

---

---

A R T Í C U L O S

## FUERZA DE LEY: EL “FUNDAMENTO MÍSTICO DE LA AUTORIDAD”

### I

**C**'est ici un devoir, je dois m'adresser à vous en anglais. Esto es un deber, debo *dirigirme* a vosotros en inglés.

Medito desde hace meses el título de este coloquio y el problema que debo, como decís vosotros en vuestra lengua, «address». Aunque se me haya encomendado el gran honor de realizar la «keynote address», no tengo nada que ver con la invención de este título o con la formulación implícita del problema. «La deconstrucción y la posibilidad de la justicia»: la conjunción «y» asocia palabras, conceptos, quizás cosas, que no pertenecen a la misma categoría. Dicha conjunción «y» se atreve a desafiar el orden, la taxonomía, la lógica clasificatoria, sin importar la forma en que opere: por analogía, distinción u oposición. Un orador malhumorado diría: no veo la relación, ninguna retórica podría someterse a un ejercicio parecido. Me gustaría intentar hablar de alguna de estas cosas o categoremas («Deconstruction», «possibility», «justice»), o incluso de los sincategoremas («and», «the», «of»), pero en modo alguno en este orden, taxis, taxonomía o sintagma.

Dicho orador no sólo estaría malhumorado sino que obraría de mala fe. E incluso sería injusto. Puesto que se podría proponer fácilmente una interpretación justa -es decir, en este caso adecuada y lúcida y, por tanto, más bien suspicaz- de las intenciones o del querer-decir del título. Este título sugiere una cuestión que adopta ella misma la forma de la sospecha: ¿Acaso la deconstrucción asegura, permite, autoriza la posibilidad de la justicia? ¿Acaso posibilita la justicia o un discurso consecuente sobre las condiciones de posibilidad de la justicia? Sí, responderían algunos; no, respondería la otra «party». ¿Tienen los «so-called» deconstruccionistas algo que decir sobre la justicia, tienen algo que ver con ella? ¿Por qué hablan tan poco de ella? ¿Les interesa, en

definitiva? ¿No es precisamente, como algunos sospechan, porque la deconstrucción no permite, en ella misma, ninguna acción justa, ningún discurso justo sobre la justicia, sino que constituye una amenaza contra el derecho y arruina la condición de posibilidad de la justicia. Sí, responderían algunos; no, respondería la otra «party». Ya desde este primer intercambio ficticio se anuncian los deslizamientos equívocos entre derecho y justicia. El sufrimiento de la deconstrucción, aquello de lo que ésta sufre o aquello de lo que sufren aquellos que ella hace sufrir, es quizás la ausencia de regla y de criterio seguro para distinguir de manera no equívoca entre el derecho y la justicia.

He aquí la elección, el «o bien (...) o bien», el «sí o no», que yo sospecho en este título. En esta medida, por tanto, el título es violento, polémico, inquisidor. Se puede temer en él cualquier instrumento de tortura, es decir, una manera de interrogar que no es la más justa. Desde ahora resulta inútil precisar que no podré responder a preguntas planteadas de esa manera («o bien o bien», «sí o no») que no podré, en todo caso, dar una respuesta tranquilizante a ninguna de las partes, a ninguna de las expectativas así formalizadas.

*Je dois donc, c'est ici un devoir, m'adresser à vous en anglais.* «Je le dois» quiere decir varias cosas a la vez.

1. *Je dois* hablar inglés (¿Cómo traducir este «dois», este *devoir*? ¿I must? ¿I should? ¿I ought to? ¿I have to?) porque se me ha impuesto como una suerte de obligación o de condición impuesta por una especie de fuerza simbólica o de ley, en una situación que yo no controlo. Una especie de *polemos* se refiere ya a la apropiación de la lengua: si al menos quiero hacerme entender, hace falta que hable en vuestra lengua, debo hacerlo.

2. Debo hablar vuestra lengua, de forma que lo que diga sea más justo o sea juzgado como más justo y más justamente apreciado, es decir justo en el sentido, esta vez, de justeza, de la adecuación entre lo que es y lo que es dicho o pensado, entre lo que se dice y lo que se comprende, entre lo que se piensa, se dice o se oye por la mayoría de aquellos que están aquí y que, manifiestamente, establecen la ley. «Faire la loi» («establecer la ley») es una expresión interesante sobre la que tendremos la ocasión de volver a hablar.

3. Debo hablar en una lengua que no es la mía porque ello será más justo, en un sentido diferente de la palabra justo, en el sentido de justicia, un sentido que diríamos, sin que por el momento nos paremos demasiado a pensarlo, ético-político: es más justo hablar la lengua de la mayoría, sobre todo cuando ésta da, por hospitalidad, la palabra al extranjero. Nos referimos a una ley de la que es difícil decir si es una ley del decoro, del más fuerte o la ley equitativa de la democracia. O si

ella depende de la justicia o del derecho. Ahora bien, para que yo me someta y acepte esta ley, hacen falta un cierto número de condiciones: por ejemplo, que yo responda a una invitación y manifieste mi deseo de hablar aquí, algo a lo que nadie, aparentemente, me ha obligado; además, hace falta que yo sea capaz, hasta cierto punto, de comprender el contrato y las condiciones de la ley, es decir de apropiarme, al menos de una forma mínima, de vuestra lengua, que desde este momento deja de serme extranjera. Hace falta que ustedes y yo comprendamos aproximadamente de la misma forma la traducción de mi texto, texto que ha sido escrito primero en francés y que por muy excelente que sea (y aprovecho para dar las gracias a Mary Quaintance), no deja de ser necesariamente una traducción, es decir un compromiso siempre posible, siempre imperfecto, entre dos idiomas.

Esta cuestión de la lengua y del idioma está sin duda alguna en el centro de lo que yo me propondría discutir esta noche.

Hay en su lengua un cierto número de expresiones idiomáticas que me han parecido siempre muy valiosas por el hecho de no tener ningún equivalente estricto en francés. Antes incluso de comenzar, citaré al menos dos de éstas, dos expresiones que no son ajenas a lo que yo intentaría decir aquí esta noche.

A. La primera es «*to enforce the law*» o incluso «enforceability of the law or of the contract». Cuando se traduce en francés «to enforce the law» como «aplicar la ley» se pierde esta alusión directa, literal, a la fuerza que, desde el interior, viene a recordarnos que el derecho es siempre una fuerza autorizada, una fuerza que se justifica o que está justificada al aplicarse, incluso si esta justificación puede ser juzgada, desde otro lugar, como injusta o injustificable. La aplicabilidad, la «enforceability» no es una posibilidad exterior o secundaria que vendría o no vendría añadida, suplementariamente, al derecho. Es la fuerza esencialmente implicada en el concepto mismo de *justicia como derecho*, de la justicia en tanto que se convierte en *droit*, de la ley como «*droit*» (puesto que quiero insistir inmediatamente en reservar la posibilidad de una justicia, es decir de una ley que no sólo excede o contradice el derecho, sino que quizás no tiene ninguna relación con el mismo o mantiene una relación tan extraña que lo mismo puede exigir el «*droit*» que excluirlo). La palabra «enforceability» nos recuerda que no hay derecho que no implique *en él mismo, a priori, en la estructura analítica de su concepto*, la posibilidad de ser «enforced», aplicado por la fuerza. Hay ciertamente leyes no aplicadas, pero no hay ley sin aplicabilidad, y no hay aplicabilidad, o «enforceability» de la ley, sin fuerza, sea esta fuerza directa o no, física o simbólica, exterior o interior, brutal o sutilmente discursiva, coercitiva o regulativa, etc.

