

Violencia y ambigüedad

Valeria Campos Salvaterra

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

valeria.campos@pucv.cl



© de la autora

Fecha de recepción: 2/9/2024

Fecha de aceptación: 15/1/2025

Fecha de publicación: 31/3/2025

Resumen

Con ocasión de la reciente edición crítica en inglés de Peter Fenves y Julia Ng (2021) del ensayo clásico de Walter Benjamin *Zur Kritik der Gewalt* de 1921, en el siguiente escrito realizamos un análisis pormenorizado del concepto de ambigüedad (*Zweideutigkeit*) que Benjamin utiliza en dicho escrito. Mostramos, en primer lugar, que este concepto tiene la función de operar como condición «demoníaca» (*dämonisch*) de posibilidad de la intrusión del derecho en todos los aspectos de la vida de los ciudadanos. Tomamos la noción de «intrusión» como posible traducción de la expresión inglesa *encroachment*, acuñada por Peter Fenves para dar cuenta de este importante, aunque no muy estudiado, punto en el interior del texto de la crítica de la violencia de Benjamin. En un segundo momento seguimos el rastro de los usos de la noción de ambigüedad en el texto benjaminiano para afirmar, ahora con Jacques Derrida, que dicha noción no solo tiene un cariz negativo —condición de la sujeción que produce la violencia jurídica—, sino, además, uno productivo: asociado a la idea derridiana de iterabilidad, permite señalar cómo la ambigüedad es una estructura del derecho mismo y, como tal, constituye su principio interno de ruina —y contiene así la promesa de su propia superación—. Concluimos que la ambigüedad es, así, pivotal en los escritos tempranos de Benjamin, pues no solo es tema de su pensamiento, sino que además es parte de su propia textualidad.

Palabras clave: violencia; ambigüedad; *encroachment*; iterabilidad; demoníaco

Abstract. *Violence and ambiguity*

On the occasion of Peter Fenves and Julia Ng's recent English critical edition of Walter Benjamin's classic essay *Toward the Critique of Violence* (2021), in the following paper we carry out a detailed analysis of the concept of 'ambiguity' (*Zweideutigkeit*) that Walter Benjamin uses in his 1921 text *Zur Kritik der Gewalt*. We show, first of all, that this concept has the function of operating as a "demonic" (*dämonisch*) condition of possibility for the *encroachment* of law into all aspects of citizens' lives. We take the notion of "*encroachment*" as coined by Peter Fenves to account for this important, though not much studied, point within the text of Benjamin's critique of violence. We then identify the various uses of the notion of ambiguity in Benjamin's text to state, in common with Jacques Derrida, that this

* Escrito producido en el contexto del proyecto FONDECYT/ANID n.º 1220006 y PID2023-146898NB-I00.

notion not only has a negative aspect – a condition of the subjection that produces juridical violence – but also a productive one: associated with the Derridean idea of iterability, it allows us to show how ambiguity is the structure of law itself and so constitutes its internal principle of ruin – and thus contains the promise of its own overthrow. We conclude that ambiguity is thus pivotal in Benjamin's early writings, for it is not only the subject of his thought, but also part of his own textuality.

Keywords: violence; ambiguity; encroachment; demonic; iterability

Sumario

- | | |
|---|----------------------------|
| 1. <i>Encroachment</i> y destino | 4. Conclusiones |
| 2. Segunda ambigüedad: el paso del hecho al derecho | Referencias bibliográficas |
| 3. Iterabilidad y principio de ruina | |

En la edición crítica recientemente publicada y traducida al inglés (Benjamin, 2021) del texto de Walter Benjamin de 1921, *Zur Kritik der Gewalt*, encontramos un muy original estudio introductorio de Peter Fenves. El núcleo de lo que allí trabaja Fenves tiene que ver con la noción anglosajona de *encroachment*, expresada en la formulación *encroachment of law*, que da también el título a otro novedoso artículo escrito por él en 2019, titulado «Intervention, Encroachment: Walter Benjamin on Violence and Expiation». En una definición posible —tomada del Oxford Learner's Dictionary—, *encroachment* refiere a «el acto de, lentamente, cubrir cada vez más un área», o a «el acto de, lentamente, afectar o usar demasiado tiempo, derechos, vida personal, etc. de alguien». La noción, como vemos, está referida a la ley y a su siempre sigiloso movimiento de abarcar y controlar cada vez más el ámbito de la praxis humana. Palabras castellanas como *invasión*, *intrusión*, hasta *usurpación* y *violación* pueden encontrarse como posibles traducciones. También podríamos llamar a este movimiento, usando un término más técnico, *juridificación*¹, es decir, un tornar jurídico de aquello que originariamente no tiene tal carácter. Como sabemos, el principal movimiento de juridificación del derecho tiene como objeto aquellas formas de violencia que las personas utilizan para perseguir lo que Benjamin llama *finés naturales*, en oposición a fines legales (Benjamin, 2017: 21). Este *encroachment* de la ley, este movimiento lento pero imparable de juridificación de la vida, este tornar constante las relaciones éticas de las personas en relaciones jurídicas, es probablemente uno de los síntomas más manifiestos

1. Agradezco a Gonzalo Agliati por la acuñación de este término, proveniente de la ciencia jurídica, muy adecuado al contexto de este texto de Benjamin. Véase G. AGLIATI (2022), *Análisis crítico de la noción jurídica de coacción a partir de los postulados esenciales de «Para una crítica de la violencia» de Walter Benjamin*. Tesis para optar al grado de magíster en Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile.

para justificar una crítica de la violencia, y esto es justamente lo que, a grandes rasgos, propone Fenves en sus escritos como clave de lectura del texto de Benjamin, cien años después de su publicación.

En el siguiente escrito pretendo mostrar que la condición para esta intrusión de la ley en nuestras vidas es lo que Benjamin llama *Zweideutigkeit*, traducida siempre al castellano por ‘ambigüedad’. En el carácter *dämonisch-zweideutiger*, ‘demoníacamente ambiguo’ (*demonic-ambiguous* traducen al inglés Fenves y Ng (Benjamin, 2021: 56) de la ley, se encuentra la clave para la comprensión cabal de la intrusión de la ley en las esferas extralegales, es decir, en el campo de las relaciones éticas (*sittliche Verhältnisse*). Como ha mostrado agudamente Alison Ross (2015), la noción de ambigüedad es a su vez ambigua en la filosofía de Benjamin: mientras en el texto de 1921, así como también en *Las afinidades electivas de Goethe*, de 1924, es usada peyorativamente, ya para 1935, acompañando a la idea de imagen dialéctica, presenta un alto rendimiento conceptual (Ross, 2015: 39). A su vez, en *Zur Kritik der Gewalt* aparece reiteradamente —al menos cinco veces— también con sentidos ligeramente distintos, aunque en cada caso es asociada expresamente por Benjamin con su tesis sobre la estructura mítica de la ley y, por ende, con la idea de destino (*Schicksal*). Ross reconoce al menos dos sentidos de la palabra *ambigüedad* en este contexto semántico, una que describe como «ambigüedad deliberada», que asocia a la culpa como efecto del carácter destinal de la ley y una segunda que se relaciona con la engañosa y supuesta universalidad propia de toda ley (Ross, 2015: 44). Es decir, por un lado, hay incerteza respecto de *lo que* la ley dicta, lo que genera una culpa permanente —e incluso al sujeto mismo de la ley como un sujeto culposo—; mientras que, por otro, tampoco es certero *a quiénes* realmente se aplican las prohibiciones de un derecho vigente. Lo demoníaco de la ambigüedad del destino, según Fenves, se refiere tanto a su incerteza como a la imposibilidad de decidir, al interior de su concepto, entre rasgos opuestos que Fenves identifica como elementos naturales y legales (Fenves, 2019).

Siguiendo estas distinciones, sostenemos que la ambigüedad también puede encontrarse en otro momento clave de la crítica. El «deseo» de la ley que tienen los ciudadanos, producido según Fenves por la promesa de determinar lo indeterminado del destino, causa última de su efectiva y total intervención (*encroachment*) en las relaciones éticas y hasta en la mera vida, se ve tensionado por el efecto fantasmático de su ambigüedad fundante, pues la ley interviene no solo por una causa psicológica —el deseo de los ciudadanos—, sino también porque, en su ser *de facto*, nunca llega a determinarse o diferenciarse completamente, a decidirse en suma. Esto se produce por una ambigüedad que encontramos también en su violencia, en la indistinción entre violencia como medio-para-un-fin —concepción propia de las teorías jurídicas tradicionales— y violencia como causa, especialmente entendida por Benjamin como causa eficiente (*Ursache*), sentido rotundo (*prägnant*) (Benjamin, 2017: 19). La in-diferencia de la ley reduce así toda diferencia externa a una diferencia interna, juridificando inevitablemente toda forma de relación extrajurídica.

