

El largo trueno que después retumba. Detención en la historia para una crítica de la violencia.

Victoria Dahbar
UNC-UBA-CONICET

Ianina Moretti Basso
Universidad Nacional de Córdoba
CONICET

Resumen: La tarea de una crítica de la violencia -desde una tradición en que la crítica está ya siempre moldeada por su objeto- comienza por interrogar sus marcos de inteligibilidad (Butler, 2010): qué percibimos como violencia, cuando se ejerce contra quién, y bajo qué presunción de no-violencia. Hay aquí no sólo una deuda con el ensayo de Walter Benjamin -que vino a reposicionar una vieja discusión dentro de la tradición crítica del derecho- sino también un acto de insubordinación que tiene a la violencia por objeto. *Para una crítica de la violencia* (1921) ofrece al pensamiento la potencia de este binomio violencia-derecho, aparentemente inescindible. Si la violencia *mítica* -tanto la que funda como la que sostiene al derecho- tiene un correlato más claro con sus «manifestaciones objetivas», la violencia *divina* en cambio ha quedado relegada al lugar de la especulación. Es el propósito de este trabajo interrumpir la exégesis y desandar esta pregunta pendiente: ¿puede la violencia divina dar lugar a *otra* fundación no sostenida en la violencia? Responder a este interrogante implica abordar una tesis tan fundamental como poco trabajada del ensayo benjaminiano, tesis según la cual la crítica de la violencia no es otra cosa que la filosofía de su historia.

Palabras Clave: CRÍTICA DE LA VIOLENCIA; FILOSOFÍA DE LA HISTORIA; INTERRUPCIÓN.

Abstract: The task of a critique of violence –from a tradition in which critique is always modulated by its object- starts by questioning violence’s intelligibility frames. That is to say, what we understand as violent, when it is done against whom, and under what presumptions of non-violence. In this sense, there is not only a debt with Walter Benjamin’s essay, but also an insubordination act that has violence as its main object. *For the critique of violence* (1921) offers the potency of thinking the binomial law – violence, apparently inseparable. If mythical violence –both the one that creates and the one that sustains law – has been deeply analyzed through its “objective manifestations”, on the other hand divine violence has been left up to mere speculation. The aim of this work is to interrupt the exegesis and return to this unsolved question: Can divine violence give place to another kind of foundation not supported by violence? To answer this inquiry implies the examination of a thesis as essential as unattended of Benjamin’s essay, according to which, critique of violence is nothing but its history’s philosophy.

Keywords: CRITIQUE OF VIOLENCE; PHILOSOPHY OF HISTORY; INTERRUPTION.

De todo quedaron tres cosas
La certeza de que estaba siempre comenzando
La certeza de que había que seguir
Y la certeza de que sería interrumpido antes de terminar

Hacer de la interrupción un camino nuevo
hacer de la caída un paso de danza,
del miedo una escalera,
del sueño un puente,
de la búsqueda un encuentro.

Fernando Pessoa

“Violento es el poder, la rebeldía es agresiva” en alguna calle de la ciudad escribe una mujer. Tal vez la violencia, parafraseando a Rinesi, sea una palabra de una ambivalencia perturbadora, y esto por una razón fundamental: también aquello que nombra involucra una tensión inerradicable¹. Ahora bien, si la atribución de *violento* puede calificar cualquier cosa, hay el riesgo de que ya no signifique nada. Por eso, una crítica de la violencia comienza por interrogar sus marcos de inteligibilidad²: qué percibimos como violencia, cuando se ejerce contra quién, y bajo qué presunción de no-violencia. Empezar una crítica de la violencia desde la filosofía política es entonces una necesidad del debate contemporáneo, aun cuando esté en juego la discusión sobre su contemporaneidad. Hay aquí no sólo una deuda con el ensayo de Walter Benjamin -que vino a reposicionar una vieja discusión dentro de la tradición crítica del derecho- sino también un acto de insubordinación que tiene a la violencia por objeto. *Para una crítica de la violencia* (1921) actualizó para este pensamiento el binomio violencia-derecho, en apariencia inescindible. Si la violencia *mítica* -tanto la que funda como la que sostiene al derecho- tiene un correlato más claro con sus «manifestaciones objetivas», la violencia *divina* ha quedado relegada al lugar de la especulación. Es el propósito de este trabajo interrumpir la exégesis y desandar esta pregunta pendiente: ¿puede la violencia *divina* dar lugar a una fundación no sostenida en la violencia? *Responder* a este interrogante implica abordar una tesis tan fundamental como poco trabajada del ensayo benjaminiano, tesis según la cual la crítica de la violencia no es otra cosa que la filosofía de su historia. La relación que postulamos se vale para este trabajo de dos referencias claras: tanto la tesis mencionada -que Benjamin propone hacia el final del texto-, como el vínculo que Judith Butler retoma en su comentario³ al ensayo entre una “crítica de la violencia legal y una crítica a aquellas formas de historia lineal que pretenden alcanzar un ideal en el tiempo”⁴.

¹ Cf. Rinesi, Eduardo, *Política y tragedia. Hamlet, entre Hobbes y Maquiavelo*, Colihue, Buenos Aires, 2003.

² Cf. Butler, Judith, *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, Paidós, Buenos Aires, 2010.

³ Butler, Judith, “Walter Benjamin and the Critique of Violence”. En Butler, Judith, *Parting Ways. Jewishness and the Critique of Zionism*, Columbia University Press, New York, 2012, pp 69-98. Para todos los casos en que figura la versión castellana, la traducción es propia.

⁴ Ídem, p.63.

Así, el recorrido teórico de este trabajo respeta el siguiente orden: en primer lugar interrogamos por las relaciones que pueden establecerse entre la crítica y la violencia, desde una tradición que ha leído a la crítica moldeada por su objeto. En segundo término, damos lugar a las preguntas que orientan la reflexión, acerca de la violencia *divina* y su posibilidad de abrir una fundación no violenta, y esto más allá y más acá de las referencias que del ensayo benjaminiano efectivamente se ponderaron. Sabemos en tal sentido, que su trabajo admite una genealogía menos visitada que la canónica. En tercer lugar y como respuesta posible, abordamos esta tesis fundamental del texto, aunque, decíamos, poco desarrollada por la crítica posterior, según la cual la crítica de la violencia es la filosofía de su historia. Aproximarnos a esta tesis nos lleva desde luego a una consideración precisa acerca de esta singular construcción que es en Benjamin, una «filosofía de la historia». Aquí traemos a la discusión tanto las marcas que pueden encontrarse en el ensayo, como otros textos del autor en los que esta consideración tiene lugar⁵. Es en este sentido que *Para una crítica de la violencia*, antes de ser un texto autocontenido, es susceptible de ser leído en el marco del resto de la escritura benjaminiana como fondo de lectura e interpretación. La atención al concepto de *historia* nos llevará finalmente a considerar el momento de la *interrupción*, que puede ser leído, con Butler, como momento *anarquista*. El desarrollo de este momento posibilita una óptica de la violencia divina paralelamente individual y colectiva, y permite indagar en la posibilidad de una fundación no sostenida en la violencia.