¿Cómo distinguir entre, de una parte, esta fuerza de la ley, esta «fuerza de ley» como se dice en francés o en inglés, creo, y de otra, la violencia que se juzga siempre injusta? ¿Qué diferencia existe entre, de una parte, la fuerza que puede ser justa, en todo caso legítima, no solamente el instrumento al servicio del derecho sino su ejercicio y culminación mismos, la esencia del *droit*, y de otra parte la violencia que se juzga siempre injusta? ¿Qué es una fuerza justa o una fuerza no-violenta? Para no abandonar la cuestión del idioma, me refiero aquí a una palabra alemana que nos ocupará dentro de un rato, a saber, la palabra *Gewalt*. Tanto en francés como en inglés, se traduce a menudo como «violencia». El texto de Benjamin del que hablaremos a continuación y que se titula «*Zur Kritik der Gewalt*», se traduce en francés como «Critique de la violence» y en inglés como «Critique of violence». Pero estas traducciones, sin ser completamente injustas, esto es, completamente violentas, son interpretaciones muy activas que no hacen justicia al hecho de que *Gewalt* también significa para los alemanes poder legítimo, autoridad, fuerza pública. *Gesetzgebende Gewalt*, es el poder legislativo, *geistliche Gewalt*, es el poder espiritual de la iglesia, *Staatsgewalt*, es la autoridad o el poder del Estado. *Gewalt* es, por tanto, a la vez, la violencia y el poder legítimo, la autoridad justificada. ¿Cómo distinguir entre la fuerza de ley de un poder legítimo y la violencia pretendidamente originaria que ha debido instaurar esta autoridad y que no pudo, ella misma, haber sido autorizada por una legitimidad anterior, si bien dicha violencia no es en ese momento inicial, ni legal ni ilegal o, como otros se apresurarían a decir, ni justa ni injusta? Hace unos días he consagrado en Chicago una conferencia -que me gustaría dejar deliberadamente aparte, aunque el tema esté estrechamente conectado- a un cierto número de textos de Heidegger en los que las palabras *Walten* y *Gewalt* juegan un papel decisivo aun cuando no se pueden traducir simplemente ni como fuerza ni como violencia, en un contexto en el que, por otra parte, Heidegger se esfuerza en mostrar que originariamente, por ejemplo para Heráclito, *Diké*, la justicia, el *droit*, el proceso, el juicio, la pena o el castigo, la venganza, etc., es *Eris* (el conflicto, *Streit*, la discordia, el *polemos* o el *Kampf*), es decir también *adikia*, la injusticia. Podríamos volver sobre esto, si ustedes lo desean, durante la discusión, pero yo prefiero abstenerme de momento.

Dado que este coloquio está consagrado a la deconstrucción y a la posibilidad de la justicia, recuerdo de entrada que en numerosos textos llamados deconstructivos, y particularmente en algunos que he publicado, el recurso a la palabra «fuerza» es a la vez muy frecuente, me atrevería a decir decisivo en lugares estratégicos, aunque siempre acompañado de una reserva explícita, de una puesta en guardia. Frecuentemente he pedido que se esté atento -yo mismo me incluyo en

esta llamada- a los riesgos implicados en esta palabra, ya sea el riesgo de un concepto oscuro, sustancialista, oculto-místico, ya sea el riesgo de autorizar una fuerza violenta, injusta, sin regla, arbitraria. No voy a citar los textos en cuestión puesto que sería autocomplaciente amén de hacernos perder tiempo, aunque les pido que confíen en mí. Una primera precaución contra los riesgos sustancialistas o irracionistas que acabo de evocar se refiere precisamente al carácter diferencial de la fuerza. Para mí siempre se trata de fuerza diferencial, de la diferencia como diferencia de fuerza, de la fuerza como *différance* o fuerza de *différance* (*différance* es una fuerza *différée-différente*), de la relación entre la fuerza y la forma, la fuerza y la significación, de fuerza «performativa», fuerza ilocucionaria o perlocucionaria, de fuerza persuasiva y de retórica, de afirmación de la firma, pero también y sobre todo de todas las situaciones paradójicas en las que la mayor fuerza y la mayor debilidad se intercambian extrañamente. Y esto es toda la historia. Resta añadir que nunca me he sentido a gusto con la palabra fuerza que siempre he juzgado indispensable, y es por ello que les agradezco que hoy me hayan forzado a intentar decir algo más sobre esto. Lo mismo podría decirse de la justicia. Hay sin duda bastantes razones por las cuales la mayoría de los textos apresuradamente identificados como «deconstruccionistas», por ejemplo los míos, *parecen*, y digo bien parecen, no plantear el tema de la justicia como tema, justamente en su centro, ni siquiera el de la ética o el de la política. Naturalmente, *esto no es sólo una apariencia*, si consideramos por ejemplo (y sólo citaría esos) los numerosos textos consagrados a Levinas, a las relaciones entre «violencia y metafísica», y a la filosofía del derecho -la de Hegel con toda su posteridad en *Glas*, del que es el motivo principal-, o los textos consagrados a la pulsión de poder y a las paradojas del poder en *Spéculer-sur Freud*, a la ley en *Devant la loi* (sobre *Vor dem Gesetz* de Kafka) o en *Déclarations d'Indépendance* en *Admiration de Nelson Mandela ou les lois de la réflexion*, así como en otros tantos textos. No es necesario recordar que los discursos sobre la doble afirmación, sobre el don más allá del intercambio y de la distribución, sobre lo indecible, lo inconmensurable y lo incalculable, sobre la singularidad, la diferencia y la heterogeneidad, son también, de parte a parte, discursos ¿ti menos oblicuos sobre la justicia.

Por otra parte, era normal, previsible, deseable, que las investigaciones de tipo deconstructivo desembocaran en una problemática del derecho, de la ley y de la justicia. Es incluso su lugar más propio, si algo así existe. Un cuestionamiento deconstructivo que comienza, como fue el caso, por desestabilizar o complicar la oposición entre *nomos* y *physis*, entre *tesis* y *physis* -es decir, la oposición entre la ley, la convención, la institución, de una parte, y la naturaleza, de otra, junto

con todas aquellas oposiciones que éstas condicionan, por ejemplo, y esto no es más que un ejemplo, derecho positivo y derecho natural (la *différance* es el desplazamiento de esta lógica oposicional)-, un cuestionamiento deconstructivo que comienza, como fue el caso, por desestabilizar, complicar o paradjizar el valor de lo propio y de propiedad en todos sus registros, el valor de sujeto, y por tanto de sujeto responsable, de sujeto del derecho y de sujeto de la moral, de la intencionalidad, etc., y de todo lo que se sigue, un cuestionamiento de este tipo, digo, es de parte a parte un cuestionamiento sobre el derecho y sobre la justicia. Un cuestionamiento sobre los fundamentos del derecho, de la moral y de la política. Este cuestionamiento sobre los fundamentos no es ni fundacionista ni antifundacionista. Incluso no se priva de poner en cuestión o de exceder, dado el caso, la posibilidad o la necesidad última del cuestionamiento (o del preguntar) mismo, de la forma interrogante del pensamiento, interrogando sin confianza ni prejuicio la historia misma de la pregunta y de su autoridad filosófica. Puesto que hay una autoridad -por tanto, una fuerza legítima de la forma cuestionante o interrogativa sobre la que podemos preguntarnos de donde obtiene una fuerza tan importante en nuestra tradición.

Si por hipótesis hubiera un lugar propio, lo que justamente no puede ser el caso, un «cuestionamiento» o metacuestionamiento deconstructivo de este tipo estaría más *at home* en las law schools -o quizás incluso, como sucede en ocasiones, en los departamentos de teología o de arquitectura-, que en los departamentos de filosofía y sobre todo de literatura, donde se ha creído a menudo que había que contenerlo. Es por lo que aun sin conocerlos bien desde el interior, de lo que me siento culpable, y sin pretender estar familiarizado con ellos, estimo que los desarrollos de los «Critical Legal Studies» o de trabajos como los de Stanley Fish, Barbara Herrstein-Smith, Drucilla Cornell, Sam Weber y otros, que se sitúan en la articulación entre literatura, filosofía, derecho y los problemas político-institucionales, se encuentran hoy, desde el punto de vista de cierta deconstrucción, entre los más fecundos y los más necesarios. Me parece que responden a los programas más radicales de una deconstrucción que querría, para ser consecuente con ella misma, no quedarse encerrada en discursos puramente especulativos, teóricos y académicos sino pretender, sin que esto deba molestar a Stanley Fish, tener consecuencias, *cambiar* las cosas, intervenir de manera eficiente y responsable, siempre mediatizada evidentemente, no sólo en la profesión sino en lo que llamamos la *cit e*, la polis y más generalmente el mundo. No cambiarlo en el sentido sin duda un poco ingenuo de realizar una intervención calculada, deliberada y estratégicamente controlada, sino en el sentido de la intensificación máxima de una transformación en curso, a título no simplemente de síntoma o de

causa (necesitaríamos aquí otras categorías). En una sociedad industrial e hipertecnificada, el espacio académico es más que nunca el recinto monádico o monástico que por otra parte nunca ha sido. Y esto es cierto en particular en relación con las «law schools».

