las dos violencias, la conservadora y la fundadora, y he aquí el equívoco innoble, ignominioso, repulsivo. La posibilidad, es decir, también la necesidad ineluctable de la policía moderna arruina en suma, se podría decir que desconstruye, la distinción entre las dos violencias que estructura sin embargo el discurso que llama Benjamin una nueva crítica de la violencia.

Este discurso, él querría o bien fundarlo o bien conservarlo, pero en rigor no puede ni fundarlo ni

<sup>22</sup> «in ihr die Trennung von rechtsetzender und rechtserhaltender Gewalt aufgehoben ist». *Op. cit.*, p. 189; trad. esp. de Roberto Blatt, cit., p. 32.

conservarlo. Todo lo más puede firmarlo como un acontecimiento espectral. Texto y firma son espectros. Y Benjamin lo sabe, tan bien que el acontecimiento del texto *Zur Kritik der Gewalt* consiste en esta extraña *ex-posición*: una demostración arruina ante sus ojos (de ustedes) las distinciones que propone. Exhibe y archiva el movimiento mismo de su implosión, cediendo el lugar a lo que se llama un texto, el fantasma de un texto que, en ruina él mismo, fundación y conservación a la vez, no llega ni a la una ni a la otra y queda ahí, hasta cierto punto, por un cierto tiempo, legible e ilegible, como la ruina ejemplar que nos advierte singularmente del destino de todo texto y de toda firma en su relación con el derecho, es decir, necesariamente, con una cierta policía. Tal sería, pues, dicho sea de paso, el estatuto sin estatuto de un texto llamado de des-construcción y de lo que queda de él. El texto no escapa a la ley que enuncia. Se arruina y se contamina, se convierte en el espectro de él mismo. Pero de esa ruina de la firma habrá que decir algo más.

Lo que amenaza el rigor de la distinción entre las dos violencias, y que Benjamin no dice, es en el fondo la paradoja de la iterabilidad. Ésta hace que el origen deba originariamente repetirse y alterarse para valer *como origen*, es decir, para conservarse. Hay inmediatamente policía, y la policía legisla, no se contenta con aplicar una ley que antes de ella estaría sin fuerza. Esta iterabilidad inscribe la conservación en la estructura esencial de la fundación. Esta ley o esta necesidad general no se reduce a un fenómeno moderno, vale *a priori*, aunque se comprende que Benjamin dé ejemplos irre-

ductiblemente modernos en su especificidad, y que enfoque expresamente la policía del «Estado moderno». La iterabilidad impide en estricto rigor que haya puros y grandes fundadores, iniciadores, legisladores («grandes» poetas, pensadores, u hombres de Estado, en el sentido en que Heidegger lo dirá en 1935, siguiendo un esquema análogo concerniente al fatal sacrificio de estos fundadores).

La ruina no es a mis ojos una cosa negativa. En primer lugar, evidentemente, no es una cosa. Se podría escribir, quizás con o según Benjamin, quizás contra Benjamin, un breve tratado del amor de las ruinas. ¿Qué otra cosa puede amarse, por lo demás? No se puede amar un monumento, una arquitectura, una institución como tal más que en la experiencia, ella misma precaria, de su fragilidad: aquello no ha estado siempre ahí, ni estará siempre, es finito. Y por eso lo amo como algo mortal, a través de su nacimiento y de su muerte, a través del fantasma o la silueta de su ruina, de la mía —que, así, ella es ya, o la prefigura—. ¿Cómo amar de otro modo si no es en esta finitud? ¿De dónde vendría, a no ser de esta manera, el derecho de amar, o incluso el amor del derecho?

Volvamos a la cosa misma, es decir, al fantasma, pues este texto cuenta una historia de fantasmas. No podemos ya seguir evitando el fantasma y la ruina, como no podemos eludir la cuestión del estatuto retórico de este acontecimiento textual. ¿A qué figuras ha recurrido éste para su *exposición*, su explosión interna o su implosión? Todas las figuras ejemplares de la violencia del derecho son metonimias singulares, a saber, figuras sin límites, posi-

bilidades de trasposición desencadenadas y figuras sin figuras. Tomemos el ejemplo de la policía, este índice de una violencia fantasmática puesto que mezcla la fundación con la conservación y se vuelve tanto más violenta por ese hecho. Pues bien, la policía que capitaliza así la violencia no es solamente la policía. No consiste solamente en agentes de policía en uniforme, a veces con casco, armados y organizados en una estructura civil de modelo militar a la que se le rehúsa el derecho de huelga, etc. Por definición la policía está presente o está representada allí donde haya fuerza de ley. Está presente, invisible a veces pero siempre eficaz, allí donde hay conservación del orden social. La policía no es sólo la policía (hoy más, o menos, que nunca), está ahí, figura sin figura de un *Dasein* coextensivo con el *Dasein* de la *pólis*.

Benjamin lo reconoce a su manera, pero en un gesto doble y que yo creo no deliberado, en todo caso no tematizado. No renuncia en ningún momento a contener en una pareja de conceptos, y a remitirlo a una serie de distinciones, aquello mismo que excede y desborda éstas sin cesar. Admite así que el mal de la policía es que ella es una figura sin figura, una violencia sin forma (*gestaltlos*). No es aprehensible, como tal, en ninguna parte (*nirgends fassbare*). En los Estados llamados civilizados el espectro de su aparición fantasmática se extiende por todas partes<sup>23</sup>. Y sin embargo, por

<sup>23</sup> «Allverbreitete gespenstische Erscheinung im Leben der zivilisierten Staaten.» *Op. cit.*, p. 189; trad. esp. de Roberto Blatt, cit., p. 32.

más que se metonimice, por más que esa inaprehensible figura *se spectralice*, por más que la policía se convierta por todas partes en el elemento mismo de la obsesión (*hantise*), en el medio de la espectralidad, Benjamin querría todavía que siguiera siendo una figura determinable y propia de los Estados civilizados. Pretende saber de qué habla cuando habla en sentido propio de la policía, y querría determinar su fenómeno. Es difícil saber si habla de la policía del Estado moderno o del Estado en general cuando nombra el Estado civilizado. Me inclinaría más bien hacia la primera hipótesis por *dos razones*:

1. Selecciona los ejemplos modernos de la violencia, por ejemplo el de la huelga general o el *problema* de la pena de muerte. Más arriba, no habla solamente de los Estados civilizados sino de otra «institución del Estado moderno», la policía. Es la policía *moderna*, en situaciones político-técnicas *modernas*, la que es inducida a *producir* la ley siendo así que se considera que tan sólo la *aplica*.

2. Aun reconociendo que el cuerpo fantasmal de la policía, por invasor que sea, sigue siendo siempre igual a sí mismo, admite que su espíritu (*Geist*), el espíritu de la policía, causa menos estragos en la monarquía absoluta que en las democracias modernas en las cuales su violencia degenera. ¿Será así sólo, como estaríamos tentados actualmente a pensar, porque las tecnologías modernas de la comunicación, de su vigilancia y de su intercepción aseguran a la policía una ubicuidad absoluta, saturando



el espacio público y privado, llevando hasta el límite la coextensividad de lo político y de lo policial? ¿Será porque las democracias no pueden proteger al ciudadano contra la violencia policial a no ser entrando en esa lógica de la co-extensividad político-policial, es decir, confirmando la esencia policial de la cosa pública (policía de las policías, instituciones del tipo «informática y libertad», monopolización por el Estado de las técnicas de protección del secreto de la vida privada, como se les ha propuesto actualmente a los ciudadanos norteamericanos por parte del gobierno federal y sus policías, los cuales, a cambio, harían los «pinchazos» necesarios, y decidirían acerca del momento en que la seguridad del Estado exige la intercepción de las relaciones privadas, por ejemplo la utilización de micrófonos invisibles, la utilización de micrófonos direccionales, la intrusión en redes informatizadas, o bien, más sencillamente, la práctica, tan repartida entre nosotros, de las viejas «escuchas telefónicas»)? ¿Estaba pensando en esa contradicción Benjamin? ¿En una degeneración interna del principio democrático inevitablemente corrompido por el principio del poder policial, destinado en principio a protegerlo, pero incontrolable por su propia esencia en el proceso de su autonomización técnica?