Tenemos por cierto que las condiciones históricas en que un problema se formula transforman de manera significativa el problema en cuestión: aquí, casi un siglo nos aleja⁶ de la publicación de este texto tan fundante como polémico. Intentar una crítica de la violencia tiene en nuestras condiciones históricas, otras referencias, otros fondos que no son (sólo) los que contaba Benjamin a su tiempo. Aunque la primera controversia, nos lleve no sólo a postular y discutir esas condiciones, sino también a cuestionar su carácter compartido⁷.

Una crítica de la violencia es un itinerario que requiere una precisa atención en el genitivo. Que la crítica sea *de* la violencia, nos obliga a reconsiderar la tarea de la crítica en relación a su objeto. Porque la crítica -sabemos por la escuela que la volvió *tradición*- siempre es el doble juego a través del cual se pone en

⁵ Los dos textos canónicos al respecto son las Tesis *Sobre el concepto de Historia* -1940- y el *Libro de los pasajes* -que inicia en 1927-. Una noción que, con sus transformaciones, puede rastrearse en otros textos, tales como *La vida de los estudiantes* -1915-, *El narrador* -1936-, *El autor como productor* -1934-, así como *Historia y coleccionismo: Eduard Fuchs* -1937-.

⁶ Podemos preguntarnos por la actualidad de un texto escrito hace casi un siglo. Podemos responder con Benjamin y su Tesis VIII *Sobre el concepto de historia*: “La posibilidad de éxito del fascismo se basa en que los enemigos lo enfrentan en nombre del progreso como norma histórica. El asombro ante el hecho de que las cosas que vivenciamos sean “aún” posibles en el siglo XX no es en absoluto filosófico” Benjamin, Walter, “Para una crítica de la violencia”. En *Estética y política*, Las Cuarenta, Buenos Aires, 2009 p. 139.

⁷ En cuanto a la discusión sobre las condiciones históricas, uno de los nudos fundamentales del debate es el que llevó a Nicolás Casullo a leer la revolución como *pasado*. Si en la Europa en la que vivió Benjamin la revolución estaba imbuida en la dialéctica entre oportunidad y catástrofe, nuestra época, dice Casullo, tiene a la revolución como una experiencia significativa a nuestras espaldas. Como un hueco de mundo dentro del mundo. Como un pensar no pensado, dice. Dicha constatación sin embargo no deviene en clausura, se trata en cambio de “interrogar el inmenso espacio deshabitado que se abrió en la inteligibilidad de las cosas” (Casullo, Nicolás, *Las cuestiones*, FCE, Buenos Aires, 2007, p.12); de pensar qué significa considerar a la revolución como una *cita* con el pasado. Casullo entonces no dice -no podría decir- «es pasado, por lo tanto, lo dejemos atrás». Dice, al contrario, «es pasado, por lo tanto, lo discutamos» en su apertura, en su pura posibilidad.

jaque tanto al fenómeno como a las presunciones bajo las cuales ese fenómeno se aborda: el objeto y la categoría de análisis. Como dirá Oscar del Barco en *El otro Marx: criticar al sistema criticando su sistema de categorías*⁸. Es ésta en buena medida la actitud de Benjamin en el ensayo, un ensayo que comienza indicando cómo debe proceder una crítica de la violencia, de qué recorridos debe apartarse, y a cuáles debe asomarse, abismarse.

Este abordaje de la *crítica* desde luego no es nuevo, aunque pueda marcarse un recorte en la selección de sus predecesores. Hay por lo menos dos autores que -con impronta kantiana- vieron en la *crítica*, no un momento metafilosófico sino una actividad reflexiva inherente al trabajo filosófico: Michel Foucault y, siguiendo su marca, Judith Butler. Foucault ha dado curso a estas reflexiones en su conferencia de 1978 recogida en texto ¿Qué es la crítica?⁹ entendiendo este carácter de la crítica que *siempre existe en relación a otra cosa que no es ella misma*; siempre, dirá Butler, moldeada por su objeto. Foucault reconoce a la crítica como una actitud que se conforma cabalmente en los siglos XV y XVI, y la lee como un acto de *indocilidad reflexiva* o, parafraseando a La Boétie¹⁰, de *inservidumbre voluntaria*. Teniendo tres puntos de anclaje fundamentales -la religión, el derecho y el conocimiento- entiende a la crítica como el arte de no ser gobernado. *No de esta manera, por éstos, y a este precio*, matizará ante la réplica de Jean-Louis Bruch¹¹. Continúa el filósofo: nuestra libertad se juega en la idea que nos hacemos de nuestro conocimiento y de sus límites. Por eso podría decirse que la crítica es una violencia, en un sentido muy preciso: una violencia sobre sí, sobre los límites de lo que se puede conocer. Más tarde, será Judith Butler (2002, 2012) quien retome la consideración de la crítica atada a su objeto, *un objeto que moldea el trabajo crítico*: en este caso, desandar el camino *hacia* una crítica de la violencia, implica tanto la reconsideración de la *crítica*, cuando esta crítica es *de* la violencia, como la consideración de la *violencia*, determinada como está por las preguntas que le hacemos, que somos capaces de hacerle.

El recorrido entonces, *hacia* una crítica de la violencia, al preguntar por el límite, pregunta por la posibilidad de la interrupción. Si pensamos a la luz de la *teoría crítica*, hallamos un momento de detención, de crítica radical de lo existente: ahora bien, señalábamos, la crítica de lo que existe es siempre un movimiento doble: no sólo se trata de un cuestionamiento hacia lo que hay, sino también, una pregunta por las categorías con las que abordamos la pregunta por lo que hay¹². “Ofrecer una crítica -sostiene Butler- es interrumpir y contravenir el poder de conservación del derecho, retirar el cumplimiento de la ley, ocupar una criminalidad

⁸ Cf. Del Barco, Oscar, *El otro Marx*, Milena Cacerola, Buenos Aires, 2008.

⁹ Foucault, Michel “¿Qué es la crítica? [Crítica y Aufklärung]” *Daimon*, Revista de Filosofía, 1995, 11, 5-25.

¹⁰ Se pregunta hacia 1548 Ettiene de La Boétie: “¿Cómo llamar ese vicio, ese vicio tan horrible? ¿Acaso no es vergonzoso ver a tantas y tantas personas, no tan sólo obedecer, sino arrastrarse? No ser gobernados, sino tiranizados, sin bienes, ni parientes, ni mujeres, ni hijos, ni vida propia. Soportar saqueos, asaltos y crueldades, no de un ejército, no de una horda descontrolada de bárbaros contra la que cada uno podría defender su vida a costa de su sangre, sino únicamente de uno solo” (La Boétie, Ettiene de, *Discurso sobre la servidumbre voluntaria o el contra-uno*, Terramar, La Plata, 2008, p. 46).

¹¹ Foucault, Michel “¿Qué es la crítica? [Crítica y Aufklärung]” *Daimon*, Revista de Filosofía, 1995, 11, p.21.