A este respecto me apresuro a añadir, muy brevemente, tres puntos:

1. Esta configuración, esta conjunción o esta coyuntura entre, de una parte, una deconstrucción de estilo más directamente filosófico o más directamente motivada por la teoría literaria, y de otra parte la reflexión jurídico-literaria y los «Critical Legal Studies», es sin duda necesaria e inevitable.

2. Esta conjunción articulada no se ha desarrollado en este país por azar; este es otro problema -urgente y apasionante- que debo dejar de lado por falta de tiempo. Hay sin duda razones profundas, complicadas y de dimensiones mundiales, quiero decir geopolíticas y no solamente domésticas, para que se trate de un desarrollo sobre todo norteamericano.

3. También es vital sobre todo -si parece que es urgente prestar atención a este desarrollo conjunto o concurrente, así como participar en él- no asimilar estos dos discursos, estilos, contextos discursivos ampliamente heterogéneos y desiguales. La palabra deconstrucción podría, en determinados casos, inducir o promover dicha confusión. Ella misma da lugar a suficientes malentendidos como para que no añadamos aún otros al asimilar todos los estilos de Critical Legal Studies entre ellos o al dar ejemplos de la deconstrucción. Por muy poco familiares que me sean, sé que los trabajos de los Critical Legal Studies tienen su historia, su contexto y su idioma propios, y que en relación con dicho cuestionamiento filosófico-deconstructivo son, en ocasiones, por decirlo rápidamente, desiguales, tímidos, aproximativos, esquemáticos por no decir atrasados, mientras que por su especialización y por la agudez de su competencia técnica están, por el contrario, muy avanzados en relación con tal o cual estado de la deconstrucción en un campo más bien literario o filosófico. El respeto de las especificidades contextuales, académico-institucionales, discursivas, la desconfianza ante los analogismos, las transposiciones apresuradas, las homogeneizaciones confusas, me parecen los primeros imperativos en la fase actual. Estoy seguro, y espero en todo caso, que este encuentro nos dejará tanto la memoria de las diferencias como la de los cruces, coincidencias o consensos. Lo decía hace un instante: solamente en apariencia y en sus manifestaciones más conocidas bajo ese nombre, la deconstrucción no ha abordado (n'a pas «adressé», como se dice en inglés) el problema de la justicia. No es más que una apariencia, pero hay que dar cuenta de las apariencias, hay que salvar las apariencias,

según la expresión de Aristóteles, y es a lo que me querría dedicar aquí: mostrar por qué y cómo, lo que se llama corrientemente La deconstrucción, sin que parezca abordar («adresser») el problema de la justicia, no ha hecho otra cosa que abordarlo, sin que lo haya podido hacer directamente, sino de una manera oblicua. Oblicua como en este momento mismo en el que yo me dispongo a demostrar que no se puede hablar *directamente* de la justicia, tematizar u objetivar la justicia, decir «esto es justo» y mucho menos «yo soy justo» sin traicionar inmediatamente la justicia, si no el derecho.

B. Pero no he comenzado todavía. Había comenzado diciendo que debo dirigirme a ustedes en su lengua e inmediatamente había anunciado que yo siempre había considerado preciosas, es decir, irremplazables, dos de sus expresiones idiomáticas. Una era «to enforce the law», que nos recuerda siempre que si la justicia no es necesariamente el derecho o la ley, aquella no puede convertirse en justicia de derecho o en derecho si no detenta la fuerza, o más bien si no apela a la fuerza desde el primer instante, desde su primera palabra. En el principio de la justicia habrá habido logos, lenguaje, lengua, lo que no está en contradicción con otro *incipit* que dijera: «En el principio habrá habido fuerza»

Pascal lo dice en un fragmento sobre el que volveré quizás más tarde, una de sus «pensées» célebres y siempre más difíciles de lo que parecen. Comienza de la siguiente forma: «Justice, force.- Il est juste que ce qui est juste soit suivi, il est nécessaire que ce qui est le plus fort soit suivi». El inicio de este fragmento es ya extraordinario, al menos en el rigor de su retórica. Dice que lo que es justo debe ser seguido (seguido de consecuencia, de efecto, aplicado, *enforced*) y que lo que es más fuerte debe ser también seguido (de consecuencia, de efecto, etc.). Dicho de otra forma, el axioma común es que lo justo y lo más fuerte, lo más justo como (as, as well as) lo más fuerte *deben* ser seguidos. Pero este «deber ser seguido» común a lo justo y a lo más fuerte, es «justo» en un caso, «necesario» en el otro: «es justo que lo que es justo sea seguido [dicho de otra forma, el concepto o la idea de justicia implica analíticamente y a *priori* que lo justo sea «seguido», *enforced*, y es justo -también en el sentido de justeza- pensar así]; es necesario que lo que es más fuerte sea seguido (*enforced*)».

Y Pascal prosigue: «*La justice sans la force est impuissante* [dicho de otro modo, la justicia no es justicia si no tiene la fuerza para ser «enforced»]; una justicia impotente no es justicia en el sentido del *droit*]; *la force sans la justice est tyrannique. La justice sans force est contredite, parce qu'il y a toujours des méchants; la force sans la justice est accusée. Il faut donc mettre ensemble la justice et la force; et pour cela faire que ce qui est juste soit fort, ou que ce qui est fort*

*soit juste\**). Es difícil decidir si el «il faut» de esta conclusión (Il faut donc mettre ensemble la justice et la force») es un «il faut» prescrito por lo que es justo en la justicia o por lo que es necesario en la fuerza. Pero esto constituye una duda sin objeto dado que la justicia exige, en tanto que justicia, el recurso a la fuerza. La necesidad de la fuerza está por tanto implicada en lo *juste* de la justicia.

Este pensamiento y su conclusión («Y así, dado que no es posible hacer que lo justo sea fuerte, lo fuerte se ha hecho justo») merecería un largo análisis que no puedo desarrollar aquí. El principio de mi análisis o más bien de mi interpretación activa y todo salvo no-violenta, el principio de la interpretación que en el fondo propondría indirecta mente a lo largo de esta conferencia se enfrentará -especialmente en el caso de este pensamiento de Pascal- a la tradición y a su contexto más masivamente evidente. Este contexto masivo, y la interpretación convencional que parece ordenar tienden, en un sentido precisamente convencionalista, hacia una especie de escepticismo pesimista, relativista y empirista que, por ejemplo, había empujado a Arnaud a suprimir estos pensamientos en la edición de Port Royal, alegando que Pascal los había escrito bajo la influencia de una lectura de Montaigne según la cual las leyes no son justas en ellas mismas, sino que lo son porque son leyes. Es cierto que Montaigne había utilizado una expresión interesante, que Pascal retoma para sí y que yo también querría reinterpretar y sustraer a su lectura más convencional. La expresión es «fondement mystique de l'autorité». Pascal cita a Montaigne sin nombrarlo al escribir en el pensamiento 293: «...l'un dit que l'essence de la justice est l'autorité du législateur, l'autre la commodité du souverain l'autre la coutume présente; et c'est le plus sûr: rien, suivant la seule raison, n'est juste de soi; tout branle avec le temps. La coutume fait toute l'équité, par cette seule raison qu'elle est recue; c'est le fondement mystique de son autorité. Qui la ramène a son principe, l'anéanti\*\*».

Montaigne hablaba, en efecto, de un «fundamento místico» de la autoridad de las leyes: «Or les lois, dice, se maintiennent en credit, non

---

\* «La justicia sin fuerza es impotente (...); la fuerza sin la justicia es tiránica. La justicia sin fuerza es contradicha porque siempre hay malvados; la fuerza sin la justicia es acusada. Por tanto, hay que poner juntas la justicia y la fuerza; y ello para hacer que lo que es justo sea fuerte y que lo que es fuerte sea justo».

\*\*«... uno dice que la esencia de la justicia es la voluntad del legislador, otro, que es la conveniencia del soberano; otro dice que es la costumbre presente; y es seguro que se trata de lo último: nada, siguiendo la sola razón, es justo por sí mismo; todo se desmorona con el tiempo. La costumbre realiza la equidad por la mero hecho de ser recibida; es el fundamento místico de su autoridad. El que remonta a su principio, la aniquila.»

*parce qu'elles sont justes, mais parce quelles sont loix. C'est le fondement mystique de leur autorité elles nien ont point d'autre [...].*

*Quinconque leur obeyt parce qu'elles sont justes, ne leur obeyt pas justements par où il doibt\**. (Essais III, XIII, De l'expérience, ed. Pléiade, p. 1203).