Detengámonos un instante en este punto. No estoy seguro de que Benjamin haya meditado sobre la aproximación que estoy intentando entre las palabras *gespentsche*, espectral, fantasmal, y la palabra *Geist*, espíritu en el sentido también de doble fantasmático. Pero la lógica profunda de esta analogía me parece poco discutible incluso si Benjamin no

la reconoció. La policía se vuelve alucinante y espectral porque ocupa (*hante*) todo; está en todas partes incluso allí donde no está, en su *Fort-Dasein* al que siempre se puede apelar. Su presencia no está presente, como ninguna presencia está presente, según nos recuerda Heidegger, y la presencia de su doble espectral no conoce fronteras. Y está de acuerdo con la lógica de *Zur Kritik der Gewalt* marcar que todo lo que afecta a la violencia del derecho —aquí de la policía misma— no es natural sino espiritual. Hay un espíritu, a la vez en el sentido del espectro y en el sentido de la vida que se eleva, justamente a través de la muerte, por medio de la posibilidad de la pena de muerte, por encima de la vida natural o «biológica». La policía da testimonio de esto. Invocaré aquí una «tesis» definida en el *Ursprung des deutschen Trauerspiels* a propósito de la manifestación del espíritu: éste se muestra al exterior bajo la forma del *poder*; y la facultad de ese poder (*Vermögen*) se determina en acto como *facultad* de ejercer la *dictadura*. *El espíritu es dictadura*. Recíprocamente, la dictadura, que es la esencia del poder como violencia (*Gewalt*), tiene una esencia espiritual. El espiritualismo fundamental de una afirmación como ésta consueña con aquello que atribuye la autoridad (legitimada o legitimadora) o la violencia del poder (*Gewalt*) a una decisión instituyente que, al no tener, por definición, que justificar su soberanía ante ninguna ley preexistente, apela sólo a una «mística», y sólo puede enunciarse en la forma de órdenes, de dichos, de dictados prescriptivos o de realizativos dictatoriales:

El espíritu (Geist) —ésta es la tesis de la época— se manifiesta en el poder (*weist sich aus in Macht*); el espíritu es la facultad de ejercer la dictadura (*Geist ist das Vermögen, Diktatur auszuüben*). Esta facultad exige una disciplina interior rigurosa así como una acción exterior sin escrúpulos (*skrupellosste Aktion*)<sup>24</sup>.

En lugar de ser él mismo y de estar contenido en la democracia, este espíritu de la policía, esta violencia policial como espíritu degenera en la democracia. Atestigua en la democracia moderna la mayor degeneración que pueda pensarse para la violencia o para el principio de autoridad, para el poder (*die denkbar grösste Entartung der Gewalt bezeugt*)<sup>25</sup>. La degeneración del poder democrático (y la palabra poder es con frecuencia la más adecuada para traducir *Gewalt*, la fuerza o la violencia interna de su autoridad) no tendría otro nombre sino el de la policía. ¿Por qué? En la monarquía absoluta los poderes legislativos y ejecutivos están unidos. En consecuencia ahí la violencia de la autoridad o del poder es normal, conforme a su esencia, a su idea, a su espíritu. En la democracia, por el contrario, la violencia no está ya de acuerdo con el espíritu

<sup>24</sup> *El origen del drama barroco alemán*, trad. esp. José Muñoz Millanes, Taurus, Madrid, 1990, p. 85. Agradezco a Tim Bahti que me haya llamado la atención sobre ese pasaje. Ese mismo capítulo evoca más arriba las apariciones de espíritus (*Geisterscheinungen*, p. 125). Y más abajo se trata también del genio maligno (*böse Geist*) de los déspotas. Acerca del muerto que se aparece, en el *Trauerspiel*; cf. también trad. esp., p. 115.

<sup>25</sup> *Op. cit.*, p. 190; trad. esp. de Roberto Blatt, cit., p. 32.

de la policía. A causa de la supuesta separación de poderes, aquélla se ejerce de forma ilegítima, sobre todo cuando en lugar de aplicar la ley, la hace. Benjamin indica aquí el principio de un análisis de la realidad policial en las democracias industriales y sus complejos militar-industriales de alta tecnología informatizada. En la monarquía absoluta, por terrible que sea, la violencia policial se muestra tal como es y tal como debe ser en su espíritu, mientras que la violencia policial de las democracias niega su propio principio al legislar de manera subrepticia, en la clandestinidad.

Doble consecuencia o doble implicación:

1. la democracia sería una degeneración del derecho y de la violencia del derecho;
2. No hay todavía democracia digna de ese nombre. La democracia sigue estando por venir: por engendrar o por regenerar.

El discurso de Benjamin, que se desarrolla entonces como crítica del parlamentarismo de la democracia liberal es, pues, revolucionario, incluso marxistizante, pero en los dos sentidos de la palabra «revolucionario», que comprende también el sentido reaccionario, a saber, el de un retorno al pasado de un origen más puro. Este equívoco es bastante típico como para haber alimentado muchos discursos revolucionarios de derecha y de izquierda, en particular entre las dos guerras. Una crítica de la «degeneración» (*Entartung*) como crítica de un parlamentarismo incapaz de controlar la violencia policial que sustituye a aquél, es ciertamente una crítica de la violencia sobre el fondo de una «filosofía de la historia»: puesta en perspectiva arqueo-teleoló-

gica, o arqueo-escatológica, que descifra la historia del derecho como una decadencia (*Verfall*) desde el origen. No es necesario subrayar la analogía con esquemas schmittianos o heideggerianos. Habría que ilustrar este triángulo con una correspondencia, quiero decir con la correspondencia epistolar que ligó a estos tres pensadores (Schmitt/Benjamin, Heidegger/Schmitt). Y se trata de nuevo de espíritu y de revolución.

La cuestión en el fondo sería: ¿qué es de la democracia liberal y parlamentaria hoy? En cuanto medio, toda violencia funda o conserva el derecho. De otro modo renunciaría a todo valor. No habría ninguna problemática del derecho sin esa violencia de los medios. Sin ese principio de poder. Consecuencia: todo contrato jurídico (*Rechtsvertrag*) se funda en la violencia. No hay contrato que no tenga a la violencia a la vez como origen (*Ursprung*) y como conclusión (*Ausgang*). Una alusión furtiva y elíptica de Benjamin parece aquí decisiva, como sucede a menudo. En cuanto fundadora o establecedora de derecho (*rechtsetzende*) la violencia instituyente no tiene necesidad de «estar inmediatamente presente en el contrato»<sup>26</sup>. Pero, sin estar inmediatamente presente, se encuentra ahí reemplazada (*vertreten*), representada por el suplemento de un sustituto. Y es en esta diferencia, en el movimiento que reemplaza la presencia (la presencia inmediata de la violencia identificable como tal en sus rasgos

<sup>26</sup> «Nicht unmittelbar in ihm gegenwärtig zu sein.» *Op. cit.*, p. 190; trad. esp. de A.H. Murena, p. 183.

y en su espíritu), en esa representatividad diferencial, donde se produce el olvido de la violencia originaria. Esta pérdida de consciencia amnésica no se produce por accidente. Es el paso mismo de la presencia a la representación. Un paso como ése forma el trayecto del declinar, de la degeneración institucional, su *Verfall*. Benjamin hablaba hace un momento de una degeneración (*Entartung*) de la violencia originaria; por ejemplo, la de la violencia policial en la monarquía absoluta que se corrompe en las democracias modernas. He aquí cómo deplora el *Verfall* de la revolución en el espectáculo parlamentario: «Si decae la conciencia de la presencia latente de la violencia en una institución, ésta se debilita» (*schwindet das Bewusstsein von der latenten Anwesenheit der Gewalt in einem Rechtsinstitut, so verfällt es*<sup>27</sup>). El primer ejemplo elegido es el de los parlamentos de entonces. Si dan un espectáculo deplorable, es porque esas instituciones representativas olvidan la violencia revolucionaria de donde han nacido. En Alemania, en particular, han olvidado la revolución abortada de 1919. Han perdido el sentido de la violencia fundadora del derecho que está representada en ellos (*Ihnen fehlt der Sinn für die rechtsetzende Gewalt, die in ihnen repräsentiert ist*)<sup>28</sup>. Los parlamentos viven en el olvido de la violencia de donde han nacido. Esta denegación amnésica no es una debilidad psicológica, es su estatuto e incluso su estructura. A partir de ahí, en lugar de

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> *Ibid.*

llegar a decisiones comensurables o proporcionales a esa violencia y dignas de ella, practican la política hipócrita del *compromiso*. El concepto de compromiso, la denegación de la violencia abierta, el recurso a la violencia disimulada, pertenecen al espíritu de violencia, a la «mentalidad de la violencia» (*Mentalität der Gewalt*), que lleva a aceptar la coacción del adversario, a la vez para evitar lo peor y, diciéndose, con el suspiro del parlamentario, que eso no es ciertamente el ideal, que, sin duda, habría sido mejor otra cosa pero que no se podía justamente hacer otra cosa.