¹² Dice Butler en su ensayo sobre Foucault, en cuanto a la diferencia entre el juicio y la crítica: “los juicios operan como formas de subsumir un particular bajo una categoría ya constituida, mientras que la crítica pregunta por la constitución excluyente del campo de las categorías en sí”. Butler, Judith, “What is critique? An essay on Foucault’s virtue”. En Ingram, D.(ed) *The Political: readings in Continental Philosophy*, Basil Blackwell, London, 2002, p. 2.

provisional que falla al preservar la ley y aún emprende su destrucción”¹³. La crítica de la violencia es, en tal sentido, su impugnación. Para quienes nos acercamos a este problema, se vuelve apremiante la *cita*, el encuentro con el texto de Benjamin. La cita es en Benjamin tanto la evocación de lo ya dicho -pero nunca de la misma manera- como un encuentro secreto entre generaciones. Por *Dirección Única* sabemos que las citas son «salteadores de camino que irrumpen armados y despojan de su convicción al ocioso paseante». Por la Tesis II *Sobre el concepto de Historia*, tenemos que “hay un encuentro secreto entre las generaciones pasadas y la nuestra”¹⁴. Nuestra cita con *Para una crítica...*, nuestro encuentro con el texto, *pregunta por el fondo y pregunta por el límite*. Por las peticiones de principio que se ven asaltadas, por el límite que implica para el pensamiento, para el lenguaje, discutir los presupuestos teóricos sobre los cuales se erige ésta, nuestra democracia *como procedimiento y como régimen*.

1. Itinerario del genitivo: la pregunta por la violencia.

Si hasta aquí profundizamos en el propósito o la razón de una *crítica* de la violencia, haciendo hincapié en el primer término de este binomio quiásmico, en adelante inquirimos por el contenido que tendría una crítica de la *violencia*, deteniéndonos, esta vez, en el objeto de la crítica. Tal como advertimos al comienzo, si la atribución de *violento* puede calificar cualquier cosa, hay el riesgo de que ya no signifique nada. La arbitrariedad con que se utiliza esta noción desde un supuesto *sentido común* oculta los campos de fuerza en que se juega su significado. En tal sentido, recuperamos un comentario de Butler respecto de la actualidad de este fenómeno: “Me preocupa que el significado del término violencia sea tan amplio. Se dice que un texto es violento, que una película es violenta... No sé. Supongo que estoy interesada en cuestiones de poder, fuerza, resistencia; todas conllevan un cierto conflicto”¹⁵. En la cita resulta interesante observar cómo las tres categorías en las que Butler afirma interesarse son de corte foucaultiano: poder, fuerza, resistencia. Si bien la autora ha presentado diferencias con el filósofo francés -que después sucesivas interpretaciones explotaron- a los fines de nuestro trabajo es más productivo pensar desde sus compatibilidades que desde sus diferencias. Si el vocabulario butleriano nos habituó a nociones como violencia normativa, performatividad, agencia, esta cita habilita a repensar sus análisis sobre los marcos de la violencia desde otra perspectiva, enriquecedora a su vez. Hemos afirmado que una crítica de la violencia comienza por interrogar sus marcos de inteligibilidad, lo que habilita a preguntarse, parafraseando a la Butler de *Marcos de Guerra*, qué *cuenta* como violencia. La percepción de la violencia delimita *ya* lo que contará como violencia, cuando se ejerce contra qué cuerpos y de acuerdo a

¹³ Butler, Judith, “Walter Benjamin and the Critique of Violence”. En Butler, Judith, *Parting Ways. Jewishness and the Critique of Zionism*, Columbia University Press, New York, 2012, p.92.

¹⁴ Y continúa: “...Éramos esperados, entonces, sobre la tierra. Al igual que a cada generación anterior a la nuestra, nos fue otorgada una *débil* fuerza mesiánica, de la cual el pasado exige sus derechos”. Benjamin, Walter, “Sobre el concepto de historia”. En *Conceptos de Filosofía de la Historia*, Terramar, La Plata, 2007, p.132.

¹⁵ Preciado, Beatriz y Patricia Soley-Beltrán, “Abrir posibilidades: una entrevista con Judith Butler”, *Lectora*, 13: 217-239. ISSN: 1136-5781, 2007, p.231.

quién la denuncia. En nuestro contexto provincial nos resulta elemental este tipo de cuestionamiento máxime cuando las alertas en relación a la «seguridad» en Córdoba han venido habilitando violencias extremas con el sector más vulnerable de la población. Dispositivos jurídicos como el Código de Faltas¹⁶, y la articulación histórica de la institución policial, permiten vejaciones contra presuntos sujetos *peligrosos* -desobjetivándolos en tanto sujetos de derechos- desestimando la violencia que contra sus cuerpos se ejerce. La visibilización de la violencia como modo de su inteligibilidad implica directamente al *marco* que la circunscribe. El *marco*, noción cara a los últimos recorridos teóricos de Butler (2012) “constituye las posibilidades de la comprensión pública de la violencia, y su inteligibilidad. Siempre excluye, des-realiza y deslegitima versiones alternativas de la realidad, participando así en el hacer y rehacer de la violencia”¹⁷. Hemos de estar atentas, entonces, a cómo la violencia es circunscrita según los modos en que podemos interrogarla. En este trabajo, creemos vislumbrar (y compartimos) una voluntad en Butler de circunscribir la noción de violencia desde una analítica del poder. Desde esta perspectiva, entendemos que la pregunta por la violencia no puede considerarse únicamente desde un plano analítico-conceptual. Indefectiblemente la cuestión de la violencia se plantea a partir de problemáticas de orden práctico. En este sentido, Aricó, lector de Marx, apela a la significación germana de *praxis*, que no es sinónimo de práctica, no es sólo la práctica como empiria sino también la teoría de la práctica, la concepción de la práctica, una práctica ya siempre mediada que incluye el momento de la teoría, de la racionalización. *Comprender es indagar, modificar*. De modo que, como creía Aricó, hay una tensión entre teoría y práctica que no sólo es permanente sino imposible de ser resuelta en el marco de la propia teoría. Si la cuestión de la violencia no puede ser resuelta en el marco de la propia teoría es porque, decíamos al inicio, lo que nombra contiene una tensión que no tiene que ver con la mayor transparencia u opacidad del lenguaje, sino con lo que ese lenguaje designa. En todo caso, la problemática que abordamos nos implica un compromiso con nuestro aquí-ahora, posibilitando así una revisión de los marcos mismos que habilitan lo inteligible como *real*.