Visiblemente, Montaigne distingue aquí las leyes, es decir el *droit*, de la justicia. Las leyes no son justas en tanto que leyes. No se obedecen porque son justas sino porque tienen autoridad.

Poco a poco iré explicando lo que entiendo por «fundamento místico de la autoridad. Es cierto que Montaigne también había escrito algo que todavía debe ser interpretado más allá de la superficie simplemente convencional y convencionalista: «(notre droit même a, dit-on des fictions légitimes sur lesquelles il fonde la vérité de sa justice)». Yo había colocado estas palabras como exergo a un texto sobre *Vor dem Gesetz*. ¿Qué es una ficción legítima? ¿Qué quiere decir fundar la verdad de la justicia? He aquí ciertas cuestiones que nos aguardan. Es cierto que Montaigne proponía una analogía entre este suplemento de ficción legítima, es decir necesaria para fundar la verdad de la justicia, y el suplemento de artificio necesario, debido a una deficiencia de la naturaleza, como si la ausencia de derecho natural necesitara el suplemento de derecho histórico o positivo, es decir, ficcional, como -y ésta es la analogía propuesta por Montaigne- «*les femmes qui emploient des dents d'ivoire où les leurs naturelles leur manquent, et, au lieu de leur vrai teint, en forgent un de quelque matière étrangère, etc. \*\**» (Livre 11, ch. XII, P. 601 Pléiade).

La «pensée de Pascal que «pone juntas», como él dice, la justicia y la fuerza, y hace de la fuerza una especie de predicado esencial de la justicia -término bajo el cual Montaigne entiende el derecho más bien que la justicia-, va quizás más allá de un relativismo convencionalista o utilitarista, más allá de un nihilismo, antiguo o moderno, que haría de la ley un «masked power», más allá de la moral cínica de «El lobo y el cordero» de La Fontaine con arreglo a la cual «*la raison du plus fort est toujours la meilleure. \*\*\**»

La crítica pascaliana, *en su principio*, reenvía al pecado original y a la corrupción de las leyes naturales por una razón ella misma corrompida («*Il y a sans doute des lois naturelles; mais cette belle raison a*

---

\* «Ahora bien, las leyes(...) mantienen su crédito no porque sean justas sino porque son leyes. Es el fundamento místico de su autoridad, no tienen otro (...) El que las obedece porque son justas, no las obedece justamente por lo que debe obedecerlas».

\*\* «(como) las mujeres que emplean dientes de marfil donde los suyos, naturales, les faltan, y en lugar de su color obtienen otro a partir de cualquier materia extraña».

\*\*\* «la razón del más fuerte es siempre la mejor»

*tout corrompu\**, section IV, pensée 294; y en otro lugar: «*Notre justice s'anéanti devant la justice divine\*\**,» p. 564. Cito estas *pensées* para preparar la lectura de Benjamin).

Pero si aislamos el resorte funcional de la crítica pascaliana, si lo disociamos de su pesimismo cristiano, lo que no es imposible, podemos hallar en él -como, por otra parte, en Montaigne- las premisas de una filosofía crítica moderna, es decir, de una crítica de la ideología jurídica, una desedimentación de las superestructuras del derecho que esconden y reflejan a la vez los intereses económicos y políticos de las fuerzas dominantes de la sociedad. Esto sería a la vez posible y siempre útil.

Pero más allá de su principio y de su resorte, esta *pensée* pascaliana se refiere quizás a una estructura más intrínseca que una crítica de la ideología jurídica no podría nunca desatender. El surgimiento mismo de la justicia y del derecho, el momento instituyente, fundador y justificador del derecho implica una fuerza performativa, es decir siempre una fuerza interpretativa: esta vez no en el sentido de que el derecho estaría al servicio de la fuerza, instrumento dócil, servil y por tanto exterior, sino en el sentido de que el derecho tendría una relación más interna y compleja con lo que se llama fuerza, poder o violencia. La justicia en el sentido del derecho (right or law) no estaría simplemente al servicio de una fuerza o de un poder social, por ejemplo económico, político o ideológico que existiría fuera de ésta o antes que ésta y al que la misma debería someterse o con el que debería ponerse de acuerdo, según la utilidad. El momento mismo de fundación o de institución (que por otra parte no es nunca un momento inscrito en el tejido homogéneo de una historia, puesto que lo que hace es rasgarlo con una decisión), la operación que consiste en fundar, inaugurar, justificar el derecho, hacer la ley, consistiría en un golpe de fuerza, en una violencia performativa y por tanto interpretativa que no es justa o injusta, y que ninguna justicia ni ningún derecho previo y anteriormente fundante, ninguna fundación preexistente podría garantizar, contradecir o invalidar por definición. Ningún discurso justificador puede ni debe asegurar el papel de metalenguaje con relación a la performatividad del leguaje instituyente o a su interpretación dominante.

El discurso encuentra ahí su límite: en él mismo, en su poder performativo mismo. Es lo que yo propongo aquí denominar lo místico. Hay un silencio encerrado en la estructura violenta del acto fundador. Encerrado, emparedado, porque este silencio no es exterior al lenguaje.

---

\* Hay sin duda leyes naturales, pero la bella razón lo ha corrompido todo».

\* «Nuestra justicia es aniquilada ante la Justicia divina».

He ahí el sentido en el que yo me atrevería a interpretar, más allá del simple comentario, lo que Montaigne y Pascal llaman el fundamento místico de la autoridad. Tomaría el uso de la palabra «místico» en un sentido que me atrevería a denominar más bien wittgensteiniano. Estos textos de Montaigne y de Pascal, así como la tradición a la que pertenecen y la interpretación un poco activa que yo propongo, podrían ser traídos a colación a propósito de la discusión de Stanley Fish en «Force» (*Doing what comes naturally*) acerca de *The concept of law* de Hart -y de otros tantos, incluyendo implícitamente a Rawls, que es criticado por Hart, así como en relación con los debates iluminados por ciertos textos de Sam Weber en torno al carácter agonístico y no simplemente intrainstitucional o monoinstitucional de ciertos conflictos en *Institution and Interpretation*.

Como el origen de la autoridad, la fundación o el fundamento, la posición de la ley, sólo pueden, por definición, apoyarse finalmente en ellos mismos, éstos son en sí mismos una violencia sin fundamento. Lo que no quiere decir que sean injustos en el sentido de «ilegales». No son ni legales ni ilegales en su momento fundador, excediendo la oposición entre lo fundado y de lo no fundado, entre todo fundacionismo o antifundacionismo. Incluso si el éxito de los performativos fundantes de un derecho (por ejemplo -y esto es más que un ejemplo-, el éxito de un Estado como garante de un derecho) supone condiciones y convenciones previas (por ejemplo, en el espacio nacional o internacional), el mismo límite «místico» resurgirá en el origen supuesto de dichas condiciones, reglas o convenciones, y de su interpretación dominante.

La estructura que describo así es una estructura en la que el derecho es esencialmente deconstruible, bien porque está fundado, construido sobre capas textuales interpretables y transformables (y esto es la historia del derecho, la posible y necesaria transformación, o en ocasiones la mejora del derecho), bien porque su último fundamento, por definición, no está fundado. Que el derecho sea deconstruible no es una desgracia. Podemos incluso ver ahí la oportunidad política de todo progreso histórico. Pero la paradoja que me gustaría someter a discusión es la siguiente: es esta estructura deconstruible del derecho, o si ustedes prefieren, de la justicia como derecho, la que también asegura la deconstrucción. La justicia en ella misma, si algo así existe fuera o más allá del derecho, no es deconstruible. Ni la deconstrucción misma, si algo así existe. La deconstrucción es la justicia. Debido a que el derecho (que yo intentaría regularmente distinguir de la justicia) es construible, en un sentido que desborda la oposición entre convención y naturaleza, debido a que el derecho desborda esta oposición, es construible y por tanto deconstruible, y, más aún, hace posible la

deconstrucción o al menos el ejercicio de una deconstrucción que procede siempre en el fondo a cuestiones de derecho. 1. La deconstruibilidad del derecho, de la legalidad, de la legitimidad o de la legitimación (por ejemplo) hace la deconstrucción posible. 2. La indeconstruibilidad de la justicia hace también posible la deconstrucción, es decir, se confunde con ella. 3. Consecuencia: la deconstrucción tiene lugar en el intervalo que separa la indeconstruibilidad de la justicia y la deconstruibilidad del derecho, de la autoridad legitimante o legitimada.