El parlamentarismo está, pues, en la violencia de la autoridad y en la renuncia al ideal. Fracasa en resolver los conflictos políticos por la palabra, la discusión, la deliberación no-violenta, en suma, por la puesta en acción de la democracia liberal. Ante la «decadencia de los parlamentos» (*der Verfall der Parlamente*), Benjamin encuentra la crítica de los bolcheviques y de los sindicalistas a la vez pertinente (*treffende*) en conjunto y radicalmente destructiva (*vernichtende*).

Nos hace falta ahora introducir una distinción que una vez más aproxima Benjamin a un cierto Carl Schmitt, y que en todo caso da un sentido más preciso a lo que podía ser la configuración histórica en la que se inscribían todos esos pensamientos (precio excesivo de la derrota a pagar por Alemania, República de Weimar, crisis e impotencia del nuevo parlamentarismo, fracaso del pacifismo, momento posterior al advenimiento de la Revolución de Octubre, competencia entre los media y el parlamentarismo, nuevos datos del derecho internacional, etc.).

Pero por estrecho que sea el lazo indiscutible de esa coyuntura, el alcance de estos discursos y de los síntomas que éstos señalan (y que son también ellos mismos) no se agota ahí, ni mucho menos. Algunas prudentes trasposiciones pueden hacer su lectura tanto más necesaria y fecunda hoy. Aunque el contenido de los ejemplos que privilegia ha envejecido algo, sus esquemas argumentativos parecen merecer más que nunca hoy el interés y la discusión.

Acabamos de ver, en suma, que en su origen y en su fin, en su fundación y en su conservación, el derecho es inseparable de la violencia, inmediata o mediata, presente o representada. ¿Excluye eso toda no-violencia en la eliminación de los conflictos, como se podría concluir tranquilamente? En absoluto. Pero el pensamiento de la no-violencia debe exceder el orden del derecho público. Benjamin cree en las relaciones no-violentas entre las personas privadas. Una unión sin violencia (*gewaltlose Einigung*) es posible allí donde la cultura del sentimiento o del corazón (*die Kultur des Herzens*) da a los hombres medios puros con vistas al acuerdo (*Übereinkunft*)<sup>29</sup>. ¿Significa esto que haya que permanecer en esa oposición de lo privado y de lo público para proteger un dominio de no-violencia? Las cosas están lejos de ser tan simples. Otras particiones conceptuales van a delimitar, en la esfera misma de lo político, la relación de la violencia con la no-violencia. Tal sería, por ejemplo, en la tradición de Sorel o de Marx, la distinción entre la huelga

<sup>29</sup> *Op. cit.*, p. 191; trad. esp., p. 185.

general política, violenta puesto que quiere reemplazar el Estado por otro Estado (por ejemplo, la que acababa de anunciarse en Alemania como un relámpago) y la huelga general proletaria, esa revolución que en lugar de fortificar al Estado apunta a su supresión, como también a la eliminación de los «sociólogos», dice Sorel, «elegantes aficionados de la reforma social», «intelectuales que han abrazado la profesión de pensar por el proletariado».

Hay otra distinción que parece todavía más radical y más próxima a lo que concierne a la crítica de la violencia como medio. Es la que opone el orden de los medios, justamente, y el orden de la manifestación. Se trata una vez más de la violencia del lenguaje, pero también del advenimiento de la no-violencia mediante un cierto lenguaje. ¿Consiste la esencia del lenguaje en signos, considerados como medios de comunicación, o más bien en una manifestación que ya, o todavía, no depende de la comunicación por signos, de la comunicación en general, es decir, de la estructura medio/fin?

Benjamin pretende probar que una eliminación no-violenta de los conflictos es posible en el mundo privado cuando en éste reinan la cultura del corazón, la cortesía cordial, la simpatía, el amor de la paz, la confianza, la amistad. Entramos aquí en un dominio en el que al quedar suspendida la relación medio-fin, tenemos que habérnoslas con medios puros, de alguna manera, que excluyen la violencia. Los conflictos entre los hombres pasan entonces por las cosas (Sachen), y es tan sólo en esa relación, la más «realista» o la más «cosista», donde se abre

el dominio de los medios puros, es decir, por excelencia, el dominio de la «técnica». La técnica es su «dominio más propio». El diálogo, la conversación (*Unterredung*), como técnica de acuerdo civil, sería el «ejemplo más profundo» de ese «dominio más propio»<sup>30</sup>.

Ahora bien, ¿en qué se reconoce que la violencia está excluida de la esfera privada o propia (*eigentliche Sphäre*)? La respuesta de Benjamin puede sorprender. La posibilidad de esta no-violencia está atestiguada por el hecho de que la mentira no está penalizada, como tampoco la estafa (*Betrug*). El derecho romano y el antiguo derecho germánico no los castigaban. Esto confirma al menos que algo de la vida privada o de la intención personal escapa al derecho de mirada político-jurídico-policia. Y así, considerar una mentira como un delito es un signo de decadencia: tiene lugar un proceso de decadencia (*Verfallsprozess*) cuando el poder de Estado pretende controlar la veracidad de los discursos hasta el punto de ignorar los límites entre la esfera propia de lo privado y el campo de la cosa pública. El derecho moderno pierde confianza en sí mismo, condena el fraude no por razones morales sino porque teme las violencias a que podría llevar por parte de las víctimas. Éstas podrían a su vez amenazar el orden del derecho. Es el mismo mecanismo que en la concesión del derecho de huelga. Se trata de limitar la peor violencia mediante otra violencia. En lo que parece soñar Benjamin es en un orden

<sup>30</sup> *Op. cit.*, p. 192; trad. esp., p. 185.

de no-violencia que sustrae al orden del derecho —y, así, al derecho de castigar la mentira— no sólo las relaciones privadas, sino incluso ciertas relaciones públicas, como en la huelga general proletaria de la que habla Sorel —que no pretende volver a fundar un Estado y un nuevo derecho; o incluso ciertas relaciones diplomáticas en las que, de manera análoga a las relaciones privadas, ciertos embajadores arreglan los conflictos pacíficamente y sin tratados—. El arbitraje es no-violento en ese caso porque se sitúa «más allá de todo ordenamiento jurídico y por lo tanto más allá de toda violencia»<sup>31</sup>. Se va a ver enseguida en qué esa no-violencia no ~~carece de afinidad con la pura violencia.~~

Benjamin propone aquí una analogía sobre la que conviene detenerse un instante, en particular porque hace intervenir ese concepto enigmático de destino. ¿Qué pasaría si una violencia ligada al destino (*schicksalsmäßige Gewalt*) y que utilizase medios justos (*berechtigte*) se encontrase en un conflicto con fines justos (*gerechten*)? Y esto de tal forma que hubiese que afrontar otra especie de violencia, la cual, en relación con esos fines, no sería ni un medio justificado ni un medio injustificado. Ni medio justificado ni medio injustificado, indecidiblemente: algo que no sería ya, incluso, un medio, sino que entraría en una relación completamente diferente con la pareja medio/fin. Se trataría entonces de una violencia completamente diferente, que no se dejaría ya determinar en el espacio abierto

<sup>31</sup> *Op. cit.*, p. 195; trad. esp., p. 190.

por la oposición medio/fin. Cuestión tanto más grave en la medida en que excede o desplaza la problemática inicial que Benjamin había construido hasta aquí a propósito de la violencia y del derecho. Esa problemática estaba toda ella dominada por el concepto de medio. Se advierte aquí que hay casos en los que, puesto en términos de medios/fines, el problema de derecho resulta indecible. Esta última *indecidibilidad* que hay en todos los problemas de derecho (*Unentscheidbarkeit aller Rechtsprobleme*), es el resplandor de una experiencia singular y desalentadora. ¿Adónde dirigirse cuando se ha reconocido esa indecidibilidad ineluctable?

Una cuestión así se abre en primer lugar a otra dimensión del lenguaje, a un más allá de la mediación y en consecuencia más allá del lenguaje como signo. El signo se entiende aquí, como siempre en Benjamin, en el sentido de mediación, como medio con vistas a un fin. La cuestión parece en principio sin salida, y así, sin esperanza. Pero, en el fondo del callejón sin salida, esta desesperanza (*Aussichtslosigkeit*) apela a decisiones de pensamiento que conciernen nada menos que al origen del lenguaje en su relación con la verdad a la violencia como destino (*schicksalhafte Gewalt*) que se sitúa por encima de la razón y, después, por encima de esa violencia misma a Dios: otro, y completamente diferente, «fundamento místico de la autoridad».