De ahí la necesidad de pensar un elemento de radical alteridad que interrumpa el proceso interminable de juridificación sin someterse a él, elemento que haría a la ley devenir genuinamente otra cosa.

Pero aún hay un tercer caso de ambigüedad demoníaca que, sin embargo, Benjamin no reconoce como tal: en la indistinción entre fundación y conservación, elementos que Benjamin pretende mantener analíticamente separados al referirse a la violencia del derecho, pero que se confunden inevitablemente en el caso de las policías. Hasta qué punto el caso de las policías es excepcional en la esfera del derecho —como parece querer tratarlo Benjamin— es lo que en última instancia queremos cuestionar aquí. Pues es pensable, a partir de una sugerencia de Jacques Derrida (Derrida, 2008), que el ejemplo de las policías, como caso extremo de corrupción del derecho en cuanto sostenido por la estructura mítica del destino, sea también *ejemplar*. Es decir, modelo para comprender la dialéctica misma entre fundación y conservación. De ser así, esta ambigüedad, más que apuntalar los procesos de intervención —*encroachment*— de la ley en la vida y en las relaciones entre personas, podría pensarse como un genuino *principio de ruina* inmanente al derecho mismo. Es decir, tal como lo analiza Derrida, permitiría prescindir de la problemática de la violencia divina, en cuanto violencia completamente otra que la del orden legal, y peligrosamente emparentada con el paradigma de la soberanía. Sin embargo, discernir sobre cuál sea el sentido último de la idea de una violencia divina no será parte de esta discusión². Bastará por ahora mostrar cómo la ambigüedad es el concepto pivotal de la crítica de Benjamin, uno que incluso amenaza con dejarla completamente inerme.

El siguiente escrito está dividido en tres partes, siendo la primera una síntesis de los argumentos centrales de Fenves sobre la noción de *encroachment* tal como él cree encontrarla en el texto de Benjamin, asociada al carácter ambiguo de la noción de destino. En un segundo momento, abordaremos, para ampliar la tesis de Fenves, la confusión entre la violencia como causa eficiente y como medio-para-un-fin, para, finalmente, analizar la contaminación entre violencia fundadora y conservadora a la luz del concepto derridiano de iterabilidad. En las conclusiones, destacaremos de modo sintético cómo la ambigüedad que Benjamin utiliza permea su propio texto, manifestándose como indecisión entre el amor y el rechazo de la ruina.

1. *Encroachment* y destino

El texto *Zur Kritik der Gewalt* contiene una de las primeras expresiones manifiestas del cruce entre lo epistemológico y lo político³ en relación con el fenómeno de la violencia, así como también una reconfiguración consiguiente de

2. Ya hemos llevado a cabo este análisis en el escrito «Sacralidad-excepción-soberanía. El triángulo benjaminiano de la violencia» (Campos Salvaterra, 2021).

3. Conexión que Benjamin profundiza, aunque no en relación explícita con el texto de 1921, en el famoso *Prólogo epistemocrítico* que abre el texto sobre el origen del *Trauerspiel* alemán (Benjamin, 2012b).

los fines de la crítica: ella debe mostrar esta coimplicación de órdenes y, hasta cierto punto, *enjuiciarla* y *denunciarla*. La primera cuestión es visible sobre todo en el uso enfático que realiza Benjamin del concepto de posición —*Setzung* y *Stellung*—, que en alemán nombra una serie de gestos y operaciones tanto especulativas como prácticas —estas últimas bien contenidas en el concepto derivado de *Gesetz* ('ley'). Sobre la segunda, no hace falta rescatar citas de textos críticos kantianos para evidenciar la herencia que la noción benjaminiana de crítica tiene con ellos, pero sí habría que diferenciar el tono jurídico con el que el pensador de Königsberg recubre el concepto respecto del énfasis histórico con el que lo hace Benjamin. Como se señala expresamente en el texto de 1921, para Benjamin la crítica de la violencia no es sino la filosofía de su historia (Benjamin, 2017: 39): filosofía de la historia de la violencia, especialmente entendida en su significación jurídico-institucional, que transforma todo documento de cultura en documento de barbarie (Benjamin, 2012a: 172). Dicha filosofía crítica de la historia no rescata herramientas de la ciencia historiográfica de conocimiento del pasado, con el fin de encontrar un mecanismo determinante del devenir histórico que pueda usar a su favor; sino, como señalará Benjamin veinte años más tarde, que se propone solo reconocer el pasado retrospectivamente en su carácter de imagen fugaz, para así poder redimirlo de las opresiones que lo signan. El pasado, que se asoma en el presente en un «instante de peligro» (Benjamin, 2012a: 170), en una *Setzung* violenta que tiene su expresión propia en la legalidad del orden jurídico, contiene además un índice de redención: cierta exigencia que las generaciones pasadas hacen a las futuras (Benjamin, 2012a: 168). En este contexto, la introducción de una forma de violencia divina, es decir: pura, decisiva, letal pero incruenta y redentora (Benjamin, 2017: 37), hace posible pensar una interrupción del círculo mítico de la violencia jurídica, por fuera de sus formas fundadoras y conservadoras de derecho. Para el Benjamin de las *Tesis sobre la historia*, en la medida en que el nuevo materialista histórico tome esos instantes de peligro como una forma fugaz de presentación de un pasado de opresión, su acción puede y debe ser revolucionaria. Pero no solo con vistas a derribar un régimen de derecho esbozando desde y hacia su refundación, sino con un objetivo emancipador, ajeno al mecanismo de la *Setzung*, que desactive las violencias y las dominaciones a las que la humanidad ha estado sometida.

La gran tarea que se plantea Benjamin en relación con estas cuestiones es la de mantener la crítica de la violencia del derecho en su campo propio de articulación: las relaciones éticas (*sittliche Verhältnisse*) (Benjamin, 2017: 19). Pues, como dice Benjamin, la violencia solo puede pensarse como causa (*Ursache*) cuando interrumpe o interviene en dichas relaciones (Benjamin, 2017: 19). Esta precisión es la que le permite a Benjamin el señalado cruce entre lo epistemológico y lo político, pues se trata, por un lado, de tomar a la violencia como una fuerza capaz de originar un orden y, por otro, de tomar la noción de causalidad en su significación práctico-política y no solo especulativa. Fenves es certero en señalar que la violencia como causa debe tomarse, en el texto de Benjamin, especialmente en su sentido «rotundo» o «incisivo» —Fenves

dice *impressive*, Benjamin dice *prägnant* (Fenves, 2021: 25)—. En otras palabras, la violencia es causa en sentido rotundo, cuando puede *cambiar o modificar* las relaciones éticas. Una crítica de la violencia, por tanto, solo es pensable desde las relaciones éticas y, específicamente, a partir de nuevas lógicas extrañas a las del derecho y su causalidad rotunda. Cuestión de gran dificultad histórica, por la novedad que implica realizar una crítica a la legalidad, al discurso jurídico, sin que ella se haga, a su vez, desde un discurso jurídico. Pero la dificultad no acaba allí, pues Benjamin afirma que tampoco dicha crítica puede realizarse desde la radical exterioridad respecto del ámbito calificado como *sittlich*⁴, cuestión que implicaría adscribir a un inaceptable «anarquismo infantil», pues desconocer toda coacción de la persona «no hace más que desvincular la reflexión de la esfera ético-histórica, y por tanto, de todo sentido de la acción» (Benjamin, 2017: 26). Por consiguiente, es una cierta idea de *comunidad*, aunque no —ya o todavía— *jurídica*, pero tampoco desligada de toda *normatividad*, la que articula la posibilidad de una experiencia que se amplía en sus límites más allá del orden del conocimiento positivo, sin someterse tampoco, por tanto, a la mecánica del derecho.

El concepto de lo demoníaco (*dämonisch*) aparece asociado por Benjamin a la ambigüedad (*Zweideutigkeit*) propia del orden del derecho en cuanto informado por una violencia de tipo mítico. Esta ambigüedad demoníaca inscribe a la violencia en el orden del destino, como *schicksalhaft gekrönte Gewalt* («violencia coronada con carga de destino») (Benjamin, 2017: 27). Esta carga de destino de su violencia propia sería lo que otorga al derecho el control total sobre la vida de los súbditos, pudiendo ser, por un lado, determinante y programático, calculador y medidor; es decir, ponerse en escena «como maquinaria y juego» (Birnbäum, 2017: 101). Pero, por otro lado, esta carga de destino significa también que el orden del derecho está cargado de fatalidad: es una amenaza que no solo intimida constantemente a los ciudadanos —a partir de la labor espectral de las policías, por ejemplo—, sino también una amenaza que se siembra sobre los individuos con el peso fatal de la indeterminación. En cualquier momento, debido a su fundamento violento, el soberano puede ejercer el derecho —ese que crea de la nada— *contra* los súbditos.