Dicho de otra forma, la hipótesis y las proposiciones hacia las que me dirijo tanteando, apelarían más bien al siguiente subtítulo: la justicia como posibilidad de la deconstrucción, la estructura del derecho o de la ley, de la fundación, como posibilidad del ejercicio de la deconstrucción. Estoy seguro de que esto no ha quedado claro, pero lo estará más, aunque no esté seguro de ello, dentro de un momento.

He dicho, por tanto, que no había comenzado todavía. Quizás no empiece nunca y el coloquio se quede sin key-note, y sin embargo ya he comenzado. Me autorizo -¿con qué derecho?- a multiplicar los protocolos y los rodeos. Había comenzado diciendo que estaba enamorado de al menos dos expresiones idiomáticas vuestras. Una era «enforceability», la otra el uso transitivo del verbo «to address». En francés, nos *dirigimos* a alguien, se *dirige* una carta o un discurso -uso también transitivo- sin que se esté seguro de que lleguen a destino, pero no se *dirige* un problema («on n'adresse pas un probleme»). Esta tarde me he comprometido contractualmente a abordar en inglés («a adresser en anglais») un problema, es decir a ir derecho hacia el mismo, ir derecho hacia vosotros, temáticamente y sin rodeos, dirigiéndome a vosotros en vuestra lengua. Entre el derecho, la rectitud de la dirección («adresse»), la dirección («direction») y la rectitud, habría que encontrar la comunicación de una línea directa y encontrarse en la buena dirección. ¿Por qué la deconstrucción tiene la reputación, justificada o no, de tratar las cosas oblicuamente, indirectamente, en estilo indirecto, con «quotation marks», preguntando siempre si las cosas llegan a la dirección indicada? ¿Es merecida esta reputación? Y, merecida o no, ¿cómo explicarla?

Hay una mezcla de fuerza, de justeza y de justicia ya en el hecho de que yo hable en la lengua del otro y rompa con la mía, en el hecho de que me dirija al otro.

Y yo debo, es un deber, «abordar» («adresser» en inglés) como decís en vuestra lengua, los problemas infinitos en su número, historia y estructura, que recubre el título *Deconstruction and the possibility of justice*. Pero sabemos ya que esos problemas no son infinitos porque sean infinitamente numerosos ni porque estén arraigados en el infinito

de memorias y culturas (religiosas, filosóficas, jurídicas, etc.) que nunca dominaremos. Son infinitos, si se puede decir, en ellos mismos, porque exigen la experiencia de la aporía, la cual no es ajena a lo que acabo de denominar lo místico. Cuando digo que incluso exigen la experiencia de la aporía, entiendo dos cosas bastante complicadas. 1. La experiencia, como su nombre indica, es una travesía, pasa a través y viaja a un destino hacia el que encuentra el paso. La experiencia encuentra su paso, es posible. Ahora bien, en este sentido, no puede haber experiencia plena de la aporía, es decir, de lo que no permite el paso. Una aporía es un no-camino. La justicia sería, desde este punto de vista, la experiencia de aquello de lo que no se puede tener experiencia. A continuación vamos a encontrar más de una aporía, sin que podamos pasar. Pero 2. creo que no hay justicia sin esta experiencia, por muy imposible que sea, de la aporía. La justicia es una experiencia de lo imposible. Una voluntad, un deseo, una exigencia de justicia cuya estructura no fuera una experiencia de la aporía, no tendría ninguna expectativa de ser lo que es, esto es, una justa apelación a la justicia. Cada vez que las cosas pasan o pasan bien, cada vez que aplicamos una buena regla a un caso particular, a un ejemplo correctamente subsumido, según un juicio determinante, podemos estar seguros de que el derecho encuentra su lugar, pero no la justicia, ciertamente. El derecho no es la justicia. El derecho es el elemento del cálculo y es justo que haya derecho; la justicia es incalculable, exige que se calcule con lo incalculable; y las experiencias aporéticas son experiencias, tan improbables como necesarias, de la justicia es decir, momentos en que la decisión entre lo justo y lo injusto no está jamás determinada por una regla.

Debo por tanto dirigirme («m'adresser») a vosotros y abordar problemas («adresser des problèmes»), debo hacerlo brevemente en una lengua extranjera. Para hacerlo brevemente debería hacerlo, de una parte, tan directamente como posible, yendo todo derecho, sin desvío, sin coartada histórica, sin movimiento oblicuo, hacia vosotros, los primeros destinatarios supuestos de este discurso, pero al mismo tiempo y de otra parte, hacia el lugar de decisión esencial para dichos problemas. Tanto la dirección («l'adresse», «la direction») como la rectitud dicen algo del derecho, y lo que no hay que olvidar cuando se quiere la justicia, cuando se quiere ser justo, es la rectitud de la dirección («de l'adresse»). *Il ne faut pas manquer d'adresse*, debería decir en francés, pero sobre todo *il ne faut pas manquer l'adresse*, no hay que equivocarse de dirección; la dirección resulta siempre singular. Una dirección es siempre singular, idiomática, y la justicia, como derecho, parece suponer siempre la generalidad de una regla, de una norma o de un imperativo universal. ¿Cómo conjugar el acto de justicia que debe

referirse siempre a una singularidad, individuos, grupos, existencias irremplazables, el otro o yo *como* el otro, en una situación única, con la regla, la norma, el valor o el imperativo de justicia que tienen necesariamente una forma general, incluso si esta generalidad prescribe una aplicación cada vez singular? Si me conformo con aplicar una regla justa sin espíritu de justicia y sin inventar cada vez, en cierta manera, la regla y el ejemplo, actuaría quizás al amparo del derecho, con arreglo al derecho objetivo, pero no sería justo. Actuaría, diría Kant, *conforme al deber*, pero no *por deber* o *por respeto* a la ley. ¿Es posible decir que una acción no es sólo legal sino también justa, que una persona no sólo está en su derecho sino que también es de justicia que así sea, sino también que algo es justo, que una decisión es justa? ¿Es posible decir: sé que soy justo? Permitidme otro rodeo.

Parece ser que dirigirse al otro en la lengua del otro es la condición de toda justicia posible, pero esto parece no sólo rigurosamente imposible (por cuanto sólo puedo hablar la lengua del otro en la medida en que me la apropio y asimilo según la ley del tercero implícito) sino incluso excluido por la justicia como derecho en tanto que éste parece implicar un elemento de universalidad, el recurso a un tercero que suspenda la unilateralidad o la singularidad de los idiomas.

El hecho de dirigirme a alguien en inglés constituye siempre para mí una prueba. Imagino que para mi destinatario y para vosotros también. Más que explicaros por qué, y perder el tiempo haciéndolo, comienzo *in media res*, con algunas observaciones que unen, en mi opinión, la gravedad angustiante de este problema de lengua a la cuestión de la justicia, de la posibilidad de la justicia.

*Primera observación:* Por un lado, y por razones fundamentales, nos parece justo «rendre la justice» («administrar justicia»), como se dice en francés, en un idioma dado, en una lengua en la que todos los sujetos afectados se consideran competentes, es decir, capaces de entender y de interpretar, todos los que establecen las leyes, los que juzgan y los que son juzgados, los testigos en sentido amplio y en sentido estricto, todos aquellos que son garantes del ejercicio de la justicia o más bien del derecho. Es injusto juzgar a alguien que no comprende la lengua en la que la ley está inscrita o en la que la sentencia es pronunciada, etc. Podríamos multiplicar los ejemplos dramáticos de situaciones de violencia donde se juzga en un idioma que la persona o el grupo de personas juzgadas no comprenden muy bien o quizás no comprenden en absoluto. Y por muy ligera o sutil que sea la diferencia en la competencia en el dominio del idioma, la violencia de una injusticia ha comenzado cuando no todos los miembros de una comunidad comparten completamente el mismo idioma. Como la situación ideal de competencia igual es rigurosamente imposible, se puede extraer

desde ahora alguna consecuencia sobre lo que el título de nuestra conferencia llama «la posibilidad de la justicia». La violencia de esta injusticia que consiste en juzgar a los que no comprenden el idioma en el que se pretende -como se dice en francés- que «justice est faite» («que se haga justicia»), no es una violencia cualquiera, no es una injusticia cualquiera; esta injusticia supone que el otro, la víctima de la injusticia de la lengua, sea competente en una lengua en general, sea un hombre en tanto que animal parlante, y en el sentido que nosotros, los hombres, damos a la palabra lenguaje. Por otra parte hubo un tiempo, que no es lejano ni ha terminado, en que «nosotros los hombres» quería decir «nosotros los europeos adultos varones blancos carnívoros y capaces de sacrificios».