No es ciertamente el de Montaigne o de Pascal, pero no se debería confiar demasiado en que sean muy distintos. He aquí a qué se abre de alguna manera la *Aussichtslosigkeit* del derecho, he aquí adónde lleva el *callejón sin salida* del derecho.

Habría una analogía entre la «indecidibilidad (*Unentscheidbarkeit*) de todos los problemas de derecho», y lo que ocurre por otra parte en las lenguas en desarrollo (*in werdenden Sprachen*) en las que una decisión (*Entscheidung*) clara, convincente, determinante, entre lo justo y lo falso, lo correcto y lo incorrecto (*richtig/falsch*), es imposible<sup>32</sup>. No es más que una analogía propuesta de paso. Pero se la podría desarrollar a partir de otros textos de Benjamin sobre el lenguaje, especialmente «La tarea del traductor» (1923) y sobre todo el famoso ensayo de 1916, cinco años antes («Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje humano»). Ambos textos ponen en cuestión la esencia originariamente comunicativa del lenguaje, es decir, semiológica, informativa, representativa, convencional, en consecuencia mediadora del lenguaje. Este no es medio con vistas a un fin —una cosa o un contenido de significación— al cual tendría que adecuarse correctamente. Esta crítica del signo era entonces también política; la concepción del lenguaje como medio y como signo sería «burguesa». El texto de 1916 define el pecado original como esa caída en un lenguaje de comunicación mediata en el que las palabras convertidas en medios incitan a la palabrería (*Geschwätz*). La cuestión del bien y del mal después de la creación depende de esa palabrería. El árbol del conocimiento no estaba allí para proporcionar conocimientos acerca del Bien y el Mal sino como el signo sintomático (*Wahrzeichen*) del juicio

<sup>32</sup> *Op. cit.*, p. 196; trad. esp., p. 190.

(*Gericht*) que se le hace a aquel que pregunta. «Esta extraordinaria ironía, —concluye Benjamin—, es el signo en el que se reconoce el origen mítico del derecho (*das Kennzeichen des mythischen Ursprungs des Rechtes*)»<sup>33</sup>.

Así, pues, más allá de esta simple analogía, Benjamin quiere pensar aquí una finalidad, una justicia de los fines que no esté ya ligada a la posibilidad del derecho, en todo caso a aquello que se concibe siempre como universalizable. La universalización del derecho es su posibilidad misma, está inscrita analíticamente en el concepto de justicia (*Gerechtigkeit*). Pero lo que no se comprende entonces es que esta universalidad está en contradicción con Dios mismo, a saber, con aquel que decide acerca de la legitimidad de los medios y de la justicia de los fines por encima de la razón e incluso por encima de la violencia como destino. Esta repentina referencia a Dios por encima de la razón y de la universalidad, más allá de una especie de *Aufklärung* del derecho, no es otra cosa sino una referencia a la singularidad irreductible de cada situación. Y el pensamiento audaz, tan necesario como peligroso, de lo que se llamaría aquí una especie de justicia sin derecho (la expresión no es de Benjamin) vale tanto para la unicidad del individuo como para el pueblo y para la lengua, en una palabra, para la historia.

Para hacer entender esta «función no mediata de la violencia»<sup>34</sup>, y de la autoridad en general, Ben-

<sup>33</sup> Bd. 11, 1, p. 154; trad. esp., p. 162.

<sup>34</sup> «Eine nicht mittelbare Funktion der Gewalt». *Op. cit.*, p. 196; trad. esp., p. 191.

jamín vuelve a tomar el ejemplo del lenguaje cotidiano como si se tratase solamente de una analogía. En realidad lo que ahí tenemos, me parece, es el verdadero resorte y la instancia misma de la decisión. ¿Es casual y sin relación alguna con tal figuración de Dios que hable entonces de la experiencia de la cólera, este ejemplo de una manifestación inmediata, extraña a toda estructura medio/fin? La explosión de violencia, en la cólera, no es un medio con vistas a un fin: aquella no tiene otro objeto que mostrar y mostrarse a sí misma. Dejemos a Benjamin la responsabilidad de este concepto: la manifestación de sí, la manifestación de alguna manera desinteresada, inmediata y sin cálculo, de la cólera. Lo que le importa es una manifestación violenta de la violencia que no sea medio con vistas a un fin. Tal sería la violencia mítica como manifestación de los dioses.

Aquí comienza la última secuencia, la más enigmática, la más fascinante y la más profunda de este texto. En él hay que subrayar al menos dos rasgos: por una parte, la terrible ambigüedad ético-política del texto, que refleja en el fondo el terror que constituye en efecto el tema del ensayo; por otra parte, la ejemplar inestabilidad de su estatuto y de su firma, en fin, lo que me permitirán ustedes llamar audacia o valentía de un pensamiento que sabe que no hay ajustamiento ni justicia ni responsabilidad a no ser exponiéndose a todos los riesgos, más allá de la certeza y de la buena conciencia.

En el mundo griego, la manifestación de la violencia divina bajo su forma mítica funda un derecho más bien que aplica, a fuerza de fuerza, o *enforce*, un derecho ya existente distribuyendo las recom-

penas y los castigos. No se trata de una justicia distributiva o retributiva. Benjamin evoca los ejemplos de la leyenda de Níobe, de Apolo y de Artemis, de Prometeo. Como se trata de fundar un derecho nuevo, la violencia que cae sobre Níobe proviene, así, del destino; y ese destino no puede ser sino incierto y ambiguo (*zweideutig*) puesto que no está precedido ni regulado por ningún derecho anterior, superior o trascendente. Esta violencia fundadora no es «propiamente destructiva» (*eigentliche zerstörend*), puesto que por ejemplo respeta la vida de la madre en el momento en que da una muerte sangrienta a los hijos de Níobe<sup>35</sup>. Pero esa alusión a la sangre vertida, como veremos, es aquí diferenciadora: por sí sola parece permitir, a los ojos de Benjamin, que se sitúe la fundación mítica y violenta del derecho en el mundo griego, para distinguirla de la violencia divina en el judaísmo. Los ejemplos de esta ambigüedad (*Zweideutigkeit*) se multiplican, el término aparece por lo menos cuatro veces; hay, así, una ambigüedad «demónica» de esa posición mítica del derecho que es en su principio fundamental un poder (*Macht*), una fuerza, una posición de autoridad, y así, como lo sugiere el mismo Sorel, y Benjamin parece aquí suscribirlo, un privilegio de los reyes, de los nobles o de los poderosos: en el origen de todo derecho hay un privilegio, una prerrogativa<sup>36</sup>. En ese momento originario y mítico

<sup>35</sup> *Op. cit.*, p. 197; trad. esp., p. 192.

<sup>36</sup> «Dass in den Anfängen alles Recht «Vor» recht der Könige oder der Grossen, Kurz der Mächtigen gewesen sei». *Op. cit.*, p. 168; trad. esp., p. 193.



no hay todavía justicia distributiva, ni castigo o pena, sino sólo expiación (*Sühne*), mejor que «retribución».