4. Sobre el término *sittlich*, cito a Pablo Oyarzún: «El término *sittlich*, que Benjamin utiliza en varios pasajes de este ensayo, tiene dos posibles traducciones: “moral” o “ético”. En principio, la filosofía de Benjamin, alrededor de la década de 1920, vincula la moral a la justicia divina, esto es, a la posibilidad de redimir las relaciones humanas de la violencia mítica del derecho, así como también remite a las condiciones de posibilidad de un mundo moral. Así, aquellas relaciones determinadas por las formas jurídicas involucran lo ético, en la medida en que este concepto remite al ámbito de la vida cotidiana, en cuya trama es concebible una ruptura moral del dominio de la violencia del derecho sobre la vida. Si bien aquí hemos preferido traducir *sittlich* por “ético”, tomando como guía este criterio filosófico, cabe consignar que el mismo no basta para evidenciar un uso sistemático de estos términos, cuenta habida de que Benjamin emplea, en este mismo ensayo, además de *sittlich*, el adjetivo *moralisch*, y en otros escritos de esta época, los calificativos *moralisch* y *ethisch* sin establecer una clara distinción conceptual (cf. “Destino y carácter”, “Las afinidades electivas de Goethe”, “La significación del tiempo en el mundo moral”)) (Benjamin, 2017: 41).

El orden del derecho está así fundado en un cierto vínculo entre necesidad y contingencia o, como lo dice Fenves, en una relación incierta entre fuerzas físicas y fuerzas legales (Fenves, 2019: 215); una relación ambigua entre *physis* y *nomos*, podríamos decir, justamente en el registro de lo mitológico griego. Así opera el mito griego, determinando toda la vida de los ciudadanos y coaccionándolos con la amenaza de lo indeterminado, es decir, haciéndoles saber que la violencia de los dioses es radicalmente fundadora de un orden donde los individuos son siempre culpables de desencadenarla y, por ello, quedan doblemente sometidos al nuevo orden y condenados a expiar irremediablemente la culpa de propiciarlo; es decir, siempre fatalmente⁵. En estas articulaciones se muestra el carácter demoníacamente ambiguo (*dämonisch-zweideutiger*) (Benjamin, 2017: 36) de toda instauración mítica de derecho.

El destino es, entonces, ambiguo, y esto resulta demoníaco. Opera, sin embargo, mediante el establecimiento de fronteras, el «fenómeno originario de toda violencia instauradora en general» (Benjamin, 2017: 36). Esta operación es la condición del poder, en la medida en que allí donde se establecen fronteras no se aniquila al oponente, más bien se le conceden derechos, incluso «igualdad» de derechos, ya que «para ambas partes firmantes del contrato, la línea que no puede franquearse es la misma» (Benjamin, 2017: 36). La ambigüedad de esta operación es clarificada en principio por Benjamin mediante la idea de Anatole France según la cual el derecho que es «igual» para ambas partes siempre es, realmente, afirmación del privilegio de los poderosos (Benjamin, 2017: 36)⁶. Sin embargo, a esta ambigüedad que sostiene al derecho instaurado le precede otra aún más originaria, aquella que afecta a la frontera misma y a la ley primigenia por ella puesta. Pues, como archifenómeno, el establecimiento de fronteras supone una ley no escrita, cuya observancia se vuelve a su vez incierta e indeterminada. Esta es la característica nuclear de la instauración mítica que, como adelantábamos, Fenves lee como una combinación entre lo natural y lo legal. En la medida en que, como Kant, Benjamin separa y hasta polariza el ámbito de lo legal respecto de lo moral, la ley que ya no puede fundarse en las relaciones éticas se funda así en una analogía

5. Al respecto, citamos a Birnbaum (2017: 88-89): «Asociado al orden antiguo de los dioses y a sus mitos, este aprisiona toda vida en el ciclo sin fin de una comunidad condenada a encarnar los arranques divinos de la venganza [...] Según el mito, que es el contenido de la forma trágica, la desdicha tiene fuerza de ley, ya que todos los estados del hombre son capturados por la culpa. Si por un instante le fuera concedido ser feliz, sería culpable por haber querido escapar a su desdicha. Y siendo ya desdichado, seguirá siendo culpable por querer sustraerse. La existencia humana, reducida a una continuidad opaca, redobra su culpabilidad». En este sentido, el héroe trágico es quien quiere enfrentar el destino, pero siempre pierde.
6. La cita completa de Anatole France a la que se refiere Benjamin es del texto *El lirio rojo*, de 1894, y dice así: «¡Qué más motivo de orgullo que ser ciudadano! Consiste ello para los pobres mantener a los ricos en su poder y su ocio. Ese fin deben trabajar bajo la majestuosa igualdad de la ley que prohíbe al rico lo mismo que al pobre dormir bajo los puentes, mendigar en las calles y hurtar el pan». La traducción es de Pablo Oyarzún, véase en Benjamin (2017: 46).

con la naturaleza⁷, no solo porque la fuerza legal es intermitentemente dependiente de la fuerza física, sino sobre todo porque la fuerza natural cubre a la fuerza legal con una carga destinal, es decir, incierta y ambigua. Por un lado, en la archifundación de la ley, fuerza física y fuerza legal nunca coinciden de hecho, lo que la hace incierta; por otro, ambas fuerzas conviven al interior de esta protoley, como dos polaridades, lo que la hace ambigua (Fenves, 2021: 18). El orden cargado de destino encuentra en esta configuración su lógica demoníaca. En la medida en que esta suerte de protoley no solo no es conocida, sino que tampoco puede serlo a cabalidad, su transgresión siempre parece un accidente. Pero que esta transgresión parezca un accidente no significa que sea sin culpa: en efecto, esta transgresión da lugar a una culpa primordial u originaria, de la que la ley positiva y escrita promete expiación (*Sühne*); de ahí que solo *parezca* azarosa, pues la expiación que desencadena la ley es realmente destino, que aquí «se presenta otra vez en su deliberada ambigüedad», dice Benjamin (2017: 36). Vemos aquí la primera distinción introducida por Ross, que enlaza incerteza, destino y culpa (Ross, 2015: 43-44).

Fenves es muy certero en mostrar que, en este contexto, expiación no implica simplemente la anulación de esta culpa mediante un castigo, cuestión que no serviría realmente como condición de la intrusión de la ley en la vida del transgresor. *Sühne* «era originalmente un término jurídico que refiere al proceso mediante el cual un conflicto entre grupos competidores se deja de lado para llegar a una cierta conciliación» (Fenves, 2021: 30)⁸. Esta definición encontraría su contraparte en la palabra latina, pues la cláusula *ex-* denota más bien el término de un proceso, su completa resolución. *Expiación* consistiría, entonces, en hacer de alguien «completamente pío», es decir, sujeto al orden político-legal (Fenves, 2021: 30) en todos y cada uno de los aspectos de su vida. *Expiar* no es, entonces, tanto la rectificación de un mal o la remoción de un pecado, sino la *pietización* de todas las relaciones, incluidas aquellas que constituyen el fenómeno de la «mera vida» o vida fisiológica. Que la ley esté fundada en una estructura mítica implica así que ella opera como la determinación de lo indeterminado: la ley corrige hasta un cierto punto —aunque no completamente— la ambigüedad del destino, y esta es la razón de que a veces *queramos* o *deseemos* la intervención de la ley en nuestras relaciones, pues mientras no juridifiquemos la praxis ella permanece inquietantemente ambigua e incierta.

7. Immanuel KANT, *Akademie Ausgabe*, Band VI: 232-33 (<<http://korpora.org/kant/aa06/232.html>>), «La ley de una coacción que armoniza necesariamente con la libertad de todos, la coacción recíproca en virtud del principio de libertad general es, por así decirlo, la construcción de ese concepto, es decir, la representación del mismo en una visión pura *a priori*, según la analogía de la posibilidad del libre movimiento de los cuerpos según la ley de igualdad de acción y contracción» (cf. en castellano Kant, 2008: 42).

8. En la nota 73, Fenves agrega que, para una consideración concisa de la noción de *Shühne* que Benjamin pudo haber consultado, es necesario ir a Friedrich KLUGE (1889), *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, 4a ed., Estrasburgo, Trübner, 348-349.

2. Segunda ambigüedad: el paso del hecho al derecho

Esta ambigüedad mítica de base es lo que le permite a Benjamin decir que la violencia del derecho puede ser causa en «sentido rotundo» o «enfático»⁹ (*prägnant*), como ya señalábamos más arriba. Es decir, es causa en la medida en que puede incidir y modificar relaciones éticas. Puede ser explicada también como causa eficiente, en la medida en que este incidir o modificar es lo que le permite ser fundadora de derecho. Y en la medida en que dicha fundación violenta es asociada por Benjamin con una violencia de tipo mítico, es decir, *in-mediata* o como pura *ex-posición*, ella se aparece como careciendo de determinación por una causa anterior, o sea, como a su vez incausada. Esto responde, en principio, al propio programa de la crítica: mostrar que una violencia sin fundamento es la fuente de todos los fundamentos racionales sobre los que descansa el derecho positivo moderno, de cuya inconsciencia —dice Benjamin— depende su corrupción (Benjamin, 2017: 29)¹⁰. Se trata de la instauración *de hecho del derecho*, una ambigüedad también constitutiva de su lógica.