En este sentido, encontramos en el ensayo de Benjamin una preocupación genuina que logra amalgamar eso que analíticamente se ha dado en distinguir en teoría y práctica. Las figuras que el pensador habilita para abordar la *violencia* y sus vínculos con el *derecho* posibilitan un estudio que no deja de volver a problemáticas prácticas, a sus «manifestaciones objetivas» ancladas en un contexto, y a la vez consigue darles un viso de universalidad gracias al cual el escrito sigue siendo paradigmático hoy. Y si bien lo es en el marco de la teoría crítica del derecho, creemos pertinente añadir que hay en la letra del escrito una materia *otra* que la

¹⁶ El ejemplo no es aleatorio. Hace referencia a dos trabajos previos de las autoras que versan sobre las mismas preocupaciones. Al respecto, Cf. Dahbar, Victoria, Eugenia Roldán “Los límites de la novedad. El caso del Código de Faltas de Córdoba” N°16 de la Revista *F@ro*, Foro Científico, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Playa Ancha, Valparaíso, Chile. 2013. ISSN 0718-4018.2013 Disponible en <http://www.revistafaro.cl/index.php/Faro/article/view/95>; y Moretti, Ianina, *Cuerpos vulnerables, cuerpos posibles. Una aproximación al análisis de la violencia normativa en la ontología social corporal de Judith Butler*, Trabajo Final para optar al grado en la Licenciatura en Filosofía, FFYH, UNC, 2013. Disponible en Biblioteca de la FFYH.

¹⁷ Moretti, Ianina, *Cuerpos vulnerables, cuerpos posibles. Una aproximación al análisis de la violencia normativa en la ontología social corporal de Judith Butler*, Trabajo Final para optar al grado en la Licenciatura en Filosofía, FFYH, UNC, 2013, p.4

del derecho. Retomaremos esta intuición más adelante, puesto que se vincula con lo que habilita la noción de violencia divina: hay algo más en este ensayo, por lo que no alcanzaría con interpretarlo sólo como una *crítica al derecho*.

En orden a pensar sobre los múltiples sentidos que toma el ensayo y sin perjuicio de su unidad cabal, estructuramos la lectura en tres apartados generales: En primer lugar, se encuentra lo que hemos denominado *Indicaciones teórico-metodológicas del ensayo*. Benjamin comienza por delimitar la cuestión, centrada en “una consideración histórico-filosófica del derecho”¹⁸, más allá del derecho positivo y del derecho natural. Allí, el autor adelanta que se centrará en pensar la violencia en el reino de los medios, dejando entonces fuera de la presente digresión el reino de los fines, que implicaría una discusión sobre la justicia. A esta delimitación de la problemática, siguen unas *Consideraciones sobre la violencia en relación al derecho*. A lo largo de este apartado, aparecen las caracterizaciones de la violencia *mítica* y la violencia *divina*. A la luz de la primera, se evidencia que la voluntad del derecho no es la de preservar a la persona aislada ni a la comunidad en sí, sino la de preservarse a sí mismo. También se desarrollan algunas manifestaciones objetivas de las funciones de la violencia, así como cuatro figuras de sus figuras, a saber: el gran delincuente, el derecho a huelga de los trabajadores, la huelga general revolucionaria y el derecho a guerra. Por último, encontramos un apartado erigido sobre una consigna central: *La crítica de la violencia y la filosofía de su historia: el momento anarquista*. En esta última parte, se enuncia una afirmación que consideramos clave de lectura retrospectiva del texto: la crítica de la violencia es la filosofía de su historia. Además, se presenta la noción de «nuda vida», ineludible en los debates biopolíticos contemporáneos. Sobre el final del ensayo, Benjamin propone la violencia *divina*, no sangrienta, como la que reina. Y aquella a la que hay que estar atentos para poder señalar.

Nuestra investigación parte del límite entre el segundo y el tercer apartado, que pareciera ser la parte más crítica del ensayo y sobre la cual se ha especulado en direcciones muy diversas. Ya aprehendidas las distinciones de tinte analítico del comienzo del ensayo, el autor da lugar a una complejidad que permite interpretaciones divergentes, aunque no cualquier interpretación. El escrito de Benjamin explicita aquella división primera entre la violencia que *funda* derecho y la violencia que *lo conserva*; ambas, sin embargo, son diferentes expresiones, o funciones, de la violencia *mítica*¹⁹. La violencia *divina*, en cambio, no resulta del orden de lo explícito. Nos enfrentamos a una serie de figuras que interpretar, a la luz de la relectura permanente del ensayo, que desvela los múltiples pliegues de esta noción de violencia.

Por su parte, la crítica a la *violencia mítica* nos resulta fundamental en varias aristas. Por un lado, una revisión sobre lo instituido, que por ser tal se ha naturalizado y sobre cuyo origen raramente se cuestiona. En este sentido, Benjamin advierte sobre la violencia ya siempre inscrita en la fundación del derecho, derecho que a su vez sostiene a la violencia. Por el otro, el autor alerta sobre la tendencia del derecho a conservarse a sí

¹⁸ Benjamin, Walter, “Sobre el concepto de historia”. En *Estética y política*. Las Cuarenta, Buenos Aires, 2009, p.37.

¹⁹ Butler, por su parte, pareciera interpretar que se trata de dos tipos de una misma violencia. Ciertamente, la digresión no es menor - ya que Benjamin las opone punto por punto - por eso a este respecto nos apegamos a la letra del ensayo benjaminiano.

mismo; esta conservación también implica una violencia, y no deja de ser sorprendente, como decíamos, “que el interés del derecho por monopolizar la violencia a respecto de la persona aislada, no tenga como explicación la intención de salvaguardar fines jurídicos, sino más bien la de salvaguardar al derecho mismo”²⁰. La develación de este artificio no debería quedar sin atender, visto que muchos reclamos de movimientos sociales y partidos políticos se erigen exclusivamente en función de la inclusión de leyes, sosteniendo a veces una fe excesiva en el derecho como único aliciente del cambio social.

Podríamos enumerar algunas características de la violencia *mítica*, cada una con cierta complejidad implícita: esta violencia funda el derecho, establece límites, culpa y castiga, es tonante, y es lo que Benjamin denomina sangrienta. La violencia *divina*, por su parte, es descrita como violencia pura inmediata y puede detener el curso cíclico de la mítica. Benjamin la opone punto por punto a la anterior: destruye el derecho sin límites, exculpa, es fulmínea, es letal pero sin jamás derramar sangre. El límite alrededor del cual se juega el accionar de estas violencias es lo que Benjamin llama la «desnuda vida» del hombre -noción sobre la cual luego se ocupará especialmente Agamben²¹-. De la lectura de estas caracterizaciones, sus relaciones vinculantes y sus manifestaciones objetivas nos surgen una serie de interrogantes. El primero: ¿está todo (cualquier) orden fundado sistemáticamente en una violencia? En principio, la idea de orden en sí implicaría desde una perspectiva del derecho cierto nivel de sujeción, de lo que Butler describe como *petrificación* del sujeto en un ser signado por la culpa, el castigo, y la posterior obligación fundada y sostenida en un derecho que garantiza aquel orden. De una u otra manera, entonces, todo orden está fundado en una violencia - pensemos, si no, en los orígenes de edictos y constituciones, elementos fundamentales para la «organización de la convivencia social». Ahora bien, ¿implica esto afirmar que todo orden da lo mismo puesto que todos esconden aquella violencia primera? No creemos que estas cuestiones puedan pensarse como una *suma cero* en donde cualquier orden sería equiparable a otro, pero quedaría aún la pregunta de cómo ponderar una violencia por sobre otra. Es en el ensayo de Benjamin donde hallamos ciertas marcas que guían la respuesta. Una instancia diferencial podría marcarse en que un orden puede, ya esconder esa violencia originaria, ya asumirla y trabajar en su memoria despegándose de ella. Quizá al dar cuenta de esa primera violencia se pueda evitar la pretensión totalizante del orden y del derecho que le y se sostiene. El sendero de interrogantes decanta así en la pregunta que guía esta investigación: ¿puede la violencia divina -en especial su figura revolucionaria- posibilitar otro tipo de fundación? Veremos, con Butler, si es posible hablar de una violencia no-violenta y en qué sentido, e indagaremos las posibles diferencias cualitativas de una violencia divina, que abriría al lugar de la interrupción.