A esa violencia del *mythos* griego opone Benjamin rasgo por rasgo la violencia de Dios. Desde todos los puntos de vista, dice, ésta es lo contrario de aquélla. En lugar de fundar el derecho, lo destruye. En lugar de establecer límites y fronteras, los anula. En lugar de inducir a la vez la falta y la expiación, hace expiar. En lugar de amenazar, golpea. Y sobre todo, y esto es lo esencial, en lugar de hacer morir por la sangre, hace morir y aniquila sin efusión de sangre. En la sangre está toda la diferencia. La interpretación de este pensamiento de la sangre es tan inquietante, a pesar de ciertas disonancias, en Benjamin como en Rosenzweig. La sangre es el símbolo de la vida, dice, de la vida pura y simple, de la vida en cuanto tal (*das Symbol des blossen Lebens*)<sup>37</sup>. Pero al hacer correr la sangre, la violencia mitológica del derecho se ejerce en su propio favor (*um ihrer selbst willen*) contra la vida pura y simple (*das blosse Lebens*), a la que hace sangrar, aun permaneciendo precisamente en el orden de la vida del ser vivo en cuanto tal. Por el contrario, la violencia puramente divina (judaica) se ejerce sobre toda vida pero en provecho o en favor del ser vivo (*über alles Leben um des Lebendigen willen*). Dicho de otra forma, la violencia mitológica del derecho se satisface en ella misma al sacrificar al ser vivo, mientras que la violencia

<sup>37</sup> *Op. cit.*, p. 199; trad. esp., p. 194.

divina sacrifica la vida para salvar al ser vivo, en favor del ser vivo. En los dos casos hay sacrificio, pero en el caso en que se exige sangre no se respeta al ser vivo. De ahí la singular conclusión de Benjamin, a quien dejo una vez más la responsabilidad de esta interpretación, en particular de esta interpretación del judaísmo: «La primera (la violencia mitológica del derecho) exige (*fordert*) el sacrificio, la segunda (la violencia divina) lo acepta, lo asume (*nimmt sie an*).» En todo caso, la violencia divina, que no estaría sólo atestiguada por la religión, sino en la vida presente o en las manifestaciones de lo sagrado, aniquila quizás los bienes, la vida, el derecho, el fundamento del derecho, etc., pero no acomete jamás, para destruirla, el alma del ser vivo (*die Seele des Lebendigen*). Por consiguiente, no hay derecho a concluir de ahí que la violencia divina deje el campo libre a todos los crímenes humanos.

El «no matarás» sigue siendo un imperativo absoluto desde el momento en que el principio de la violencia divina más destructiva ordena el respeto del ser vivo, más allá del derecho, más allá del juicio. Pues a ese imperativo no sigue ningún juicio. No proporciona ningún criterio para juzgar. No cabría apoyarse en él para condenar automáticamente todo asesinato. El individuo o la comunidad deben mantener la «responsabilidad» (cuya condición es la carencia de criterios generales y de reglas automáticas), de asumir su decisión en situaciones excepcionales, en casos extraordinarios o inauditos (*in ungeheuren Fällen*). Ahí está para Benjamin la esencia del judaísmo, que rechazaría expresamente la condena del homicidio en caso de legítima defensa,

y que, según él, sacraliza la vida, hasta el punto de que algunos autores extienden esa sacralización más allá del hombre, hasta el animal y el vegetal.

Pero hay que agudizar hasta el límite lo que Benjamin entiende aquí por la sacralidad del hombre, de la vida o más bien del *Dasein* humano. Benjamin se levanta vigorosamente contra toda sacralización de la vida por sí misma, de la vida natural, del simple hecho de vivir. Comentando ampliamente la frase de Kurt Hiller, según la cual «más elevada que la felicidad y la justicia de una existencia (*Dasein*) se sitúa la existencia en sí misma», Benjamin juzga falsa e innoble la proposición según la cual el simple *Dasein* sería más elevado que el *Dasein* justo (*als gerechtes Dasein*), si por *Dasein* se entiende el simple hecho de vivir. Y, aun advirtiendo que estos términos de *Dasein* y de vida siguen siendo muy ambiguos, juzga por el contrario que la misma proposición, a pesar de todo lo ambigua que resulta, contiene una potente verdad (*gewaltige Wahrheit*) si lo que quiere decir es que el no-ser del hombre sería todavía más terrible que el no-ser todavía justo del hombre, pura y simplemente, de forma incondicional. Dicho de otro modo, lo que da valor al hombre, a su *Dasein* y a su vida, es contener la potencialidad, la posibilidad de la justicia, el porvenir de la justicia, el porvenir de su ser justo, de su tener-que-ser-justo. Lo que es sagrado en su vida no es su vida sino la justicia de su vida. Incluso si las plantas y las bestias fuesen sagradas no lo serían por su simple vida, dice Benjamin. Esta crítica del vitalismo o del biologismo, si bien se asemeja también a la de un cierto Heidegger, y recuerda, como

he señalado en otra parte, a un cierto Hegel, se plantea aquí como el despertar de una tradición judaica. Y lo hace en nombre de la vida, de lo más vivo de la vida, del valor de la vida que vale más que la vida (pura y simple, si es que algo así existe, y a lo que se pueda llamar natural y biológico), pero que vale más que la vida puesto que es la vida misma en la medida en que ésta se prefiere. La vida más allá de la vida, la vida contra la vida, pero siempre en la vida y para la vida<sup>38</sup>. Por esta ambigüedad de los conceptos de vida y de *Dasein*, Benjamin está, al mismo tiempo, atraído por el dogma que afirma el carácter sagrado de la vida, como vida natural, pura y simple, y es reticente ante él. El origen de ese dogma merece una investigación, advierte Benjamin, quien está dispuesto a ver ahí la respuesta relativamente moderna y nostálgica de Occidente a la pérdida de lo sagrado.

¿Cuál es la última y la más provocadora paradoja de esta crítica de la violencia? ¿La que más da que pensar? Es que esta crítica se presenta como la única

<sup>38</sup> Por paradójica que resulte en sí misma, a pesar de que deba transformarse en su contraria, esta lógica es típica y recurrente. Entre todas las afinidades (sorprendentes o no) que puede encontrar esa lógica, mencionemos una vez más un gesto análogo en Schmitt, un gesto por sí mismo paradójico y necesario para un pensador de la política como guerra: el homicidio físico es, en ésta, una prescripción que Schmitt tiene en cuenta expresa y rigurosamente. Pero ese homicidio sólo sería una oposición de la vida a la vida. No hay la muerte. Hay solamente la vida, su posición, y su oposición a ella misma, la cual no es más que un modo de la posición de sí. Cf. *Politiques de l'amitié*, op. cit., p. 145, n. 1.

«filosofía» de la historia (quedando la palabra «filosofía» entre unas comillas que hay que tener en cuenta) que hace posible una actitud no sólo «crítica» sino, en el sentido más crítico y diacrítico de la palabra «crítica», del *krinein*, una actitud que permite elegir (*krinein*), y así, decidir y resolver en la historia y a propósito de la historia. Es la única que permite con respecto al tiempo presente, dice Benjamin, una toma de posición diferenciadora, decisoria y decisiva (*scheidende und entscheidende Einstellung*). Toda la indecidibilidad (*Unentscheidbarkeit*) está situada, bloqueada, acumulada en el lado del derecho, de la violencia mitológica, es decir, fundadora y conservadora de derecho. Toda la decidibilidad, por el contrario, se sitúa del lado de la violencia divina que destruye el derecho, cabría incluso arriesgarse a decir que desconstruye el derecho. Decir que toda la decidibilidad se encuentra del lado de la violencia divina que destruye o desconstruye el derecho es decir al menos dos cosas:

1. Que la historia está del lado de esta violencia divina, y la historia precisamente por oposición al mito. Es justo por eso por lo que se trata de una «filosofía» de la historia y por lo que Benjamin apela en efecto a una «nueva era histórica»<sup>39</sup> que debería venir al final del reino mítico, con la interrupción del círculo mágico de las formas míticas del derecho, la abolición de la *Staatsgewalt*, de la violencia, del poder o de la autoridad del Estado.

<sup>39</sup> «Ein neues geschichtliches Zeitalter». *Op. cit.*, p. 202; trad. esp., p. 198.

Esta nueva era histórica sería una nueva era política con la condición de que no se ligara lo político a lo estatal, como lo hará por el contrario un Schmitt por ejemplo, si bien evita que se confundan las dos cosas.

2. Si toda la decidibilidad se encuentra concentrada del lado de la violencia divina en la tradición judaica, eso vendría a confirmar y dar sentido al espectáculo que da la historia del derecho. Ésta se desconstruye ella misma y se paraliza en la indecidibilidad, puesto que lo que Benjamin llama el «ir y venir de la dialéctica»<sup>40</sup>, en la violencia fundadora o conservadora del derecho, constituye una oscilación en la que la violencia conservadora debe dedicarse constantemente a la «represión de las contraviolencias hostiles». Pero esta represión —y el derecho, la institución jurídica es esencialmente represiva desde este punto de vista— no deja de debilitar la violencia fundadora que representa. Así, se destruye a sí misma en el curso de este ciclo. Pues aquí Benjamin reconoce de alguna manera la ley de la iterabilidad que hace que la violencia fundadora esté siempre representada en una violencia conservadora que respeta sin cesar la tradición de su origen y que no guarda en suma más que una fundación destinada de entrada a ser repetida, conservada, reinstituída. Benjamin dice que la violencia fundadora está «representada» (*repräsentiert*) en la violencia conservadora.

<sup>40</sup> «Ein dialektisches Auf und Ab». *Op. cit.*, p. 202; trad. esp., p. 198.