En el espacio en el que yo sitúo estos comentarios o reconstituyo este discurso, no se hablará de violencia o de injusticia hacia el animal, y menos aún hacia un vegetal o una piedra. Se puede hacer sufrir a un animal, pero no se dirá jamás, en sentido propio, que es un sujeto lesionado, víctima de un asesinato, de una violación o de un robo, de un perjurio -y esto es cierto, *a fortiori*, se piensa, con respecto a lo que llamamos vegetal o mineral o especies intermedias, como por ejemplo las esponjas. Ha habido, y todavía hay en la especie humana, sujetos no reconocidos como tales que reciben el tratamiento de animal (es toda la historia inacabada a la que me refería hace un momento). Lo que llamamos confusamente animal, es decir el viviente en cuanto tal, sin más, no es un sujeto de la ley o del derecho. La oposición entre lo justo y lo injusto no tiene sentido con respecto a él. Ya se trate de procesos a animales (ha habido) o de procedimientos contra los que infligen ciertos sufrimientos a los animales (ciertas legislaciones occidentales lo preveen y hablan no sólo de derechos del hombre sino del derecho de los animales, en general), pensamos que se trata de arcaísmos o de fenómenos todavía marginales y raros, no constitutivos de nuestra cultura. En nuestra cultura, el sacrificio carnívoro es fundamental, dominante, regulado sobre la base de la más alta tecnología industrial, de la misma forma que la experimentación biológica sobre el animal tan vital para nuestra modernidad. Como ya he tratado de mostrar en otro lugar<sup>1</sup>, el sacrificio carnívoro es esencial para la estructura de la subjetividad, es decir, también para el fundamento del sujeto intencional, y, si no de la ley, si al menos del derecho, quedando la diferencia entre ley y derecho, justicia y derecho, justicia y ley, abierta sobre un abismo. No abordo de momento la afinidad existente entre el sacrificio carnívoro, fundamento de nuestra cultura y de nuestro derecho, y todos

---

<sup>1</sup> Cf. De l'esprit: Heidegger et la question, Editions Galilée, París, 1987.

los canibalismos, simbólicos o no, que estructuran la intersubjetividad en la lactancia, el amor, el duelo y en toda apropiación simbólica o lingüística. Si queremos hablar de injusticia, de violencia o de falta de respeto hacia lo que todavía llamamos de manera confusa el animal -nunca esta cuestión había sido tan actual, e incluyo, por tanto, a título de deconstrucción, todo un conjunto de cuestiones sobre el carno-falocentrismo-, es necesario reconsiderar la totalidad de la axiomática metafísico-antropocéntrica que domina en Occidente el pensamiento de lo justo y de lo injusto.

Entrevemos ya, desde este primer momento, una primera consecuencia, a saber, que un enfoque deconstructivo de los límites que instituye el sujeto humano (preferente y paradigmáticamente el macho adulto más que la mujer, el niño o el animal) como medida de lo justo y lo injusto, no conduce necesariamente a la injusticia, ni a la supresión de una oposición entre lo justo y lo injusto, sino quizás, y en nombre de una exigencia más insaciable de justicia, a la reinterpretación de todo el aparato de límites entre los cuales una historia y una cultura ha podido confinar su criteriología. En la hipótesis que de momento no hago más que sugerir superficialmente, lo que llamamos corrientemente deconstrucción correspondería no -según una confusión que algunos tienen interés en propagar- a una abdicación cuasi-nihilista ante la cuestión ético-político-jurídica de la justicia, y ante la oposición de lo justo y de lo injusto, sino a un doble movimiento que yo esquematizaría de la siguiente manera:

1. El sentido de una responsabilidad sin límite, necesariamente excesiva, incalculable, ante la memoria, y, de ahí, la tarea de recordar la historia, el origen y el sentido, y, por tanto, los límites de los conceptos de justicia, ley y derecho, de los valores, normas, prescripciones que se han impuesto y han sedimentado, quedando desde entonces más o menos legibles o presupuestos. En cuanto a lo que nos ha sido legado en más de una lengua bajo el nombre de justicia, la tarea de una interpretación histórica e interpretativa está en el centro de la deconstrucción no sólo como tarea filológico-etimológica, como tarea de historiador, sino como responsabilidad ante una herencia que es al mismo tiempo la herencia de un imperativo o de un haz de mandatos. La deconstrucción está comprometida con esta exigencia de justicia infinita que puede tomar el aspecto de la «mística» de la que hablaba hace un momento. Hay que ser justo con la justicia, y la primera justicia que debe ser hecha es la de escuchar, leer, interpretar intentar comprender de dónde viene aquella, qué es lo que quiere de nosotros, sabiendo que ella lo hace a través de idiomas singulares (Diké, Jus, justitia, justice, Gerechtigkeit, por limitarnos a idiomas europeos que sería también necesario delimitar a través o a partir de otros; volveremos

sobre esto) y sabiendo también que esta justicia se dirige siempre a singularidades, a la singularidad del otro, a pesar, o en razón mismo de su pretensión de universalidad. En consecuencia, el hecho de no ceder nunca sobre este punto, de mantener siempre un cuestionamiento sobre el origen, fundamento y límites de nuestro aparato conceptual, teórico o normativo sobre la justicia, constituye todo salvo una neutralización del interés por la justicia, una insensibilidad hacia la justicia por parte de la deconstrucción. Se trata, por el contrario, de una sobrepuja hiperbólica en la exigencia de justicia, de una sensibilidad hacia una especie de desproporción esencial que debe inscribir el exceso y la inadecuación en ella, y que lleva a denunciar no sólo límites teóricos sino también injusticias concretas, con los efectos más sensibles en la buena conciencia que se detiene dogmáticamente ante tal o cual determinación heredada de la justicia.

2. Esta responsabilidad ante la memoria es una responsabilidad ante el concepto mismo de responsabilidad que regula la justicia y la justeza de nuestros comportamientos, de nuestras decisiones teóricas, prácticas, ético-políticas. Este concepto de responsabilidad es inseparable de toda una red de conceptos cenexos (propiedad, intencionalidad, voluntad, conciencia, conciencia de sí mismo, etc.) y toda deconstrucción de esta red de conceptos en su estado dado o dominante podría parecer una irresponsabilización en el momento mismo en que, por el contrario, es a un incremento de responsabilidad a lo que la deconstrucción apela. Pero en el momento en que el crédito de un axioma es suspendido por la deconstrucción, en este momento estructuralmente necesario, se puede creer que no hay lugar para la justicia, ni para la justicia ella misma, ni para el interés teórico que se dirige a los problemas de la justicia. Este momento de suspensión, este tiempo de *epoké* sin el cual no habría deconstrucción posible, es angustiante, pero ¿quién pretende ser justo ahorrándose la angustia? Ese momento de suspense angustiante -que es también el intervalo o el espaciamiento en el que las transformaciones, es decir, las revoluciones jurídico-políticas tienen lugar- sólo puede estar motivado, sólo puede encontrar su movimiento y su impulso (un impulso que no puede ser suspendido) en la exigencia de un incremento o de un suplemento de justicia, por lo tanto, en la experiencia de una inadecuación o de una incalculable desproporción. Porque, en definitiva, ¿dónde podría encontrar la deconstrucción su fuerza, su movimiento o su motivación sino en esa apelación siempre insatisfecha, más allá de las determinaciones dadas, de lo que llamamos en contextos determinados la justicia, la posibilidad de la justicia? De cualquier forma, esta desproporción tiene todavía que ser interpretada. Si decía antes que no conozco nada más justo que eso que llamo hoy deconstrucción (nada más justo, no digo nada más legal o legítimo), sé que no dejaré de

sorprender o indignar a los adversarios decididos de la llamada deconstrucción o de lo que aquellos imaginan bajo dicho nombre, pero no sólo a aquellos, sino también a los que pasan por ser sus partidarios o practicantes. Por tanto, no diré esto, al menos directamente y sin la precaución de algunos rodeos.