Las fuentes de este pensamiento son probablemente muchas, sin embargo, intentaremos inscribirlas en una de las herencias declaradas y más fuertes del Benjamin temprano. Es sabido que uno de los horizontes problemáticos en el que se inscribe el texto del 1921 es su lectura de la filosofía práctica kantiana (Fenves, 2011)¹¹. En efecto, los estudios sobre Kant son fundacionales respecto de la filosofía de Benjamin, cuestión más visible en sus primeros escritos, como *Sobre el programa de una filosofía venidera*, de 1917 (Benjamin, 2016a). Allí, Benjamin plantea la necesidad de construir, a partir del pensamiento de Kant, los cimientos de una filosofía que articule la vigencia intemporal del conocimiento con la temporalidad irreductible de la experiencia, ampliando así los límites del conocimiento mismo, sacando a la experiencia de su «mínimo de significación» (Benjamin, 2016a: 163). Kant es aquí tanto el que debe ser superado como la herramienta de superación de esta filosofía. Los «rudimentos metafísicos» (Benjamin, 2016a: 165) que aún quedan en su pensamiento deben ser removidos, a la vez que dicha tarea no puede llevarse a cabo sino actualizando la tipología propia de su filosofía. En principio, constata Benjamin, sería necesario reconfigurar las relaciones especulativas descritas por Kant mediante otro pensamiento de la relación que no se reduzca, en efecto, a la lógica causal. Cuestionada queda, entonces, la forma estática que toma la relación especulativa cuando se configura a partir de términos ya constituidos, que se piensan como teniendo existencia previa y absuelta respecto de la rela-

9. La primera acepción corresponde a la traducción de Oyarzún que venimos citando (Benjamin, 2017), la segunda, a la traducción de Jorge Navarro Pérez (Benjamin, 2016c).

10. Como sintetiza Avelar (2016: 116), «La decadencia de una institución ocurriría si ella se llegase a olvidar de la violencia que le dio origen. Tal sería el caso del parlamento, señala Benjamin, que no permanece consciente de las fuerzas revolucionarias a las cuales debe su existencia».

11. En el texto *The Messianic Reduction*, Fenves lleva a cabo un exhaustivo análisis de las relaciones entre la Doctrina del derecho de Kant y este texto de Benjamin (Fenves, 2011: 187-226).

ción con el otro término. Si bien Kant ha eliminado el escollo del «objeto» de esta relación, constata Benjamin, sigue sosteniendo esta estructura para el sujeto (Benjamin, 2016a: 166), lo que le impide sostener una epistemología y una ontología propiamente relacionales, cuestión que es explorada en su posibilidad por Benjamin no muy posteriormente a partir de un análisis del lenguaje (Benjamin, 2016b: 145)¹². En esa misma línea, sostiene Benjamin la necesidad de tomar la noción de metafísica de Kant, separada ya de las especulaciones de la *metafísica specialis* y abierta a la posibilidad de realizar una configuración relacional a partir del lugar primordial otorgado a la analogía en el discurso sobre lo suprasensible¹³. Su resignificación debe abrir la posibilidad universal de ligar inmediatamente toda la experiencia con la idea de Dios, resaltando las funciones regulativas de unidad y totalidad que dicho concepto permite pensar, y desactivando su lógica causal. Este énfasis —pues no hay todavía en este texto real innovación a nivel conceptual— permitiría para Benjamin superar al interior del ámbito de la experiencia la distinción —el corte— y el límite —la frontera— entre naturaleza y libertad. La primera, marcada por su estructura causal, la segunda, heterogénea respecto de esta. Pero no se tratará en su propuesta de hacer de la experiencia el lugar de la libertad, obviando el problema epistemológico que esto supone para el kantismo, sino más bien de ampliar la significación restringida dada a la categoría de causalidad a partir del pensamiento de una experiencia no mecánica, sino religiosa (Benjamin, 2016a: 168).

En este horizonte, decíamos, habría que comenzar a explorar el texto de 1921 sobre la base de dos cuestiones fundamentales: la primera es que Benjamin —como señalábamos al comienzo— no describe al derecho solo en su significación práctica, sino que también considera sus elementos especulativos. Pero, como en Kant, tanto las categorías especulativas como jurídicas de la

12. Interpretamos lo que allí Benjamin señala como una tesis epistemológica y hasta ontológica de tipo relacional, en la medida que, para nuestro autor, todo acceso cognoscitivo a la interioridad espiritual de un ente —tanto humano como no humano— se da a través de la comunicación lingüística. El lenguaje de palabras, entonces, dice Benjamin, no es sino un caso particular del lenguaje en general. Añade así que «no hay cosa ni acontecimiento que pueda darse en la naturaleza, en la animada o en la inanimada, que no participe de algún modo en el lenguaje, pues a todo es esencial comunicar un contenido espiritual». Esto supone, como decíamos, no solo que el acceso cognoscitivo del humano a las cosas sea mediante la relación de comunicación lingüística, sino más fundamentalmente que cada cosa *es*, en su *realidad* espiritual, *su* lenguaje. «En este contexto —señala Benjamin— “lenguaje” significa el *principio* dirigido a la comunicación de contenidos espirituales *en* los correspondientes objetos» (2016b: 144). Así, «si la lámpara, la montaña y el zorro no se comunicaran al ser humano ¿cómo es que el hombre les daría nombre?» (Benjamin, 2016b: 147). El lenguaje, así, no es solo un *instrumento* mediante el cual las cosas comunican su ser espiritual, sino que es aquello *en lo que* se comunican, es parte —incluso *principio*— de su estructura ontológica en cuanto siempre abierta al intercambio con lo otro. El lenguaje es así *medio puro* de comunicación: medio en cuanto *lugar* en el ser en que las cosas se relacionan unas con otras.

13. Immanuel KANT (2015), *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, Madrid, Istmo, 267-272 (§58).

posición están totalmente determinadas por un principio de causalidad que opera desligado del pensamiento de lo incondicionado (Benjamin, 2016a: 168-169), refieren siempre a una realidad mecánica —a diferencia del terreno de lo práctico, donde las categorías tienen genuino y válido uso suprasensible—. Esta mecánica, asegura Benjamin, es entonces violenta. ¿Cómo rastrear esta asociación? En principio hay que recurrir a la filosofía del derecho kantiana¹⁴, la cual está construida en torno a una cierta noción de poder o de fuerza, que Kant asocia con el latín *potentia*. Esta *potentia* es una capacidad física (Kant, 2008: 57) que permite la apropiación de una cosa exterior y que configura la forma primigenia de la propiedad, aunque solo en su carácter empírico concreto. Esta forma de propiedad debe devenir, en el marco de un estado civil, también general y abstracta, es decir, valer como propiedad aun en el caso en que la cosa apropiada no esté actualmente en mi poder. El paso de una a otra, necesario para pensar la propiedad en su condición jurídica, es la transición de la *potentia* a la *potestas*, es decir, a una suerte de poder determinado racionalmente y no solo físicamente (Kant, 2008: 57)¹⁵. El término alemán *Gewalt*, como sabemos, señala una suerte de fuerza o de violencia que trascendería, sin embargo, el ámbito del mero poder físico (*Macht*), al estar informada por la posibilidad de que aquello sobre lo que se ejerce el poder pueda adquirir características nomológicas, es decir, tenga efectos de institución¹⁶. En terminología kantiana, que el objeto sobre el que se ejerce el poder pueda ser objeto del arbitrio. Es decir, Kant estaría pensando en un poder mínimamente racional (determinado por el arbitrio), que supondría sostener un principio de fuerza para el origen del derecho. Así, esta suerte llamada *Gewalt*, supuesta por la *potestas*, aplicada al derecho habría ya devenido de física en metafísica (Fenves, 2011: 192-194), lo que constituye también un rasgo de ambigüedad (Fenves, 2021: 24) con la que Benjamin cuenta para su propia crítica¹⁷. Frente a este principio suplementario del derecho, que permite exten-

14. El argumento que se expone a continuación es una síntesis de lo que ha sido desarrollado en mayor profundidad en nuestro escrito «Sacralidad-excepción-soberanía. El triángulo benjaminiano de la violencia» (Campos Salvaterra, 2021).

15. Dice Kant en esta página: «Pero un objeto de mi arbitrio es aquello que tengo capacidad física de usar discrecionalmente, aquello cuyo uso está en mi poder (*potentia*); de ello ha de distinguirse el tener el mismo objeto en mi potestad (*in potestatem meam redactum*), lo cual presupone, no meramente una capacidad, sino también un acto del arbitrio. Pero para pensar algo meramente como objeto de mi arbitrio basta con la conciencia de que lo tengo en mi poder. Por tanto, es una presuposición *a priori* de la razón práctica considerar y tratar cualquier objeto de mi arbitrio como mío y tuyo objetivamente posibles».