\* Si se pensase ahora que se ha conseguido aclarar e interpretar correctamente el sentido, el querer-decir del texto de Benjamin, oponiendo de forma decidible por un lado la decidibilidad de la violencia divina, revolucionaria, histórica, antiestatal, anti-jurídica, y por el otro lado la indecidibilidad de la violencia mítica del derecho estatal, se habría decidido de nuevo demasiado deprisa y no se habría comprendido la potencia de este texto. Pues en sus últimas líneas se representa un nuevo acto del drama o un golpe de teatro del que no juraría que no estaba premeditado desde que se levantó el telón. ¿Qué dice, en efecto, Benjamin? Habla en primer lugar en condicional de la violencia revolucionaria (*revolutionäre Gewalt*): «si», más allá del derecho, la violencia ve su estatuto asegurado como violencia pura e inmediata, entonces esto probaría que la violencia revolucionaria es posible. Se sabría entonces, pero esto es un condicional, qué es esa violencia revolucionaria cuyo nombre es el de la más pura manifestación de la violencia entre los hombres<sup>41</sup>.

Pero ¿por qué está ese enunciado en condicional? ¿Es éste solamente provisional y contingente? En absoluto. Puesto que la decisión (*Entscheidung*) a este respecto, la decisión determinante, la que permite conocer o reconocer una tal violencia pura y revolucionaria como tal, es una decisión inaccesible al hombre. Tenemos que enfrentarnos aquí a otra indecidibilidad, y prefiero citar *in extenso* esta frase de Benjamin:

<sup>41</sup> *Op. cit.*, p. 202; trad. esp., p. 198.

Pero no es igualmente posible ni igualmente urgente para los hombres la decisión de si en un determinado caso se ha cumplido la violencia pura<sup>42</sup>.

Todo esto depende del hecho de que la violencia divina, que es la más justa, la más histórica, la más revolucionaria, la más decidible o la más decisora, no se presta a ninguna determinación humana, a ningún conocimiento o «certeza» decidible por nuestra parte. No se la conoce jamás en sí misma, «como tal», sino sólo en sus «efectos», y sus efectos son «incomparables», no se prestan a ninguna generalidad conceptual, a ningún juicio determinante. No hay certeza (*Gewissheit*) o conocimiento determinante más que en el dominio de la violencia mítica, es decir, del derecho, es decir, de lo indecidible histórico. «Pues sólo la violencia mítica, y no la divina, se deja reconocer con certeza como tal; salvo quizás en sus efectos incomparables.»

Para esquematizar, habría dos violencias, dos *Gewalten* concurrentes: por un lado, la decisión (justa, histórica, política, etc.), justicia más allá del derecho y del Estado, pero sin conocimiento decidible; por otro lado, conocimiento decidible y certeza, en un dominio que resulta estructuralmente el dominio de lo indecidible, del derecho mítico y del Estado. Por un lado la decisión sin certeza decidible, por otro, la certeza de lo indecidible pero

<sup>42</sup> «Nicht gleich Möglich, noch auch gleich dringend ist aber für Menschen die Entscheidung, wann reine Gewalt in einem bestimmten Falle wirklich war». *Op. cit.*, pp. 202-203; trad. esp., p. 198.

sin decisión. En cualquier caso, de una forma u otra, lo indecible está en cada lado, y ésa es la condición violenta del conocimiento o de la acción. Pero conocimiento y acción están siempre disociados.

Preguntas: lo que se llama en singular, si hay alguna y si no hay más que una, la desconstrucción, ¿es esto o aquello? ¿O bien otra cosa diferente, o por fin otra cosa? Si confiamos en el esquema benjaminiano, ¿el discurso desconstruccionista sobre lo indecible es más bien judío (o judeo-cristiano-islámico) o más bien griego? ¿Más bien religioso, más bien mítico, o más bien filosófico? Si no respondo a preguntas planteadas en esta forma no es sólo porque no estoy seguro de que algo así como la desconstrucción, en singular, exista o sea posible. Es también porque creo que los discursos desconstruccionistas tales como se presentan en su irreductible pluralidad participan de forma impura, contaminante, negociada, bastarda y violenta en todas esas filiaciones —digamos judeo-griegas para ganar tiempo— de la decisión y de lo indecible. Y, después, que lo judío y lo griego no es quizás lo que Benjamin pretende exactamente hacernos creer. Y en fin, por lo que se refiere a lo que en la desconstrucción queda por venir, creo que por sus venas corre también, quizás sin filiación, una sangre completamente diferente, o más bien algo completamente diferente de la sangre, aunque sea la sangre más fraternal<sup>43</sup>.

<sup>43</sup> Así, en la medida en que se someta este singular texto de Benjamin a la prueba de una cierta necesidad descon-

Al decir así adiós o hasta la vista a Benjamin, le dejo sin embargo la última palabra. Le dejo firmar, al menos si puede. Hace falta siempre que el otro firme, y es siempre el otro el que firmará el último. Dicho de otra manera, el primero.

En sus últimas líneas, Benjamin justo antes de firmar, se sirve por otro lado de la palabra «bastardo». Es en suma la definición del mito, y así de la violencia fundadora del derecho. El derecho mítico, se podría decir, la ficción jurídica, es una violencia que habrá mancillado, «bastardeado» (*bastardierte*) «las formas eternas de la violencia divina con el derecho (*mit dem Recht*)». Mal casamiento, genealogía impura: no mezcla de sangres sino bastardía que en el fondo habrá creado un derecho que hace correr la sangre y hace pagar con sangre.

Y luego, inmediatamente después de haber tomado la responsabilidad de esa interpretación de lo griego y lo judío, Benjamin firma. Habla de forma evaluativa, prescriptiva y no constatativa, como se hace cada vez que se firma. Dos frases enérgicas anuncian cuáles *deben* ser los imperativos, lo que *hay que hacer*, lo que *hay que desechar*, el mal o la perversión de lo que hay que desechar (*Verwerflich*):

tructiva, al menos tal como puedo precisar aquí esa necesidad, se esbozaría o se perseguiría un trabajo más amplio o más coherente: acerca de las relaciones entre esta desconstrucción, lo que llama Benjamin «destrucción» (*Zerstörung*), y la *Destruktion* heideggeriana.

Pero es desechable (Verwerflich) toda violencia mítica, que funda el derecho, y que se puede llamar violencia dominante (schaltende). Y desechable es también (Verwerflich auch) la violencia que conserva el derecho, esa violencia administrada (die verwaltete Gewalt) que está al servicio de la dominante.

Y después vienen las últimas palabras, la última frase. Como el *shofar* en la tarde o en la víspera de una oración que no se entiende ya, o todavía no (¿y dónde estaría la diferencia?).

Esa frase, este último envío, no sólo firma, y justo al lado del nombre de pila de Benjamin, Walter. Sino que nombra la firma, la insignia y el sello, nombra el nombre, y lo que se llama «*die waltende*»<sup>44</sup>.

<sup>44</sup> Ocasión de la lengua y del nombre propio, azar en el cruce de lo más común y de lo más singular, ley del destino único, el «juego» entre *walten* y *Walter*, de este juego, aquí mismo, entre *este* Walter y lo que dice de *Walten*, hay que saber que no puede dar lugar a ningún saber, a ninguna demostración, a ninguna certeza.

Y he ahí la paradoja de su fuerza «demostrativa». Esta fuerza tiende a la disociación entre el cognitivo y el realizativo de la que hablábamos hace un momento (y también en otro lugar, precisamente a propósito de la firma). Pero, tocando el secreto absoluto, este «juego» no es para nada gratuito. Ya lo hemos señalado: Benjamin se interesó mucho, especialmente en *Las afinidades electivas de Goethe*, en las coincidencias aleatorias y significantes de las que los nombres propios son el ejemplo privilegiado. (Me atrevería a encontrar una nueva oportunidad a esta hipótesis en la lectura reciente —agosto de 1991— del hermoso ensayo de Jochen Hörisch «L'ange satanique et le bonheur. Les noms de Walter Benjamin», en *Weimar. Le tournant critique*, editado por G. Raulet, París, 1988.)

Pero ¿quién firma? Es Dios, el Completamente Otro, como siempre. La violencia divina habrá precedido, pero también *dado*, todos los nombres de pila: Dios es el nombre de esta violencia pura, y justa por esencia: no hay ninguna otra, no hay ninguna antes de ella, y ante la que ella tenga que justificarse. En él autoridad, justicia, poder y violencia constituyen una sola cosa.