Como ustedes saben, en numerosos países, en el pasado y todavía hoy, una de las violencias fundamentales de la ley o de la imposición del derecho estatal fue la imposición de una lengua a las minorías nacionales o étnicas reagrupadas por el estado. Este fue el caso en Francia, al menos en dos ocasiones, primero, cuando el decreto de Villers-Cotteret consolidó la unidad del Estado monárquico imponiendo el francés como lengua jurídico-administrativa y prohibiendo que el latín, lengua del derecho o de la Iglesia, permitiera a todos los habitantes del reino dejarse representar en una lengua común, por su abogado intérprete, sin dejarse imponer esa lengua particular que era todavía el francés. Es cierto que el latín constituía ya una violencia, y que desde este punto de vista el paso del latín al francés sólo fue el paso de una violencia a otra. El segundo gran momento en la imposición fue la Revolución Francesa, cuando la unificación lingüística adquirió los tintes pedagógicos más represivos, en todo caso los más autoritarios. No voy a empezar la historia de estos ejemplos. Podríamos encontrarlos también en este país, hoy, donde el problema lingüístico es y será por mucho tiempo, agudo, precisamente en este lugar en el que las cuestiones de la política, la educación y el derecho son inseparables (y en donde recientemente ha comenzado un debate sobre «national standards» de educación).

Y ahora, sin rodeo alguno por la memoria histórica voy todo derecho hacia el enunciado formal, abstractos, de algunas aporias, aquellas en las cuales el derecho y la justicia encuentran su lugar, o mejor dicho, su inestabilidad privilegiada. En general, la deconstrucción se practica según dos vías o estilos que la mayoría de las veces son injertados el uno en el otro por aquella. Uno tiene el atractivo demostrativo y aparentemente no-histórico de las paradojas lógico-formales. El otro, más histórico o anamnésico, parece proceder a través de lecturas de textos, interpretaciones minuciosas y genealogías. Voy a entregarme, sucesivamente, a los dos ejercicios.

Primero enuncio secamente, directamente, abordo («j'adresse») las aporias siguientes. En realidad se trata de una sola aporia, de un solo potencial aporético que se distribuye hasta el infinito. No tomaré más que algunos ejemplos que supondrán, explicitarán o producirán quizás una distinción difícil e inestable entre la justicia y el derecho, entre la justicia (infinita, incalculable, rebelde a la regla, extraña a la simetría, heterogénea y heterótropa) y el ejercicio de la justicia como derecho,

legitimidad o legalidad, estabilizante y estatutoria, calculable, sistema de prescripciones reguladas y codificadas. Estaría hasta cierto punto tentado por la idea de acercar el concepto de justicia -que aquí tiendo a distinguir del derecho- al que ofrece Levinas, precisamente a causa de esta infinitud, así como a causa de la relación heterónoma al otro, al rostro del otro que me ordena y del que soy rehén, sin que pueda tematizar su infinitud. En *Totalité et Infini* («Verité et Justice, p. 62), Levinas escribe: «... *la relation avec autrui -c'est-a-dire la justice-*» - que él define en otra parte como «*droiture de l'accueil fait au visage*» (p. 54). La equidad (*droiture*) no se reduce al derecho (*droit*), si bien existe una relación entre ambos valores.

Levinas habla de un derecho infinito: en eso que él denomina el «humanismo judío» cuya base no es el «concepto de hombre» sino el del otro; «*l'étendue du droit d'autrui*» es «*un droit pratiquement infini\*\**» («Un droit infini», in *Du sacré au Saint. Cinq Nouvelles Lectures Talmudiques*, pp. 17-18). La equidad, aquí, no es la igualdad, la proporcionalidad calculada, la distribución equitativa o la justicia distributiva, sino la disimetría absoluta. La noción levinasiana de la justicia se acercaría más bien al equivalente hebreo de lo que nosotros traduciríamos quizás como santidad. Pero dado que esto plantearía otras cuestiones difíciles sobre este discurso difícil de Levinas, no puedo contentarme con tomar en préstamo un trazo conceptual sin correr el riesgo de la confusión o de la analogía. No iré más lejos, pues, en esta dirección. Todo sería todavía simple si esta distinción entre justicia y derecho fuera una verdadera distinción, una oposición cuyo funcionamiento está lógicamente regulado y sea dominable. Pero sucede que el derecho pretende ejercerse en nombre de la justicia y que la justicia exige instalarse en un derecho que exige ser «enforced». La deconstrucción se encuentra siempre entre los dos. He aquí algunos ejemplos de aporías.

#### 1. *Primera aporía: la epoké de la regla*

Nuestro axioma común es que para ser justo o injusto, para ejercer la justicia, debo ser libre y responsable de mi acción, de mi comportamiento, de mi pensamiento, de mi decisión. De un ser que carece de libertad, o al menos, que no es libre en tal o tal acto, no puede decirse que su decisión es justa o injusta. Pero esta libertad o esta decisión de lo justo debe, para ser tal, seguir una ley, o una prescripción, una regla. En este sentido, en su autonomía misma, en su libertad de seguir o de

---

\* «... la relación con el otro, es decir, la justicia»- (...) «rectitud de la acogida hecha al rostro»

\*\* «la extensión del derecho del otro» es «un derecho prácticamente infinito».

darse una ley, debe poder ser del orden de lo calculable o de lo programable, por ejemplo como acto de equidad. Pero si el acto consiste simplemente en aplicar una regla, en desarrollar un programa o en efectuar un cálculo, se dirá quizás que es legal, conforme al derecho, y quizás, empleando una metáfora, justo, pero nos equivocaremos al decir que la decisión ha sido justa.

Para ser justa, la decisión de un juez, por ejemplo, no debe sólo seguir una regla de derecho o una ley general, sino que debe asumirla, aprobarla, confirmar su valor, por un acto de interpretación reinstaurador como si la ley no existiera con anterioridad, como si el juez la inventara él mismo en cada caso. Cada ejercicio de la justicia como derecho sólo puede ser justo si se trata de un «fresh judgment» (tomo prestada esta expresión inglesa del artículo de Stanley Fish, «Force», en *Doing What Comes Naturally*). Este «fresh judgment» puede y debe ser conforme a una ley preexistente, pero la interpretación re-instituidora, re-inventiva y libremente decisoria, responsable, del juez, requiere que su «justicia» no consista solamente en la conformidad, en la actividad conservadora y reproductora de la sentencia. Dicho brevemente: para que una decisión sea justa y responsable es necesario que en su momento propio, si es que existe, sea a la vez regulada y sin regla, conservadora de la ley y lo suficientemente destructiva o suspensiva de la ley como para deber reinventarla, re-justificarla en cada caso, al menos en la reafirmación y en la confirmación nueva y libre de su principio. Cada caso es otro, cada decisión es diferente y requiere una interpretación absolutamente única que ninguna regla existente y codificada podría ni debería garantizar absolutamente; si hubiera una regla que la garantizase de una manera segura, entonces el juez sería una máquina de calcular -lo que a veces sucede-, y entonces no se diría que es justo, libre y responsable. Pero tampoco se dirá esto si aquel no se refiere a ningún derecho, a ninguna regla, o si debido a que considera que ninguna regla está dada más allá de su interpretación, el juez suspende su decisión, se detiene en lo indecible o incluso improvisa fuera de toda regla y de todo principio. De esta paradoja se sigue que en ningún momento se puede decir *presentemente* que una decisión es justa (es decir, libre y responsable) o que alguien es justo y menos aún que «yo soy justo». En lugar de «justo», se puede decir legal o legítimo, de conformidad con un derecho, con reglas y con convenciones que autorizan un cálculo pero cuyo origen fundante no hace más que alejar hacia atrás el problema de la justicia. En el fundamento o en la institución de este derecho se habrá planteado el mismo problema de la justicia, violentamente resuelto, enterrado, disimulado, rechazado. El mejor paradigma lo constituye la fundación de los Estados-Nación o el acto instituyente de una

constitución que instaura lo que en francés se llama «*l'état de droit*».

## 2. Segunda aporía: la obsesión de lo indecible

Ninguna justicia se ejerce, como derecho, sin una decisión que decida. Esta decisión no consiste solamente en su forma final, por ejemplo una sanción penal, equitativa o no, en el orden de la justicia proporcional o distributiva. La decisión comienza, debería comenzar en derecho o en principio, con la iniciativa de entrar en conocimiento, leer, comprender, interpretar la regla, e incluso calcular. Puesto que si el cálculo es cálculo, la decisión de calcular ríe es del orden de lo calculable y no debe serlo.