No ignoramos que Benjamin desarrolla de manera explícita que la violencia divina no es fundadora *de derecho*. De hecho, las manifestaciones de la violencia divina se definen justamente “por la ausencia de toda

²⁰ Benjamin, Walter, “Para una crítica de la violencia”. En *Conceptos de Filosofía de la Historia*, Terramar, La Plata, 2007, p.117.

²¹ Cf. Agamben, Giorgio, *Homo sacer, El poder soberano y la nuda vida*, Pre-textos, Valencia, 1997.

fundación de derecho”²². Lo que encontramos en el texto es la explicitación de que la violencia divina destruye *en un sentido*. Arrasa con el orden instituido, con el derecho fundado y sostenido en la violencia mítica. Y no vuelve a instituir un orden del mismo tipo, que esconde su origen violento y pretende sólo conservarse a sí mismo. “En ese sentido es lícito llamar destructiva a tal violencia; pero lo es sólo relativamente, en relación con los bienes, con el derecho, con la vida y similares, y nunca absolutamente en relación con el alma de lo viviente”²³. Después de la violencia divina no se instaura lisa y llanamente un nuevo *orden* de derecho (en el que no podría hablarse de igualdad, sino de poderes igualmente grandes), lo que no implica tampoco que nada acontezca. Puede haber, en cambio, una fundación de carácter distintivo. La irrupción de la violencia divina implica una interrupción del ciclo de las violencias míticas que alterna entre la fundadora y la sostenedora, y dicha interrupción cobra sentido desde cierta perspectiva histórica.

2. *La crítica de la violencia es la filosofía de su historia*

“En un libro publicado en 1886 (...) un famoso profesor de Viena le reprochaba a Marx y Engels no haber escrito el mundo al cual aspiraban a verse realizar (...).

Resulta imposible realizar tales previsiones de futuro sin caer en fantasías o inclusive en el absurdo.”

(Georges Sorel, *La descomposición del marxismo*)

El ensayo de Benjamin comienza a cerrarse -si es que se cierra- con una tesis que puede ser, decíamos, clave de lectura del texto: *La crítica de la violencia es la filosofía de su historia*. A tan contundente afirmación, le sigue este extenso pero crucial párrafo: “La ley de esta alternancia se basa en que toda violencia conservadora de derecho, mientras dura, debilita de forma indirecta a través de la represión de contraviolencias enemigas también a la fundadora de derecho, la cual se representa en la violencia conservadora misma (...) Esto continúa hasta que, bien nuevas violencias, bien aquellas oprimidas en el pasado, vencen a la violencia conservadora de derecho y, con ello, instauran un nuevo derecho hasta su próxima caída. Sobre la ruptura de este ciclo hechizado de las formas míticas de derecho, sobre la destitución del derecho junto a su violencia, de la que éste depende y ella de él²⁴ y, por último, sobre la violencia de Estado, se instaura una nueva era histórica”²⁵.

²² Benjamin, Walter, “Para una crítica de la violencia”. En *Estética y política*, Las Cuarenta, Buenos Aires, 2009, p.59.

²³ “Para una crítica de la violencia”. En *Conceptos de Filosofía de la Historia*, Terramar, La Plata, 2007, p.135.

²⁴ Nótese lo fundamental de esta afirmación: no sólo el derecho depende de la violencia, sino que la violencia está, en esta dinámica, sostenida por el derecho. La figura paradigmática de esta relación es la *policía*, que, entiende Benjamin, es como garante del derecho la única institución del Estado moderno en que resultan inescindibles la violencia fundadora y sostenedora.

²⁵ Benjamin, Walter, “Para una crítica de la violencia”. En *Estética y política*, Las Cuarenta, Buenos Aires, 2009, pp. 61-62. Como dato que complejiza el análisis, cabe aclarar que cuando la traducción de Bertolotti y Fava (2009) dice *violencia* por «gewalt» la traducción de Murena y Vogelmann (2007) dice *fuerza*.

Por eso es necesario *pensar* la filosofía de su historia. De otro modo no seríamos capaces de percibir ni *el bamacarse dialéctico* entre la violencia fundadora y la sostenedora de derecho, ni su interrupción. Así como la violencia tiene sus marcos, también la interrupción de sus ciclos tiene sus condiciones de inteligibilidad. Se trata de atender a cómo algo se nos vuelve percible como interrupción del ciclo de violencias.

En cuanto a la idea de *historia* en Benjamin, si bien no es el propósito de este trabajo hacer su consideración exhaustiva, sí podemos marcar algunos puntos centrales para nuestra argumentación. En primer lugar, podemos decir que no hay en Benjamin una idea *rectora* acerca de la historia, sino una interpelación en este terreno. Haber devuelto a la historia al terreno de la pregunta no es desde luego mérito de Benjamin -en este sentido reconocemos a la escuela francesa como gran exponente del trabajo-; sí son ponderables las consecuencias que esta pregunta tuvo y tiene en este caso para la filosofía. En segundo lugar, sabemos que su consideración acerca de la historia tiene como núcleo la crítica radical a la idea de *progreso*, discutiendo por un lado con el historicismo, pero sobre todo con cierto marxismo vuelto ciencia positiva, que vio en la necesidad de la revolución una ley histórica que todo lo arrasaría, que todo lo iba a arrasar. Su rectificación es también del orden del método, queriendo “un materialismo histórico que haya aniquilado en su interior la idea de progreso”²⁶. Benjamin entiende que el *pathos* de su trabajo es la imposibilidad de pensar en épocas de mayor decadencia o esplendor (decadencia o esplendor con arreglo a qué, preguntaremos). Así, la crítica a la noción de progreso podría articularse abordando tanto lo que esta idea posibilita como lo que deja de lado.