16. Pablo Oyarzún, en su traducción, precisa: «La traducción de la palabra *Gewalt* ofrece dificultades que deben ser advertidas. La opción por “violencia” está bien fundada en la significación fundamental con que la emplea Benjamin, pero no debe desconsiderarse que también remite al poder instituido, que tiene la capacidad de hacerse sentir y seguir mediante el uso actual de la violencia (a través de algún tipo de fuerza pública), pero que regularmente no requiere apelar a esta, sino a su autoridad» (Benjamin, 2017: 41).

17. Fenves señala allí que *Gewalt* es, sin duda, una palabra *ambigua* que Benjamin, sin embargo, se rehúsa a desambiguar (*disambiguate*): «*Gewalt* es generalmente desambiguada en concordancia con una distinción entre el poder legítimo, normalmente asociado con el

der lo consignado en el principio universal más allá de su aplicación a lo inmediato, Benjamin respondería, entonces, con una crítica. Así, la violencia como *Gewalt* está asociada al derecho desde sus protoestructuras, en la medida en que es necesaria en principio una fuerza física (*potentia* como capacidad) y, en un segundo momento, una fuerza racional autorizada (*potestas* como acto del arbitrio), como señalábamos más arriba, para que el derecho pueda imperar sobre propiedades exteriores y no solo sobre el arbitrio como facultad. Este acto de fuerza fundante o instituyente, que es la base para la operación del derecho como protección de lo mío y lo tuyo, está para Kant ligado a la estructura de la razón, toda vez que la *possessio noumenon* (posesión inteligible) es un concepto racional al que no le corresponde intuición alguna, es decir, cuya función es solo la determinación de un libre arbitrio (Kant, 2008: 86), pero se deduce del principio de que «Es posible tener como mío cualquier objeto exterior de mi arbitrio; es decir, es contraria al derecho una máxima según la cual, si se convirtiera en ley, un objeto del arbitrio tendría que ser en si (objetivamente) un objeto sin dueño (*res nullius*)» (Kant, 2008: 56). Estas configuraciones kantianas hacen del derecho una realidad eminentemente inteligible, pero basada en su génesis en la posibilidad física de apropiación mediante la fuerza, lo que provoca también que nada que caiga bajo el orden del derecho pueda ser inapropiable, es decir, ser indisponible. El derecho asegura así que todo lo que pueda ser objeto de arbitrio *pueda caer* bajo su administración, siendo potencialmente una forma de control total sobre los individuos, sus vidas, sus prácticas, sus cosas e incluso sus relaciones con otros.

Esta suerte de violencia fundante, que si bien parece estar formalizada racionalmente, nunca pierde su originario carácter de fuerza, está a la base de la violencia fundadora de derecho que describe Benjamín. Ella, al igual que toda violencia de derecho, está determinada por la estructura de medios-fines. Es decir, es siempre un medio para un fin. Fin que nunca es realmente exterior al derecho mismo, pues incluso en Kant los fines que persigue el derecho se establecen con posterioridad al momento de apropiación originaria, es decir, después de que ciertos fines naturales básicos son informados jurídicamente. Como también dice Benjamin y enfatiza Fenves, los fines naturales —i. e. no jurídicos— que persiguen las personas tienden a ser progresivamente despojados de su exterioridad mediante la imposición violenta de formas jurídicas —el movimiento de *encroachment*—, lo cual constituye el fin de derecho por antonomasia, tanto de la fundación como de la conservación. Así las cosas, aunque Kant no sea ya un iusnaturalista clásico, parte de un supuesto que lo emparenta con aquellos: que las cosas ya están originariamente repartidas —por apropiación— antes de la operación del derecho, y que dicha operación jurídica es solo un acto segundo respecto de aquel acto de apropiación¹⁸.

término latín *potestas*, y una acción no sancionada, no consensuada e imputable que afecta lo físico o el estado físico de una persona (legalmente definida) y/o las disposiciones de sus cosas (concordantemente definidas como tales)».

18. Como sostiene, por ejemplo, un iusnaturalista clásico como Javier Hervada (1990: 23 y s.).

Es en esta configuración del campo de la violencia jurídica donde aparece el verdadero objeto de la crítica: la ambigua situación de una violencia que no se deja simplemente decidir críticamente, una «ambigüedad ética» (Benjamin, 2017: 29) que es propia de toda violencia como medio para un fin. Esta ambigüedad señala la indecidibilidad —la incapacidad misma del *krinein*— en la que cae toda crítica que tome a la violencia como medio subordinado a un fin, cuestión que supone que, en efecto, los fines están dados *antes* que los medios y, por tanto, que solo en ellos se puede encontrar una pauta para el enjuiciamiento crítico de estos últimos y de su violencia. Así, si el derecho natural justifica medios violentos es porque su idea de justicia de los fines no está alejada de la de violencia: si la justicia justifica la violencia es porque ella también es violenta o porque la violencia también es justa. El concepto de naturaleza es el pivote para todos estos juicios analíticos. El caso del derecho positivo es casi idéntico, pues a pesar de que no se cuenta con una idea de fines justos prejurídicos que sirvan de criterio, este opera en la inmanencia de un sistema jurídico siempre instituido y cuyos fundamentos de institución quedan fuera de su propio campo de inteligibilidad. Así, opera con una idea de justicia que se deriva de la conformidad históricamente determinada de los medios a derecho. Si los medios son sancionados históricamente como violentos por el derecho imperante, también lo será el fin que persiguen. En ninguno de los dos casos se cuenta con una pauta para criticar la violencia como *principio* en sentido estricto, o como *causa eficiente* (*Ursache*) o *rotunda* (*prägnant*), sino solo para justificar su ejercicio en un sistema normativo ya dado. En concreto, no permite criticar la violencia como principio condicionante del orden del derecho, sino solo como un elemento derivado de este. Esta conclusión permite ver que la violencia como principio ha permanecido intocada por la crítica, y así lo demuestra una vez más la filosofía del derecho kantiana, que, aun siendo el origen de todas las corrientes del derecho positivo, solo puede criticar la violencia por relación a si ella es o no un obstáculo para la realización de la libertad en el mundo, y no a una violencia que provendría de esa misma libertad —a través del arbitrio— en cuanto fuerza apropiante e instituyente. La violencia, por esta ambigüedad entre medio y causa con que se presenta a los ciudadanos, no es criticable por ellos sin perspectiva histórica; perspectiva que, como señalábamos, solo sería la de un materialismo histórico de nuevo cuño aun *por venir* (Benjamin, 2012a), pero que por el momento impide que la crítica de la violencia como medio sea capaz de asirla en su carácter de causa, aun cuando su casualidad rotunda acompañe manifiestamente a los ciudadanos toda su vida, juridificando todas sus relaciones éticas.

3. Iterabilidad y principio de ruina

La violencia del derecho, ya en su carácter destinal, ya en su despliegue como medio o causa, se padece siempre a partir de una suerte de configuración *espectral* (*gespenstischen*), es decir, golpeando sin forma (*gestaltlos*), sin dejarse decidir de ningún modo relevante para la crítica. Los conocedores de este texto de Benjamin sabrán de inmediato que esta caracterización de *in-formidad* y

espectralidad no es aplicada por Benjamin, cuanto índice de la indecidibilidad de la crítica, más que a la violencia policial (Benjamin, 2017: 27-28). En ella se confunden los dos tipos de violencias jurídicas descritas por Benjamin: la fundadora y la conservadora. Esto es, a ojos de Benjamin, aún peor, pues si bien la violencia como causa puede ser distinguida por la crítica, por ejemplo, en las teorías jurídicas decisionistas, justamente problematizando la estructura teológica dada a la decisión —como sería el caso paradigmático de Carl Schmitt (2009)—, en el caso de las policías no hay discurso alguno que permita decidir críticamente sobre ellas por fuera de la esfera del derecho que pretenden proteger. Y esto porque, a pesar de que ellas deberían poder criticarse por apelación a los fines de derecho que conservan, su violencia excede a esa posibilidad. La excede justamente dado su poder discrecional: «esta es desde luego una violencia para fines de derecho (con derecho a libre disposición), pero con la facultad simultánea de fijarlos (con derecho de mandato) en amplios límites» (Benjamin, 2017: 28), pues para ella «se suprime la distinción entre derecho instaurador y derecho conservador» (Benjamin, 2017: 28). Esta nueva ambigüedad entre fundación y conservación, que se monta a su vez sobre la ambigüedad de la violencia como causa o medio, no es, sin embargo, genuinamente «peor» que la primera. En ambos casos, es una lógica de aparición *espectral* —del *fenómeno* como *fantasma*— lo que amenaza con dejar inerte a la crítica. Es señalada por Benjamin como aquello que muestra algo podrido en el derecho (Benjamin, 2017: 27). O podríamos decir también: el *fantasma es el demonio*, es el anticristo al que el mesías debe vencer —como se señala en la sexta tesis de filosofía de la historia (Benjamin, 2012a: 170).