Siempre firma otro, es quizás esto lo que firma este ensayo. Ensayo de firma que se arrebató en su verdad, a saber, que el que firma es siempre el otro, el completamente otro, y cualquier otro es completamente otro (*et tout autre est tout autre*). Aquello a lo que se llama Dios, o no, aquello que se llama Dios cuando necesariamente firma en mi lugar incluso cuando creo que lo estoy nombrando, a él. Dios es el nombre de esa metonimia absoluta, lo que ésta nombra al desplazar los nombres, la sustitución y lo sustituido en esa sustitución. Antes incluso del nombre, desde el pre-nombre, desde el nombre de pila:

«*Die göttliche Gewalt, welche Insignium und Siegel, niemals Mittel heiliger Vollstreckung ist, mag die waltende heissen*»: «La violencia divina, insignia y sello, nunca instrumento de sacra ejecución, puede llamarse la violencia soberana (*die waltende heissen*).»

Se la puede llamar así, la soberana. En secreto. Soberana en el hecho de que se llame y que se la llame ahí donde soberanamente ella se llama. Se nombra. Soberana es la potencia violenta de esa apelación originaria. Privilegio absoluto, prerrogativa

infinita. La prerrogativa da la condición de toda apelación. No dice ninguna otra cosa, se llama, pues, en silencio. Sólo resuena entonces el nombre, la pura nominación del nombre antes del nombre. La prenomiación de Dios, esto es la justicia en su potencia infinita. Y empieza y acaba en la firma.

En la más singular, la más improbable de las firmas, en la soberana. En la más secreta también: soberana quiere decir, para quien sabe leer, secreta. Quiere decir, es decir (heisst) apela, invita, nombra, envía, se envía.

Para quien puede leer, cruzando inmediatamente el nombre del otro.

Para quien recibe la fuerza de quitar el sello, pero como tal, guardando así, intacta, la indescifrabilidad de un sello, la soberana, y no cualquier otra.

## POST SCRIPTUM

*Este extraño texto está fechado. Toda firma está fechada, incluso y quizás todavía más si se desliza entre varios nombres de Dios y sólo firma con la pretensión de dejar firmar a Dios mismo. Si este texto está fechado y firmado (Walter, 1921), tenemos solamente un derecho limitado a convocarlo como testigo del nazismo en general (que como tal no se había desarrollado todavía), así como de las nuevas formas que han adoptado en éste el racismo y el antisemitismo y que son inseparables de él, y, menos todavía, como testigo de la «solución final»: no sólo porque el proyecto y la puesta en práctica de la «solución final» son todavía más tardíos, e incluso posteriores a la muerte de Benjamin, sino porque la «solución final» es quizás en la historia misma del nazismo algo que algunos pueden considerar como una culminación ineluctable y como algo inscrito en las premisas mismas del nazismo, si es que algo así tiene una identidad capaz de sostener este tipo de enunciados, mientras que otros, nazis o no, alemanes o no, pueden pensar que el proyecto de «solución final» es un acontecimiento, incluso una nueva mutación dentro de la historia del nazismo, y que, en ese sentido, merece un análisis absolutamente específico. Por todas esas razones, no tendríamos derecho, o tendríamos solamente un derecho limitado, a preguntarnos qué habría pensado Walter Benjamin, en la lógica de*

este texto, si la tiene y si sólo tiene una, acerca del nazismo y de la «solución final».

Y sin embargo, sin embargo de una cierta manera, lo voy a hacer, y lo voy a hacer orientándome, más allá de mi interés por este texto mismo, su acontecimiento y su estructura, por aquello que ese texto nos permite leer a propósito de una configuración de los pensamientos judío y alemán justo antes del ascenso del nazismo, como se suele decir, así como a propósito de los repartos y las particiones que organizan una tal configuración, y a propósito de las proximidades vertiginosas, de los cambios radicales desde el «a favor» al «contra» a partir de premisas a veces comunes, etc. Suponiendo que todos estos problemas sean verdaderamente separables, cosa que dudo. En realidad no voy a preguntarme qué ha pensado Walter Benjamin del nazismo y del antisemitismo, tanto más porque para eso tenemos otros medios, otros textos suyos. Tampoco voy a preguntar qué habría pensado Benjamin de la «solución final», y qué juicios, qué interpretaciones habría propuesto. Buscaré otra cosa, de manera modesta y preliminar. Por enigmática y sobredeterminada que sea la matriz lógica de este texto, por móvil y convertible, por invertible que sea, tiene su propia coherencia. Esa coherencia es ella misma coherente con la que rige otros numerosos textos de Benjamin, textos anteriores y textos posteriores. Teniendo en cuenta ciertos elementos insistentes de esta continuidad coherente, intentaré algunas hipótesis para reconstituir, no enunciados posibles de Benjamin, sino los grandes rasgos del espacio problemático e interpretativo en el que

habría inscrito quizás su discurso con respecto a la «solución final».

Por una parte, Benjamin habría considerado probablemente la «solución final» como la extrema consecuencia de una lógica del nazismo que, por recuperar los conceptos de nuestro texto, habría correspondido a una múltiple radicalización:

1. La radicalización del mal ligada a la caída en el lenguaje de la comunicación, de la representación, de la información (y, desde ese punto de vista, el nazismo ha sido realmente la figura más notable de la violencia mediática y de la explotación política de las técnicas modernas del lenguaje comunicativo, del lenguaje industrial y del lenguaje de la industria, de la objetivación científica a la que está ligada la lógica del signo convencional y de la matriculación formalizante).

2. La radicalización totalitaria de una lógica del Estado (y nuestro texto es realmente una condena del Estado, incluso de la revolución que reemplaza un Estado por otro Estado, cosa que vale igualmente para otros totalitarismos, y vemos ya que asoma aquí la cuestión de la Historikerstreit).

3. La corrupción radical pero también fatal de la democracia parlamentaria y representativa por parte de una policía moderna que es inseparable de ella, que se convierte en el verdadero poder legislativo y cuyo fantasma gobierna la totalidad del espacio político. Desde ese punto de vista, la «solución final» es a la vez una decisión histórico-política de Estado y una decisión de policía, de policía civil.



y de policía militar, sin que se pueda jamás discernir entre las dos, ni asignar verdaderas responsabilidades a cualquier decisión.

4. Una radicalización y una extensión total de lo mítico, de la violencia mítica, a la vez en su momento sacrificial fundador y en su momento más conservador. Y esa dimensión mitológica, a la vez griega y estetizante (el nazismo, como el fascismo, es mitológico, helenizante, y, si corresponde a una estetización de la política, lo es en una estética de la representación), esa dimensión mitológica responde también a una cierta violencia del derecho estatal, de su policía y de su técnica, de un derecho totalmente disociado de la justicia, como la generalidad conceptual y propicia a la estructura de masas por oposición a la consideración de la singularidad y a la unicidad. ¿Cómo, si no, explicar la forma institucional, incluso burocrática, los simulacros de legislación, el juridicismo, el respeto de las competencias y de las jerarquías, en una palabra toda la organización jurídico-estatal que ha caracterizado la ejecución technoindustrial y científica de la «solución final»? Aquí, una cierta mitología del derecho se ha desencadenado contra una justicia de la que Benjamin pensaba que en el fondo debía mantenerse heterogénea al derecho, tanto al derecho natural como al derecho histórico, heterogénea a la violencia de su fundación como a la de su conservación. Y el nazismo fue una revolución conservadora de ese derecho.