De una parte, una idea de historia en términos de progreso es un problema en tanto se erige como *el rasgo característico de todo el curso de la historia*. Y el problema aquí es la distancia *-ideológica* si se quiere- entre la noción de progreso y la concreción de sus promesas, porque de hecho las condiciones de existencia fueron y son desiguales. Reyes Mate, lector de Benjamin, va incluso más lejos: sostiene que el mundo que le tocó vivir a Benjamin y el nuestro guardan algo en común: “que todos esos progresos se hacen sobre las espaldas de una parte de la humanidad. Y si no hay derecho para unos aunque fueran pocos, que no lo son, la justicia de todo el derecho queda en entredicho”.²⁷ Una idea de historia en términos de progreso implica en tal sentido una filosofía lineal de la historia –bajo la especie de una temporalidad homogénea y vacía, según leemos en la tesis XIII- y cuya tendencia natural es el progreso de la civilización, de la cultura, de los pueblos. Por lo tanto, *un* sentido en la historia. Si la historia tiene una finalidad, un lugar al que se dirige, los acontecimientos no harían otra cosa que confirmar cómo ese final está pronto a realizarse. Esto, en el caso del materialismo decíamos, supone que la revolución es una necesidad histórica. Contra esta idea, Blanqui, el gran conspirador, dice, citado por Löwi: “No me cuento entre quienes sostienen que el progreso es un hecho inevitable y la

²⁶ Benjamin, Walter, “Teoría del Conocimiento. Teoría del progreso” (N). En *Libro de los pasajes*, Akal, Madrid, 2005, p. 462. La crítica radical a la noción de progreso, por cierto, es algo que comparten Theodor Adorno y Max Horkheimer con la lectura benjaminiana.

²⁷ Reyes Mate, Manuel. *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin Sobre el concepto de historia*, Trotta, Madrid. 2009, p.12.

humanidad no puede retroceder (...) No hay fatalidad; de lo contrario, la historia de la humanidad, que se escribe hora por hora, estaría íntegramente escrita de antemano”²⁸.

De otra parte, en cuanto a lo que la idea de progreso deja fuera, José Antonio Zamora, otro preciso lector de Benjamin, es contundente: “Lo que no cabe en el concepto moderno de progreso es la idea de interrupción, de final. (...) que el tiempo posee una estructura catastrófica (...) Que siga avanzando así, es la catástrofe. (...) su carácter constitutivo, que consiste en producir continuamente, por la fuerza de su avance, algo que queda desbancado, abandonado en los márgenes, algo que no puede mantener el ritmo, que sin poder estar a la altura del tiempo se desmorona, se convierte en ruina”²⁹.

Ahora bien, se trata de una interrupción del orden existente, una interrupción que es siempre en orden a la justicia. Lo que distingue a esta apocalíptica de otras formas de expectación salvífica, afirma Zamora, es “la radicalidad de la crítica de lo existente y el carácter revolucionario del nuevo comienzo”.³⁰ Por eso en las notas preparatorias a las Tesis, Benjamin discute y rectifica al materialismo histórico: puede que la revolución sea una interrupción que no siga al tren de la historia, puede que la revolución sea “el acto por el cual la humanidad que viaja en ese tren aplica los frenos de emergencia”.³¹ Es por eso también que el materialismo histórico necesita del auxilio de la teología, que, si bien es pequeña y fea y no debe dejarse ver por nadie (Tesis I), ayuda al materialismo histórico a ganar la partida. Es necesaria entonces, en buena medida porque *abre* el espacio de la historia, en tanto aporta la idea de *interrupción*: el curso de la historia es este, pero bien puede ser otro; en ese sentido, ni la revolución ni la reproducción del orden existente están garantizados. Así, la revolución como interrupción no aparece aquí como una réplica especulativa de la noción de *progreso*, porque no se trata de un acontecimiento inevitable: “la redención dista mucho de estar asegurada; no es sino una tenue posibilidad que es preciso saber aferrar”, afirma Löwi.

Este momento de interrupción, de detención -que tiene en la historia de los movimientos revolucionarios grandes ocasiones, desde los milenarismos hasta los revolucionarios franceses disparando al reloj- tiene su correlato en el pensamiento, allanando lo que la crítica (sobre todo Adorno) ha dado en llamar en Benjamin *dialéctica en suspenso*. Así lo cree Benjamin en el conolut N del *Libro de los Pasajes*: “Al pensar pertenece tanto el movimiento como la detención de los pensamientos. Allí donde el pensar, en una constelación saturada de tensiones, llega a detenerse, aparece la imagen dialéctica. Es la cesura del movimiento del pensar”.³²

Hacia el comienzo del escrito decíamos que la vinculación entre el ensayo de Benjamin y el comentario de Butler -escrito casi un siglo más tarde- no radica sólo en la obviedad de que uno remita al otro,

²⁸ Löwi, Michael, *Walter Benjamin. Aviso de incendio*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2002, p.133

²⁹ Zamora, José Antonio, “Dialéctica mesiánica: Tiempo e interrupción en Walter Benjamin.” En Amengual, Cabot y Vermal (eds.) *Ruptura de la tradición. Estudios sobre Walter Benjamin y Martín Heidegger*, Trotta, Madrid, 2008, p. 115.

³⁰ Idem, p. 102.

³¹ Löwi, Michael, *Walter Benjamin. Aviso de incendio*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2002, p.101.

³² Benjamin, Walter, “Teoría del Conocimiento. Teoría del progreso” (N). En *Libro de los pasajes*, Akal, Madrid, 2005, pp. 478.

sino y sobre todo en que los dos postulan la relación entre, dirá Butler, la crítica a la violencia estatal y la crítica a las *formas de historia lineal que pretenden alcanzar un ideal en el tiempo* (Butler, 2012), relación cara a nuestro escrito. ¿Por qué podemos decir, con Benjamin, que la crítica de la violencia es la filosofía de su historia? Porque bajo la presunción de una temporalidad lineal no hay, no habrá lugar para que ese ciclo de alternancias entre la violencia que funda y que sostiene el derecho deje de reproducirse. Sólo desde una idea de historia que incorpora o que contiene -mediada por la teología, por esa singular y herética versión de la teología- la posibilidad de la interrupción, es que puede realizarse esta crítica a la violencia (mítica) que es su impugnación.

3. La posibilidad de interrupción: el *momento anarquista*.

Y aunque nada pueda preverse de dicha interrupción, resulta fundamental pensar esta afirmación en conjunción con la siguiente cita: “la justicia es el principio de toda fundación divina de fines, el poder es el principio de toda fundación mítica de derecho”.³³ Así, la Justicia como horizonte regulatorio es una marca distintiva de lo que inaugura la violencia divina. Es en este sentido que podemos aseverar que Benjamin no cae en la trampa *programática* de sugerir un plan a seguir. La violencia mítica funda un *orden*, a través y por el derecho. La violencia divina también posibilita una *fundación*, mas no de un orden. Lo que funda, en cambio, es en el “reino de los fines”, es decir, funda un trascendente que va incluso más allá de los medios. Por esto, aquello que funda queda también por fuera del ensayo que aquí trabajamos: como mencionáramos en la presentación, el autor advierte que no tematiza aquí el reino de los fines, y por ende no pone en juego a la justicia. Pero la cuestión queda planteada, y por eso mismo podemos decir que luego de la violencia divina no avendrá cualquier eventualidad: pues siempre el horizonte de fines estará signado por la justicia. Por otra parte, el hecho de que la justicia quede deliberadamente fuera del escrito de Benjamin la distancia del pensamiento sobre el derecho y la obligación, y aunque no esté definida no es difícil comprender que esta noción viene enmarcada en una tradición emancipatoria donde tiene un significado preciso.