Para captar el problema de fondo, es decir, el paso de lo ambiguo a lo demoníaco, incluso a lo espectral sin forma, es necesario realizar un rodeo por el texto de Derrida de 1989, *Nombre de pila de Benjamin* (Derrida, 2008). Sin entrar en detalles estructurales ni demasiado polémicos sobre este escrito, quisiéramos destacar el análisis que Derrida hace respecto de la iteración o repetición en el interior de la violencia mítica, entre violencia fundadora y conservadora de derecho. La fundación mítica, como la explica Benjamin, no es realmente autónoma respecto de la dialéctica interminable que ella misma pretende fundar, pues todo acto de fundación no es sino un acto de *re-posición* del derecho, una repetición y, por tanto, no un origen absoluto; es una dinámica de la iterabilidad la que comanda el círculo mítico de (re)posición de la ley, como dice Derrida: «La iterabilidad impide en estricto rigor que haya puros y grandes fundadores, iniciadores, legisladores» (Derrida, 2008: 109), pues el mandato mismo de conservación de la ley, el imperativo de su permanencia, no deja espacio para un origen puro, para un acto fundador absoluto, sino que estos, los actos de instauración, son ya actos de conservación, y viceversa. Citando nuevamente a Derrida, esta es «la paradoja de la iterabilidad. Ésta hace que el origen deba originariamente repetirse y alterarse para valer *como origen*, es decir, para conservarse [...] Esta iterabilidad inscribe la conservación en la estructura esencial de la fundación» (Derrida, 2008: 108).

Como es sabido, la noción de iterabilidad es aplicado por Jacques Derrida, en un texto tardío, a la lógica del asedio (*hantise*) que es propia de toda especificidad (Derrida, 1993). Por tanto, al describir la estructura mítica del derecho de Benjamin como signada por la iterabilidad, Derrida sugiere que el caso espectral no es solo el de las policías, sino la lógica general que afecta a todo el fenómeno jurídico. O, dicho de otra manera, el caso de las policías no sería solo un ejemplo entre otros del mal funcionamiento del derecho, sino su modelo o paradigma. Como señala en el texto del 1989, «La corrupción radical pero también fatal de la democracia parlamentaria y representativa» es producto de la conversión de la policía moderna en el verdadero poder legislativo, lo que tiene como resultado que su «fantasma gobierna la totalidad del espacio político» (2008: 143). Sin embargo, detrás de estas constataciones de Derrida está la posibilidad misma de desactivar el gran elemento de la crítica benjaminiana: la violencia divina. La destrucción pura como operación propia de dicha violencia tiene como objetivo la interrupción del círculo mítico, suponiendo que, sin ella, un nuevo momento de posición seguiría a toda violencia usurpadora, sin que exista salida. Sin embargo, a partir de la tesis de la iterabilidad, la idea de una interminable sucesión entre fundación y conservación no puede ya sostenerse, pues nunca hay algo así como un nuevo comienzo, una nueva fundación: el ciclo anterior de fundación-conservación realmente jamás se ha cerrado. Dicho de otro modo, no hay nunca una nueva fundación absoluta, pues la conservación está hecha de repeticiones de la fundación. Esta constatación implicaría interpretar la noción de «dialéctica» de Benjamin con un tono levemente más kantiano que hegeliano-marxista, en la medida en que ella *arruina* la violencia fundadora desde el momento en que se entrelazan sin decidibilidad posible la fundación y la conservación. El gesto crítico de separarlas y hacerlas antinómicas, sin embargo, no soluciona los problemas de fondo, pues no puede sostenerse en sentido estricto una violencia fundadora como la entiende Benjamin desde el mito, ya que la conservación y su régimen solo permiten sostener momentos de repetición. O, al revés: solo hay violencia fundadora, pero ella no puede pensarse como *in-mediata*, es decir, como mítica —o incondicionada—. No hay destino en sentido antiguo, porque la vida de los ciudadanos no está decidida de antemano, se decide cada vez, en una mezcla entre incondicionalidad o diferencia y condicionalidad o repetición. La aformación, o el carácter destituyente que sería propio de la violencia divina en palabras de Hamacher (1991), está realmente supuesta en cada repetición, permitiendo así la formación, porque es gracias a ella que hay repetición y, con ello, la única forma de generalidad —o estabilidad— posible para el derecho.

La ambigüedad demoníaca que está en el corazón mismo de la dialéctica del derecho es solidaria de una suerte de teoría de la *mimesis* de cuño aristotélico, toda vez que supone que la repetición es una imitación exacta de un origen que se fija en un pasado y como tal se vuelve manejable¹⁹. Esta cuestión

19. Esta cuestión ha sido exhaustivamente expuesta por Derrida especialmente en el texto de 1972, *La pharmacie de Platon* (Derrida, 1972a). Antes, fue desarrollada más extensamente en

es explorada tempranamente por Derrida en relación con Husserl y «el principio de los principios de la fenomenología», el principio de evidencia. Husserl habría supuesto que la fenomenología parte siempre de evidencias que se dan *originaliter*, en presente y en persona, desde las cuales los actos de variación y repetición que llevan a la constitución de objetividades ideales son posibles como *re-posiciones* de lo originario. Sin embargo, ya en el caso de la *re-presen-tación* como retención o repetición de una vivencia mediante el recuerdo (*Ver-gegenwärtigung*), ya en el de la aprensación de la vida psíquica del otro (*Appräsentation*) e incluso en la necesidad de consignar la idealidad en la escritura para asegurar su permanencia y tradicionalización²⁰, la fenomenología husserlina señala su imposibilidad de comenzar por el *origen* como evidencia. La teoría de la repetición como condición de la ideación, que saca a Husserl de la herencia idealista que tiende a la hipóstasis metafísica de las idealidades, introduce un nuevo problema, a saber: la imposibilidad de fijar el origen como causa incausada y de diferenciarlo de los actos de variación, es decir, de la relación interna de una vivencia presente con *otra* vivencia pasada o futura. Cada repetición es, en cierta medida bajo la lectura de Derrida, un acto en que se presenta la originalidad de una vivencia, y no simplemente una imitación, la *re-producción* idéntica de una anterior. Del mismo modo, esa originalidad supone ya la *re-producción* de un momento anterior, porque no puede pensarse como estrictamente original²¹. La posición (*Setzung*) fundadora no comienza nada genuinamente nuevo, así como la *re-posición* conservadora contiene la misma estructura de la posición que supuestamente repite. La ambigüedad es así estructural a la dinámica del derecho, generando una autodivisión interna del origen que le impide justamente posicionarse como tal. Sin origen mítico, el derecho se vuelve por completo espectral: ni vivo ni muerto, como un espectro, indecible y ambiguo, impotente. La repetición introduce así un principio de ruina en el corazón mismo del derecho.

Desde la lectura que hace Derrida en el famoso texto del año 1989 (Derrida, 2008), es posible sostener que la fuerza destituyente sea un pliegue interno de la misma fuerza del derecho: una suerte de violencia diferencial debe ser

un seminario aún inédito titulado *Littérature et vérité: Le concept de la mimesis*, que dictó en Johns Hopkins y Johns Hopkins-Paris el semestre de 1968-1969. El seminario se encuentra archivado en la Special Collections and Archives de la Universidad de California, Irvine, en la caja 10, carpetas 1-3.

20. Esta posibilidad es analizada por Derrida en todos sus textos tempranos dedicados a Husserl: *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl*, su memoria para el *diplôme d'études supérieures*, terminada en 1954 y publicada en 1990; su traducción e introducción a *El origen de la geometría*, de Husserl, publicado en 1962, y el texto *La voz y el fenómeno: Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, publicada en 1967. En todos ellos, el cuestionamiento del principio de evidencia se da a partir de la tesis sobre la variación eidética acuñada por el mismo Husserl.
21. Esta idea nos remonta a la *síntesis a priori entre innovación y tradición* que Derrida cree encontrar en la filosofía genética de Husserl (Derrida, 1990: 9-17). Esta idea le entrega las bases para su propio pensamiento del acontecimiento (Derrida, 1972b, 1987, 1988, 2013).