Pero por otra parte, y por esas mismas razones, puesto que el nazismo conduce lógicamente a la

«solución final», como a su propio límite, y puesto que la violencia mitológica del derecho es su verdadero sistema, sólo se puede pensar, es decir, también recordar, la singularidad de la solución final, a partir de un lugar diferente, externo a ese espacio de la violencia mitológica del derecho. Para tomar la medida de este acontecimiento y de lo que lo liga al destino, habría que abandonar el orden del derecho, del mito, de la representación (de la representación jurídico-política con sus tribunales de jueces-historiadores pero también de la representación estética). Pues lo que el nazismo, como culminación de la lógica de la violencia mitológica, habría intentado hacer, es excluir al otro testigo, destruir el testigo del otro orden, de una violencia divina cuya justicia es irreductible al derecho, de una justicia heterogénea tanto al orden del derecho (aunque fuese el de los derechos del hombre) como al orden de la representación y del mito. Dicho de otro modo, no se puede pensar la singularidad de un acontecimiento como la «solución final», como punta extrema de la violencia mítica y representacional, en el interior de su sistema. Hay que intentar pensarlo a partir de su otro, es decir, a partir de lo que ha intentado excluir y destruir, exterminar radicalmente, y que lo obsesionaba a la vez por dentro y por fuera. Hay que intentar pensarlo a partir de la posibilidad de la singularidad, de la singularidad de la firma y del nombre, pues lo que el orden de la representación ha intentado exterminar no son solamente vidas humanas por millares, sino también una exigencia de justicia y son también los nombres: y en primer término la posi-

bilidad de dar, de inscribir, de llamar y de recordar el nombre. No sólo porque ha habido destrucción o proyecto de destrucción del nombre y de la memoria misma del nombre, del nombre como memoria, sino porque el sistema de la violencia mítica (objetivista, representacional, comunicacional, etc.) ha llegado hasta un límite de sí mismo, manteniéndose a la vez, de forma demoníaca, en los dos lados del límite: ha mantenido a la vez el archivo de su destrucción, ha producido simulacros de razonamientos justificativos, con una terrorífica objetividad legal, burocrática, estatal, y (a la vez, pues), un sistema en el que su lógica, la lógica de la objetividad hacía posible la invalidación y en consecuencia la supresión del testimonio y de las responsabilidades, la neutralización de la singularidad de la solución final, en una palabra ha producido la posibilidad de la perversión historiográfica que ha podido dar lugar tanto a la lógica del revisionismo (digamos del tipo Faurisson por decirlo rápidamente) como a un objetivismo positivista, comparatista o relativista (como el que se liga ahora al Historikerstreit), según el cual la existencia de un modelo totalitario análogo y exterminaciones anteriores (el Gulag) explica la «solución final», incluso la «normaliza» como un acto de guerra, una respuesta estatal clásica en tiempo de guerra contra los judíos del mundo que, en suma, como un cuasi-Estado, habrían declarado la guerra al Tercer Reich por la boca de Weizmann en septiembre de 1939.

Desde este punto de vista, Benjamin habría considerado quizás vano y sin pertinencia, en todo caso sin pertinencia a la medida del acontecimiento,

todo enjuiciamiento jurídico del nazismo y de sus responsabilidades, todo aparato judicial, toda historiografía que siguiese siendo homogénea al espacio en el que el nazismo se ha desarrollado hasta la solución final; toda interpretación basada en conceptos filosóficos, morales, sociológicos, psicológicos o psicoanalíticos, y sobre todo en conceptos jurídicos (en particular los de la filosofía del derecho, ya sea de estilo aristotélico o del estilo de la Aufklärung). Benjamin habría considerado quizás vano y sin pertinencia, en todo caso sin pertinencia a la medida del acontecimiento, toda objetivación histórica o estética de la «solución final» que siguiese perteneciendo, como toda objetivación, al orden de lo representable e incluso de lo determinable, del juicio determinante y decidible. Lo decíamos hace un momento: en el orden de la mala violencia del derecho, la mitológica, el mal dependía de una cierta indecidibilidad, de que no se pudiese distinguir entre la violencia fundadora y la violencia conservadora, puesto que esa corrupción era dialéctica y dialécticamente inevitable, mientras que el juicio teórico y la representación eran allí determinables y determinantes. Por el contrario, desde que se abandona ese orden, la historia comienza —y la violencia de la justicia divina—, pero nosotros, los hombres, no podemos hacer ahí juicios, es decir, también, interpretaciones decidibles. Lo cual quiere decir también que la interpretación de la «solución final», así como de todo lo que constituye el conjunto y la delimitación de los dos órdenes (mitológico y divino), no se encuentra a la medida del hombre. Ninguna antro-

pología, ningún humanismo, ningún discurso del hombre sobre el hombre o incluso sobre los derechos del hombre, puede medirse ni con la ruptura entre lo mítico y lo divino, ni, en consecuencia, con esa experiencia límite que es un proyecto como la «solución final» que intenta pura y simplemente aniquilar lo otro de la violencia mítica, lo otro de la representación, la justicia divina y lo que puede dar testimonio de ésta, es decir, el hombre en tanto es el único ser que, no habiendo recibido su nombre de Dios, ha recibido de Dios el poder y la misión de nombrar, de dar él mismo un nombre a su semejante y de dar un nombre a las cosas. Nombrar no es representar, no es comunicar mediante signos, es decir, por medio de medios con vistas a un fin. La línea de esta interpretación formaría parte de la terrible y abrumadora condena de la Aufklärung que Benjamin había formulado ya en aquel texto de 1918 publicado por Scholem en 1963 para el 60.º aniversario de Adorno.

Esto no quiere decir que haya simplemente que renunciar a la Ilustración y al lenguaje de la comunicación y de la representación en provecho del lenguaje de expresión. En su Diario de Moscú, en 1926-1927, Benjamin precisa que la polaridad entre los dos lenguajes y sus respectivos dominios no puede mantenerse ni ponerse en práctica en estado puro, sino que el «compromiso» es necesario o inevitable entre ellos. Pero eso sigue siendo un compromiso entre dos dimensiones inconmensurables y radicalmente heterogéneas. Esta es quizás una de las lecciones que podríamos sacar aquí, la fatalidad del compromiso entre órdenes heterogéneos,

y eso en nombre de la justicia que ordenaría obedecer a la vez a la ley de la representación (Aufklärung, razón, objetivación, comparación, explicación, consideración de la multiplicidad y así de la puesta en serie de los únicos) y a la ley que trasciende la representación y sustrae lo único, toda unicidad, a su reinscripción en un orden de generalidad o de comparación.

Lo que, para terminar, encuentro más temible, incluso insoportable, en este texto, más allá incluso de las afinidades que conserva con lo peor (crítica de la Aufklärung, teoría de la caída y de la autenticidad originaria, polaridad entre lenguaje originario y lenguaje caído, crítica de la representación y de la democracia parlamentaria, etc.) es finalmente una tentación que dejaría abierta, y especialmente para los supervivientes o para las víctimas de la «solución final», sus víctimas pasadas, presentes o potenciales. ¿Qué tentación? La 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, dice Benjamin, una violencia divina que destruiría el derecho en el curso, y aquí recito a Benjamin, de un «proceso no-sangriento que golpea y redime» («A la leyenda de Níobe se le puede oponer, como ejemplo de esta violencia, el juicio de Dios sobre la tribu de Korah», (Números, XVI, 1, 35). El juicio de Dios golpea a los privilegiados, levitas, los golpea sin preaviso, sin amenaza, fulmineamente, y no se detiene frente a la destrucción. Pero el juicio de Dios es también, justamente en la destrucción, purificante, expiatorio,

y no se puede dejar de percibir un nexo profundo entre el carácter no sangriento y el purificador de esa violencia.

Cuando se piensa en las cámaras de gas y en los hornos crematorios, ¿cómo oír sin temblar esta alusión a una exterminación expiadora porque no sangrienta? Aterroriza la idea de una interpretación que haría del holocausto una expiación y una firma indescifrable de la justa y violenta cólera de Dios.

Es en ese punto cuando este texto, a pesar de toda su movilidad polisémica y todos sus recursos de inversión, me parece finalmente que se asemeja demasiado, hasta la fascinación y el vértigo, a aquello mismo contra lo que hay que actuar y pensar, contra lo que hay que hacer y hablar. Este texto, como muchos otros de Benjamin, sigue siendo demasiado heideggeriano, mesiánico-marxista o arqueo-escatológico, para mí. No sé si de esa cosa sin nombre que se llama la «solución final» se puede sacar algo que merezca todavía el nombre de enseñanza. Pero si hubiese una enseñanza que sacar, una enseñanza única entre las enseñanzas siempre únicas del asesinato, aunque sea singular, de todos los exterminios colectivos de la historia (pues cada asesinato individual y cada asesinato colectivo es singular, y así infinito e incommensurable) la enseñanza que podemos sacar hoy —y, si podemos, debemos—, es que debemos pensar, conocer, representarnos, formalizar, juzgar la complicidad posible entre todos estos discursos y lo peor (aquí, la «solución final»). Esto define, a mis ojos, una tarea y una responsabilidad cuya tematización no he podido leer ni en la destrucción benjaminiana ni en la Des-

truktion heideggeriana. Es el pensamiento de esta diferencia entre esas destrucciones por una parte, y una afirmación destructiva por otra parte, lo que me ha orientado esta tarde en esta lectura. Es ese pensamiento lo que me parece dictar la memoria de la «solución final».