Benjamin no es ingenuo respecto de las controversias que una afirmación como la suya puede generar. Por eso, se adelanta: “Sin duda, un mayor grado de violencia pura o divina provocará en la actualidad los más enérgicos ataques y éstos se opondrán a ella porque, de acuerdo a la deducción lógica, liberará en ciertas condiciones la violencia letal a los hombres para que la usen unos contra otros”.³⁴ También “justamente hoy” se diría (se ha dicho) que la descripción de esta violencia habilita una ola antiparlamentaria e incluso que coquetea con el fascismo. Se diría quizá que atenta contra reclamos de pacifismo o con la democrática petición de no-violencia. La pregunta que le cabe a una petición de tal índole es cuál es la

³³ Benjamin, Walter, “Para una crítica de la violencia” en *Estética y Política*, Las Cuarenta, Buenos Aires, p. 55.

³⁴ Benjamin, Walter, “Para una crítica de la violencia”. En *Estética y política*, Las Cuarenta, Buenos Aires, 2009, p. 59.

violencia a la que se estaría oponiendo, y en contraposición a cuál orden supuestamente no violento;³⁵ o si es que más bien se trata de censurar *una* violencia, y dar justificación a aquella *otra*, aquella contra el Otro. A todas las flagrantes acusaciones orientadas a la violencia divina, Benjamin había ya respondido antes de que se esgrimieran, y ante la posibilidad de derivar en una violencia total recíproca afirma: “Pero no hay que aceptar este argumento, puesto que ante la pregunta «¿Puedo matar?» surge la irrevocable respuesta en la forma del mandamiento «No matarás»”.³⁶ Esta evocación al mandamiento requeriría en sí misma un estudio específico que excede los objetivos de nuestro trabajo; aun así, la exponemos en cuanto completa la presentación de la violencia divina y sus alcances.

Butler le da un lugar importante a la investigación acerca del *mandamiento* en el autor alemán. Para ello se sirve de diversos textos en que Benjamin aborda la cuestión, emparentándola tanto con la tradición propiamente judía como con un aspecto subjetivo, vinculado a la responsabilidad del sujeto. A este respecto, citamos: “A pesar de que claramente Benjamin es equívoco sobre la posibilidad y el significado de la no violencia, sugeriré que el *mandamiento*, como fue pensado por Benjamin, no sólo es la base para una crítica de la violencia legal sino también la condición para una teoría de la responsabilidad que tiene en su núcleo una batalla persistente con la no-violencia”³⁷.

Por fuera de la lógica de la violencia mítica que implica la petrificación del sujeto a manos del derecho (como sugiere el mito de Níobe, actualizado críticamente por Benjamin y por Butler a su vez), creemos ver aquí el esbozo de otra posibilidad de vinculación ética, una metáfora, una directriz que no funciona como poder de policía. En la figura del *mandamiento*, se corre la pretensión de obligatoriedad, dando lugar -a la luz de la interpretación butleriana- a otro tipo de interpelación subjetiva. Tal como sucede con la apelación ineludible a la norma, aún en el rechazo del mandamiento hay un gesto que implica responsabilidad subjetiva.

Judith Butler cree vislumbrar en el ensayo benjaminiano un *momento anarquista*, en que se suspenden las ataduras instauradas por el derecho y la lógica de la obligación. Lo que la filósofa llama el *momento anarquista* puede leerse en dos niveles,³⁸ puesto que es plausible de analizarse tanto en lo individual -ya que el mandamiento no obliga, y enfrenta al sujeto al marco de lo instituido por la culpabilización- cuanto en lo colectivo, donde se pone en jaque ese marco legal del orden instituido, esa conservación y fundación sucesiva del derecho que se ve sólo interrumpida por ese momento anarquista signado por la violencia divina. En relación al momento colectivo, Butler reflexiona: En este ensayo, como sea, vemos que la violencia divina está aliada con la huelga general y que es revolucionaria, y esto a su tiempo está conectado con lo que contesta y

³⁵ Puede encontrarse un interesante abordaje de esta cuestión en Butler, J. (2004) “Sobre la pretensión de la no violencia” en *Vidas precarias. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.

³⁶ Benjamin, Walter, Op. Cit, p. 59.

³⁷ Butler, Judith, “Walter Benjamin and the Critique of Violence”. En J. Butler, *Parting Ways. Jewishness and the Critique of Zionism* (págs. 69-98). Columbia University Press, New York, 2012, pp.75.

³⁸ Si bien no compartimos la comprensión analógica de Butler en relación al individuo y la comunidad, creemos importante la lectura de la violencia divina en clave anarquista.

devasta el marco legal del estado. Quisiera sugerir que este sagrado o divino sentido de vida está también aliado con lo anarquista, con aquello que está más allá o fuera de principio.³⁹

La huelga general revolucionaria, que Benjamin lee a partir de Sorel, es de hecho la figura privilegiada de la violencia divina. “En lo referente a las luchas de clase, bajo ciertas circunstancias la huelga debe ser considerada como un medio puro”.⁴⁰ Para Butler, concentrada en la violencia de estado como cuestión primordial del pensamiento de izquierda contemporáneo, esta figura es ineludible en el análisis.

La violencia divina queda así emparentada con un momento anarquista que pone en cuestión el orden instituido y la violencia que le funda y sostiene. En palabras de Butler, “este círculo [que el derecho legitima la violencia que lo legitima] se rompe cuando el sujeto rompe con los grilletes del derecho, o los encuentra repentinamente ausentes o deshechos (...), o cuando la multitud rechaza implementar las demandas del derecho, luchando con otro mandamiento, cuya fuerza es decididamente no despótica”.⁴¹ El carácter *no despótico* como precaución contra la actitud totalitaria es de las advertencias más caras de la interpretación butleriana. Puesto que por más revolucionario que sea un discurso, hay siempre el riesgo -aun en el lenguaje- de anquilosar los presupuestos y caer en la dinámica circular de la violencia mítica que gira alrededor del orden sin cuestionar críticamente sus bases.

En cuanto a la cuestión de cuál es finalmente la posición de Benjamin respecto a la acción política, a la agencia frente a la violencia, Butler también se pregunta “si [Benjamin] apoyaría ciertas formas de obligación que restrinjan coercitivamente a los que están en el poder de ejercer violencia, y si es que los sujetos debieran estar obligados para con el estado en alguna manera”⁴². Es cierto que el desafío es aprender un nuevo modo de pensar por fuera de la obligación como única vinculación posible. En relación a la restricción de quienes están en el poder, podemos pensar a partir de la afirmación de Benjamin de que, además del Estado, el único actor jurídico con derecho a la violencia es la clase obrera. Esto porque “...es posible definir en ciertas condiciones como violencia incluso una actitud asumida en el ejercicio de un derecho (...) esa actitud, cuando es activa, podrá ser llamada violencia en la medida en que ejerce un derecho que posee para subvertir el ordenamiento jurídico en virtud del cual tal derecho ha sido conferido.”⁴³ Por eso, a la violencia mítica que habilita al poderoso a ejercer violencia podrá oponérsele una violencia divina, como la encarnada en la figura de la huelga general revolucionaria. Butler se pregunta entonces si tal vez no se trata de oponerse a toda violencia legal, sino a ciertas formas de violencia de quienes tienen efectivamente el poder de ejercerla.