pensada²², donde lo diferencial no introduce solo la posibilidad de un corte o distinción al interior de la violencia del derecho, sino que, más fundamentalmente, la posibilidad de pensar dicha fuerza como *radicalmente incondicional*; e «incondicional» no quiere decir aquí lo mismo que *incondicionada*: no se trata de una fuerza *in-causada*, una fuerza primera u original, y, en ese sentido, ni divina ni absolutamente trascendente; pues el concepto de lo incondicional en Derrida no apunta sino a la falta de *condiciones ideales* —o *ratios*— *suficientes* que la delimitan y la fijan en uno u otro orden²³, es decir, a la falta de determinaciones de tipo jurídico que clausuran una determinada configuración conceptual. No se refiere, en ese sentido, a una falta de condiciones *fácticas*, al contrario: la presencia constante de dichas condiciones de hecho son las que permitirán que una violencia pueda, en cierto respecto, ser servil al derecho a la vez que, en otro, ser su propia amenaza. En lugar de pensar, entonces, lo incondicional de la fundación en su sentido más tradicional como causa eficiente incausada, lo que lo transformaría en un rudimento metafísico más que otorgaría a la violencia fundadora toda su carga destinal, habría que pensar dicha incondicionalidad como la ausencia de determinaciones *de iure*, que produce una suerte de *double bind* o doble vínculo²⁴: cada repetición del origen que realiza la violencia conservadora es tanto un efecto de la violencia conservadora como una nueva fundación, performativo y constativo a la vez, sin que pueda determinarse de una sola manera, sin que quede bloqueada del lado de solo uno de estos términos. Toda violencia, en cuanto no puede en ella distinguirse la fundación de la conservación, es decir, en cuanto sometida a un *double bind* y, por ello, *demoníacamente ambigua*, podría tener así su origen en un ámbito *relacional*, como por ejemplo, el de los medios puros. ¿Es mediante esta forma originaria de la relación que debe pensarse el lazo social de la comunidad, ese que permite señalar un ámbito de «resoluciones no violentas a los conflictos»? Hacia una sugerencia afirmativa, que relacione dicha no violencia con una violencia también originaria, se dirigirá este escrito en última instancia.

22. Hemos analizado el estatuto de una fuerza diferencial —por referencia a la noción de *différance* derridiana— en la relación entre Benjamin, Derrida y Hamacher (Campos Salvaterra, 2020).

23. He intentado analizar la noción de lo incondicional —o sin condiciones— en Derrida en relación oblicua con la noción de indeterminidad abstracta de Hegel (cf. anónimo) y, en ese sentido, a distancia de las nociones clásicas de lo incondicionado como *in-causado*. Dicha distinción es establecida por Derrida en relación, por ejemplo, con Levinas en los seminarios sobre la hospitalidad (Derrida, 2021 y 2022), pero también la encontramos en la noción del don sin condiciones, en relación con Marcel Mauss en *dar el tiempo* (Derrida, 1991).

24. Sobre la noción de doble vínculo, estaba ya supuesta en las relaciones de contaminación empírico-trascendental en las lecturas de Husserl como «double mouvement de l'intentionnalité» (Derrida, 1990: 152), pero se formaliza en relación con Hegel. Cf. Johnson (1993: 130). Según Johnson: «The figure of the double bind proliferates, both as a concept and metaphor, across a series of texts from *Glas* onward». Sin embargo, sugiero que el concepto ya está configurado en ciernes en *Le problème de la genèse* como «double mouvement de l'intentionnalité» (Derrida, 1990: 152). Sin embargo, donde mejor queda explicada, a mi juicio, la lógica del *double bind* es en *La diseminación* (Derrida, 1972c: 10).

Para Benjamin, y sobre todo para el Benjamin de las tesis sobre el lenguaje (Benjamin 2016b), solo el medio, en cuanto no subordinado a fin alguno, es el único *principio* posible. Contra el esquema crítico de la causa final, propio tanto del iusnaturalismo como del positivismo, pero también en contra de la posibilidad de justificar la violencia como causa eficiente —cuestión señalada al menos por Arendt como propia de un marxismo problemático (Arendt, 2020: 21)²⁵—, está la posibilidad de la violencia como medio puro. Esta violencia es descrita por Benjamin, sin embargo, muchas veces como no violenta. Pero siguiendo las relaciones seriales de su texto, la misma no violencia podría predicarse a la vez de la violencia divina en cuanto está, a su vez, emparentada con la violencia revolucionaria (Avelar, 2016: 121-122), justamente por su capacidad de desactivar la lógica de medio-fin. Una *violencia no violenta*, es decir, una violencia *ambigua* es, entonces, la figura benjaminiana que contiene la posibilidad efectiva de la crítica, a pesar de que ella no puede, quizás menos incluso que cualquier otra forma de ambigüedad, escapar a lógicas demoníaco-espectrales.

4. Conclusiones

En un lugar especialmente intrigante del texto de Derrida sobre Benjamin que hemos citado, Derrida dice lo siguiente:

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 de 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 ahí siempre, 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 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

25. En su texto *Sobre la violencia*, de 1970, Arendt lleva a cabo una interesante crítica de las apologías de la violencia que creía encontrar en los discursos de una «nueva izquierda». Estos discursos envolvían las protestas estudiantiles de la época, que esgrimían una herencia marxista. Arendt, sin embargo, es enfática en afirmar que toda consideración de la violencia como «motor de la historia» no está de acuerdo con los postulados fundamentales de Marx. «Sigue cabiendo preguntarse por qué tantos de los nuevos predicadores de la violencia no son conscientes de su decisivo desacuerdo con las enseñanzas de Karl Marx» (Arendt, 2020: 36), señala. Para luego aclarar su posición: la fuerte retórica marxista de la Nueva Izquierda coincide con el firme crecimiento de la convicción enteramente no marxista, proclamada por Mao Zedong, según la cual «el poder procede del cañón de un arma». En realidad, Marx conocía el papel de la violencia en la historia, pero le parecía secundario. No era la violencia, sino las contradicciones inherentes a la sociedad antigua lo que provocaba el fin de esta. La emergencia de una nueva sociedad era precedida, pero no causada, por violentos estallidos, que él comparó a los dolores que preceden, pero desde luego no causan, al hecho de un nacimiento orgánico» (Arendt, 2020: 21).

vendría, a no ser de esta manera, el derecho de amar, o incluso, el amor del derecho? (Derrida, 2008: 109)

Con o *contra* Benjamin, dice Derrida. El sentido de esta sugerencia se sigue de lo expuesto en este trabajo, a saber: por un lado, Benjamin es un crítico *de* la ruina, de lo que se arruina y constituye, desde ese momento, el mal. Hay en Benjamin, como dice también Derrida, una «radicalización del mal ligada a la caída» (2008: 143). Lo constata Benjamin cuando, por ejemplo, habla de la corrupción de la democracia parlamentaria o cuando señala que hay «algo podrido (*etwas Morsches*) en el derecho» (Benjamin, 2017: 27). Es la corrupción del derecho, de la democracia, de la justicia y hasta del lenguaje lo que su texto parece querer denunciar. Ruinas, caídas, podredumbres que están, en cada momento del texto, ligadas a una situación de ambigua contaminación. Pero, por otro lado, se podría también *amar* la ruina *con* Benjamin, en la medida en que el texto de la *Crítica* parece estar también «obsesionado por el tema de la destrucción radical, de la exterminación, de la aniquilación total y, en primer término, de la aniquilación del derecho, si no de la justicia; y entre estos derechos, los derechos del hombre, al menos tales como estos pueden ser interpretados en una tradición iusnaturalista de tipo griego o del tipo de la *Aufklärung*» (Derrida, 2008: 70). Esta afirmación de Derrida está ligada, por cierto, al tema de la violencia divina, en cuanto ella es «letal de modo incruento» (Benjamin, 2017: 37). Una violencia absolutamente destructiva que se vuelca sobre la «mera vida» (*des bloßen Lebens*) del viviente, pues es esa mera vida la que está atrapada en el *bando* soberano, como diría Agamben (2013: 142); solo su aniquilación total puede genuinamente liberar al viviente del yugo del derecho. La vida fisiológica, piensa Benjamín, es una *propiedad* más del viviente, como lo son sus derechos y sus bienes, y son justamente estos bienes los que aniquila sin sangre la violencia divina para liberar su «alma» (Benjamín, 2017: 38-39). En una nueva ambigüedad, esta vez condición de la textualidad misma de Benjamin, parecen confundirse *crítica* y *amor* de la ruina. Una ambigüedad que no puede ya solo despreciarse, pues sin ella la crítica de la violencia no sería, simplemente, posible —sería, quizás, una ambigüedad «productiva»—.

En un texto algunos años posterior, *Espectros de Marx*, de 1993, Derrida señala una nueva ambigüedad «productiva» en el texto de Benjamin, esta vez de sus tesis sobre filosofía de la historia: se refiere a la noción de «débil-fuerza mesiánica» (Benjamin, 2012a: 168). Esta noción refiere a una concepción del mesianismo que es especialmente interesante, pues permite pensar la posibilidad de un *por venir* que no esté ya determinado por la violencia del derecho, para lo cual es necesario que no se reduzca a un simple *futuro*: la idea de un tiempo en el que el futuro depende de un pasado entendido como hecho consumado, que es propio del mundo trágico —griego—, debe dar paso a la noción de un tiempo mesiánico, como aquello que nunca se halla empíricamente determinado (Benjamin, 2016d: 138). El punto más problemático, entonces, respecto del concepto de ambigüedad en Benjamin es hasta qué

punto es él mismo ambiguo, es decir, algunas veces resulta ser la condición de las violencias más trágicas y, otras, la del mismo tiempo mesiánico de la liberación. Sin duda, no hemos reparado —aunque reparar en eso en detalle sería objeto de un nuevo texto— en que se trata de una distinción que Benjamin establece entre la herencia griega de la crítica y la judía: en el caso de la primera, la ambigüedad siempre constituye una forma demoníaca y peligrosa²⁶, mientras que, en la segunda, se trata de una contaminación entre opuestos que va más allá de toda dialéctica opresora. Hasta qué punto, entonces, la noción de ambigüedad debe tratarse como fuente del *mal* es justamente lo que este escrito ha pretendido cuestionar y llevar a discusión.

Referencias bibliográficas

- AGAMBEN, Giorgio (2013). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.
- AGLIATI, Gonzalo (2022). *Análisis crítico de la noción jurídica de coacción a partir de los postulados esenciales de «Para una crítica de la violencia» de Walter Benjamin* [Tesis para optar al grado de magíster en Filosofía]. Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.
- ARENDT, Hannah (2020). *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza.
- AVELAR, Idelber (2016). *Figuras de la violencia: Ensayos sobre narrativa, política y música popular*. Santiago de Chile: Palinodia.
- BENJAMIN, Walter (2012a). «Sobre el concepto de historia». En: *Escritos políticos*. Madrid: Abada.
- (2012b). *El origen del Trauerspiel alemán*. Madrid: Abada.
- (2016a). «Sobre el programa de la filosofía venidera». En: *Obras*, libro II, vol. 1. Madrid: Abada.
- (2016b). «Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre». En *Obras*, libro II, vol. 1. Madrid: Abada.
- (2016c). «Hacia la crítica de la violencia». En: *Obras*, libro II, vol. 1. Madrid: Abada.
- (2016d). «Trauerspiel y tragedia». En: *Obras*, libro II, vol. 1. Madrid: Abada.
- (2016e). «Sócrates». En: *Obras*, libro II, vol. 1. Madrid: Abada.

26. En este sentido, es interesante poner atención al breve texto de 1916, *Sócrates* (Benjamin, 2016e). Allí, Benjamin parece encontrar la fuente de todas las ambigüedades trágicas y la condición última de la violencia del derecho, pues la noción griega de Δαίμων hace referencia justamente a lo ambiguo de una existencia que no es *ni* divina *ni* humana, sino algo *intermedio* (μεταξύ), como dice Sócrates —parafraseando a Diótima— en el *Banquete* (Platón, 1988: 245, 202a). Sócrates mismo, para Benjamin, es el filósofo que adquiere dichas propiedades ambiguas, fundando así una tradición de pensamiento que esconde en lo indecible la fuente de toda posibilidad de dominio. «Sócrates no es humano, e inhumanamente (como alguien que en verdad no tiene idea de las cosas humanas) avanza su discurso sobre el eros. Pues así figuran Sócrates y su eros en la escala que cubre el erotismo: el erotismo entre dos mujeres, entre dos hombres, entre un hombre y una mujer, el fantasma, el demonio y, por fin, el genio» (Benjamin, 2016e: 136).

- (2017). «Para una crítica de la violencia». En: OYARZÚN et al. (eds.). *Letal e incruenta: Benjamin y la crítica de la violencia*. Santiago: LOM.
- (2021). *Towards the Critique of Violence*. Critical edition by Peter Fenves & Julia Ng. Stanford: Stanford University Press.
- BIRNBAUM, A. (2017). «Variaciones del destino». En: OYARZÚN et al. (eds.). *Letal e incruenta: Benjamin y la crítica de la violencia*. Santiago: LOM.
- CAMPOS SALVATERRA, Valeria (2020). «Acontecimiento y fuerza diferencial. Benjamin-Hamacher-Derrida». *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 62, 125-150.
- (2021). «Sacralidad-excepción-soberanía. El triángulo benjaminiano de la violencia». En: *Comenzar con el terror. Escritos sobre filosofía y violencia*. Buenos Aires: Prometeo.
- DERRIDA, Jacques (1962). «Introduction». En: HUSSERL, Edmund. *L'origine de la géométrie*. París: PUF.
- (1967). *La voix et le phénomène: Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. París: PUF.
- (1968-1969). *Littérature et vérité: Le concept de la mimesis*. Colección Especial y Archivos UCI, caja 10, carpetas 1-3.
- (1972a). «La pharmacie de Platón». En: *La dissémination*. París: Seuil.
- (1972b). «Signature, événement, context». En: *Marges de la philosophie*. París: Minuit.
- (1972c). «Hors livre: Préfaces». En: *La dissémination*. París: Seuil.
- (1987). «Psyché: Invention de l'autre». En: *Psyché: Invention de l'autre*. París: Galilée.
- (1988). *Limited Inc*. París: Galilée.
- (1990). *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. París: PUF.
- (1993). *Spectres de Marx*. París: Galilée.
- (2008). «Nombre de pila de Benjamin». En: *Fuerza de ley: El fundamento místico de la autoridad*. Madrid: Tecnos.
- (2013). *Decir el acontecimiento. ¿Es posible?* Madrid: Arena.
- (2021). *Hospitalité volume I: Séminaire (1995-1996)*. París: Seuil.
- (2022). *Hospitalité volume II: Séminaire (1996-1997)*. París: Seuil.
- FENVES, Peter (2011). *The Messianic Reduction: Walter Benjamin and the Shape of Time*. Stanford: Stanford University Press.
- (2019). «Intervention, Encroachment: Walter Benjamin on Violence and Expiation». *Critical Times*, 2 (2), 209-220.
<<https://doi.org/10.1215/26410478-7708307>>
- (2021). «Introduction». En: BENJAMIN, Walter. *Towards the Critique of Violence*. Stanford: Stanford University Press.
- HAMACHER, Werner (1991). «Affirmative, Strike». *Cardozo Law Review*, 13 (4), 1133-1157.
- HERVADA, Javier (1990). *Introducción crítica al derecho natural*. Pamplona: EUNSA.
- JOHNSON, Christopher (1993). *System and Writing in the Philosophy of Jacques Derrida*. Cambridge: Cambridge University Press.

- KANT, Immanuel (2008). *La metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos.
- (2015). *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Madrid: Istmo.
- KLUGE, Friedrich (1889). *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, 4a ed. Estrasburgo: Trübner, 348-349.
- PLATÓN (1988). «Banquete». En: *Diálogos III*. Madrid: Gredos.
- ROSS, Alison (2015). «The Ambiguity of Ambiguity in Benjamin's 'Critique of Violence'». En: MORAN, Brendan y SALZANI, Carlo (eds.). *Towards the Critique of Violence: Walter Benjamin and Giorgio Agamben*. Londres: Bloomsbury Academic, 39-56.
- SCHMITT, Carl (2009). *Teología política*. Madrid: Trotta.

Valeria Campos Salvaterra es doctora en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Chile en codirección con la Universidad Complutense de Madrid. Se desempeña a tiempo completo como docente e investigadora del Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile. Es autora de los libros *Violencia y fenomenología. Derrida entre Husserl y Levinas* (Santiago: Metales pesados, 2017), *Transacciones peligrosas. Economías de la violencia en J. Derrida* (Santiago: Pólvora, 2018), *Comenzar por el terror. Ensayos sobre filosofía y violencia* (Buenos Aires: Prometeo, 2020) y de numerosos artículos sobre los problemas éticos que genera la violencia en su relación con el discurso en la filosofía contemporánea. También es autora del libro *Pensar/comer. Una aproximación filosófica a la alimentación* (Herder, 2023), en el que aborda el uso de figuras retóricas asociadas a la alimentación en la filosofía, cuestión que le ha permitido estudiar problemas epistemológicos y ontológicos desde una nueva óptica. Asimismo, realiza investigaciones de filosofía aplicada sobre ética y alimentación, con énfasis en estudios culturales y políticos.

Valeria Campos Salvaterra has a PhD in Continental Philosophy from the Pontificia Universidad Católica de Chile jointly with the Universidad Complutense de Madrid. She works full time as a teacher and researcher at the Institute of Philosophy of the Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile. Her books include *Violencia y fenomenología. Derrida entre Husserl y Levinas* (Santiago: Metales pesados, 2017), *Transacciones peligrosas. Economías de la violencia en J. Derrida* (Santiago: Pólvora, 2018) and *Comenzar por el terror. Ensayos sobre filosofía y violencia* (Buenos Aires: Prometeo, 2020), as well as many articles on the ethical problems arising from violence in its relationship with discourse in contemporary philosophy. She is the author of *Pensar/comer. Una aproximación filosófica a la alimentación* (Herder, 2023), which addresses the use of rhetorical figures associated with food, which has allowed her to approach epistemological and ontological problems from a new perspective. She also conducts research on applied philosophy on ethics and food, with an emphasis on cultural and political studies.