³⁹ Butler, Judith, Op. Cit., p. 85.

⁴⁰ Benjamin, Walter, “Para una crítica de la violencia”. En *Estética y política*, Las Cuarenta, Buenos Aires, 2009, p.50.

⁴¹ Butler, Judith, Op. Cit., p. 90.

⁴² Butler, Judith, Op. Cit., p. 90.

⁴³ Benjamin, Walter, “Para una crítica de la violencia”. En *Conceptos de Filosofía de la Historia*. Traducción de H. Murena y D.J. Vogelmann, Terramar, Buenos Aires, 2007, p. 119.

En relación a este punto, la posición de Butler se aleja de la revisitada interpretación de Derrida. Mientras éste supone que Benjamin nos habla propositivamente, nos sugiere lo que hay que hacer y de qué modos, Butler en cambio dice expresamente que no se trata aquí de leer una especie de plan para el futuro. En *Fuerza de ley*⁴⁴ Derrida parece preocuparse de que Benjamin haya ido demasiado lejos al criticar la democracia parlamentaria. A pesar de lo criticada que ha sido la interpretación derridiana, Butler comenta que también hay detractores en el presente que “argumentarían que [Benjamin] falla en anticipar el asalto del fascismo en la dominación del derecho y de las instituciones parlamentarias”.⁴⁵ Creemos que estas interpretaciones, algo anacrónicas y paranoicas, se erigen sobre una petición de principio en relación a la democracia que no son en ningún sentido el eje crucial del ensayo. Quizá lo que resulta revulsivo para estos críticos sea más la salida hacia la huelga revolucionaria, que lo que se arguye sobre una supuesta habilitación al fascismo. En todo caso, no se trata de entrapar el debate entre la democracia parlamentaria o el fascismo, y la «o» como una disyunción excluyente: ese momento anarquista no es una ausencia de cualquier principio, o una lucha contra el orden parlamentario, sino una refundación abierta al devenir con el horizonte de la justicia.

La advertencia butleriana de que Benjamin no pretende aquí ofrecer un plan para el futuro, sino más bien otra perspectiva del tiempo, por una parte da cuenta del carácter no programático del ensayo y por la otra, allana la relación entre esta crítica de la violencia y otra consideración acerca del tiempo. Ateniéndonos a este sesgo, si nos preguntáramos por las posibilidades de acción política frente a esa crítica, sabemos que sin necesidad histórica ni de revolución ni de catástrofe, *hay* un lugar para el sujeto. Por eso la idea que sostenemos en nuestra tesis, de comprender la violencia divina como no violenta y potencial, está posibilitada por una singular consideración del tiempo y de la historia, que da lugar a una interrupción posibilitante.

La interrupción, la detención, habilita así el advenimiento de lo desconocido, que -si se nos permite parafrasear a Kant- podremos pensar aunque no conocer. Pensamos, así, el reino de la justicia, y un tiempo yuxtapuesto que nos encamina hacia otra forma de articular el devenir histórico y la política. La realidad, enmarcada en la esfera de lo inteligible por marcos tanto temporales como políticos, puede criticarse criticando esos marcos. Puede, por qué no, interrumpirse al interrumpir esa esfera. Una actitud crítica en este sentido (sólo destructiva en cuanto lo es la violencia divina) debe estar atenta a no caer en la pretensión totalizante, que anularía la posibilidad misma de interrupción volviendo a una falsa dinámica mítica de lo establecido como un continuo. En este sentido, recuperamos un fragmento del *Libro de los pasajes*: “El homenaje o la apología procuran encubrir los momentos revolucionarios del curso de la historia. Lo que de verdad les importa es establecer una continuidad. Valoran únicamente aquellos elementos de la obra que han

⁴⁴ Precisamente el texto en que Derrida se refiere al *Para una crítica de la violencia* y que tantas controversias ha suscitado es “Nombre de pila de Benjamin”. En Derrida, Jacques, *Fuerza de ley, El fundamento místico de la autoridad*, Tecnos, Madrid, 1997.

⁴⁵ Butler, Judith, Op. Cit., 76.

pasado a formar parte de su influjo. Se les escapan aquellos lugares donde la tradición se interrumpe, y con ello sus peñas y acantilados, que ofrecen un asidero a quien quiera ir más allá de ella”⁴⁶.

Es indispensable no dejar escapar esas irrupciones de la tradición, por lo cual la tarea crítica involucra dirá Benjamin, no sólo la posibilidad sino la urgencia de “distinguir cuándo se trató de una violencia pura en cierta ocasión”.⁴⁷ Hemos de tener en vista la dificultad de los marcos de inteligibilidad de la interrupción y la posibilidad que nuestros propios marcos ofrecen para percibir algo como continuidad o como interrupción. Si “solo la violencia mítica, no la divina, se dejará reconocer con certeza como tal”,⁴⁸ debemos redoblar la apuesta por ese reconocimiento otro, que requiere de otros marcos y sus disrupciones.

Butler, interpelada por este llamado de atención, entiende que el final abrupto del ensayo es, en cierto sentido, un acto de violencia divina. Esa detención permitió y permite pensar una apertura posterior a la irrupción, sin volver a sujetar mediante la obligación y sin esperar prescripciones de acción. La apertura crítica, atenta a las deudas para con revoluciones pasadas e inscripta en un horizonte de justicia, permite releer y reescribir en la búsqueda de la violencia divina. Es en este sentido que nuestra propuesta de reinscribir el ensayo benjaminiano en una genealogía otra, no canónica, no tiene que ver tanto con de dónde viene Benjamin, qué pasado lo conforma o condiciona, sino antes bien con la pregunta abierta de hacia dónde va, qué futuro contiene ese pasado, y en qué sentido le es fiel. Así, puede entenderse como una nueva genealogía al modo de una intervención: se trata de situar al autor en un campo de discusión y atendiendo a unas problemáticas que nos interpelan específicamente, y que ponemos a dialogar con nuestras preocupaciones actuales y situadas. Aunque desde luego, esos lugares donde la tradición se interrumpe, sólo *ofrezcan un asidero a quien quiera ir más allá de ella*.

Recibido: 13/11/14

Aceptado: 22/12/14

⁴⁶ Benjamin, Walter, “Teoría del Conocimiento. Teoría del progreso” (N). En *Libro de los pasajes*, Akal, Madrid, 2005, pp. 476.

⁴⁷ Benjamin, Walter, “Para una crítica de la violencia”. En *Estética y política*, Las Cuarenta, Buenos Aires, 2009 p. 62.

⁴⁸ Ibidem.