Lo indecible, que se asocia frecuentemente al tema de la deconstrucción, no es simplemente la oscilación entre dos significaciones o reglas contradictorias y muy determinadas aunque igualmente imperativas (por ejemplo, el respeto del derecho universal y de la equidad y al mismo tiempo el respeto de la singularidad siempre heterogénea y única del ejemplo no subsumible). Lo indecible no es sólo la oscilación o la tensión entre dos decisiones: es la experiencia de lo que siendo extranjero, heterogéneo con respecto al orden de lo calculable y de la regla, debe sin embargo -es de un deber de lo que hay que hablar- entregarse a la decisión imposible, teniendo en cuenta el derecho y la regla. Una decisión que no pasara la prueba de lo indecible no sería una decisión libre; sólo sería la aplicación programable o el desarrollo de un proceso calculable. Sería quizás legal, no justa. Pero en el momento de suspensión de lo indecible, no es justa, puesto que sólo una decisión es justa. Una vez pasada la prueba de lo indecible (si esto es posible), la decisión ha seguido de nuevo una regla, o se ha dado una regla, la ha inventado o reinventado, reafirmado, y ya no es más *presentemente* justa, plenamente justa. En ningún momento parece que una decisión pueda decirse que es presente y plenamente justa: o bien no ha sido todavía adoptada según una regla, y entonces nada permite decir que es justa, o bien ha seguido ya una regla -recibida, confirmada, conservada o re-inventada- que a su vez nada garantiza; por otra parte, si estuviera garantizada, la decisión se habría convertido en cálculo y no podría decirse que es justa. Es por ello que la prueba de lo indecible, que acabo de decir que debe ser pasada por toda decisión digna de ese nombre, no se pasa o se deja atrás nunca, no es un momento sobrepasado o superado (*aufgehoben*) por la decisión. En toda decisión, en todo acontecimiento de decisión, lo indecible queda prendido, alojado al menos como un fantasma, aunque se trate de un fantasma esencial. Su fantasmaticidad deconstruye desde el interior toda seguridad de presencia, toda certeza o toda pretendida criteriología que nos asegure la justicia de una decisión, en verdad el acontecimiento mismo de una decisión. ¿Quién podrá asegurar que este tipo de decisión tiene

lugar, que no ha seguido -según un rodeo u otro- un cálculo, una regla, incluso sin que se haya producido ese suspense imperceptible que marca toda decisión libre, en el momento de aplicar o no una regla?

Toda la axiomática de la responsabilidad, de la conciencia, de la intencionalidad, de la propiedad, que ordena el discurso jurídico actual y dominante, la categoría misma de decisión hasta cuando se vale de los peritajes médicos, son de una fragilidad y de un grosería teórica tales que es necesario subrayarlo aquí. Los efectos de esta limitación son lo suficientemente concretos y masivos como para que tenga que dar ejemplos.

Esta segunda aporía o segunda forma de la misma aporía muestra cómo toda presunción de una certeza determinante de una justicia presente opera ella misma a partir de una «idea de la justicia» infinita, infinita porque irreductible, irreductible porque debida al otro, debida al otro, antes de todo contrato, porque llega, siendo así que la llegada del otro es siempre una singularidad diferente. Esta «idea de la justicia» me parece irreductible debido a su carácter afirmativo, a su exigencia de don sin intercambio, sin circulación, sin reconocimiento, sin círculo económico, sin cálculo y sin regla, sin razón o racionalidad, en el sentido de dominación reguladora. Se acusa ahí, se puede reconocer una locura. Y quizás una especie de mística. Y la deconstrucción está loca por esa justicia. Loca por ese deseo de justicia. Esa justicia, que no es el derecho, es el movimiento mismo de la deconstrucción presente en el derecho y en la historia del derecho, en la historia política y en la historia misma, incluso antes de que se presente en la academia o cultura modernas bajo el título de «deconstruccionismo».

Dudaría en asimilar demasiado rápidamente esta «idea de la justicia» a una idea reguladora en sentido kantiano, a una promesa mesiánica o a otros horizontes *del mismo tipo*. Hablo solamente de un *tipo*, de ese tipo de horizonte cuyas especies serían numerosas y concurrentes. Concurrentes, es decir, bastante parecidas y pretendiendo tener siempre el privilegio absoluto y la singularidad irreductible. La singularidad del lugar histórico -que es quizás el nuestro, y que es en todo caso el lugar al que me refiero aquí- nos permite entrever el tipo mismo como origen, condición, posibilidad o promesa de todas sus ejemplificaciones (mesianismo de tipo judío, cristiano o islámico, idea en sentido kantiano, escato-teleología de tipo neo-hegeliano, marxista o post-marxista, etc.). También nos permite percibir y concebir la ley de la competencia irreductible, pero desde un borde desde el que los amenaza el vértigo cuando sólo vemos ejemplos y cuando algunos de entre nosotros no se sienten comprometidos en la competencia: otra manera de decir que a partir de ese momento siempre corremos el riesgo de no estar, como se dice en francés, «dans la course» (en la carrera). Pero no estar «dans la

course» en interior de la pista, no nos permite quedarnos en la salida o ser simplemente espectadores, antes bien al contrario. Es esto quizás, como también se dice en francés, lo que «fait courir» (hace correr) más fuerte, más rápido, la deconstrucción por ejemplo.

3. *Tercera aporia: la urgencia que obstruye el horizonte del saber.*

Una de las razones por las que guardo aquí una reserva con respecto a todos los horizontes, por ejemplo con respecto a la idea reguladora kantiana o a la venida mesiánica, al menos en su interpretación convencional, es el hecho de que son precisamente *horizontes*. Como indica su nombre en griego, un horizonte es a la vez la apertura y el límite de la apertura que define ya sea un progreso infinito, ya sea una espera.

Ahora bien, la justicia, por muy impresentable que sea, no espera. Para ser directo, simple y breve, diré lo siguiente: una decisión justa se requiere siempre que lo sea inmediatamente, «right away». Uno no puede procurarse la información infinita y el saber sin límite acerca de las condiciones, las reglas o los imperativos hipotéticos que podrían justificarla. E incluso si se dispusiera de todo esto, incluso si se tomara todo el tiempo y los saberes necesarios al respecto, el momento de la *decisión, en cuanto tal*, es siempre un momento finito, de urgencia y precipitación, desde el momento que no es la consecuencia o el efecto de aquel saber teórico o histórico, de aquella reflexión o deliberación, desde el momento en que marca siempre la interrupción de la deliberación jurídico-, ético- o político-cognitiva que la precede, que debe precederla. El instante de la decisión es una locura, dice Kierkegaard. Es cierto, en particular con respecto al momento de la decisión justa que debe desgarrar el tiempo y desafiar las dialécticas. Es una locura. Incluso si el tiempo y la prudencia, la paciencia del saber y el dominio de las condiciones fueran hipotéticamente ilimitados, la decisión sería estructuralmente finita, por muy tarde que llegue, decisión de urgencia y precipitación que actúa en la noche de un no-saber y de un no-regla. No en la ausencia de regla y de saber sino en una restitución de la regla que, por definición, no viene precedida de ningún saber y de ninguna garantía en cuanto tal. Si confiáramos en una distinción masiva y definitiva del performativo y del constativo -problema que no puedo tratar aquí-, esta irreductibilidad de la urgencia precipitativa, de la irreductibilidad de la irreflexión y de la inconsciencia, por muy inteligente que sea, debería ser puesta en la cuenta de la estructura performativa de los speech act, de los actos mismos como actos de justicia o de derecho, ya sean performativos instituyentes o performativos derivados que implican convenciones anteriores. Un constativo puede ser justo, en el sentido de la justeza. Pero como un performativo sólo puede ser justo, en el sentido de la justicia, cuando está fundado en convenciones,

es decir, sobre otros performativos anteriores, enterrados o no, dicho performativo conserva en él cierta violencia irruptiva y no responde ya a las exigencias de la racionalidad teórica. Al reposar todo enunciado constatativo sobre una estructura al menos performativa («te digo que, te hablo, me dirijo a ti para decirte que esto es verdad, que es así, te prometo, renuevo mi promesa de hacer una frase y de firmar lo que digo cuando digo que, te digo o intento decirte la verdad», etc.), la dimensión de justeza o de verdad de los enunciados teórico-constatativos (en todos los dominios, en particular en el dominio de la teoría del derecho) presupone siempre, pues, la dimensión de justicia de los enunciados performativos, es decir, su precipitación esencial que en ocasiones implica cierta disimetría y cierta cualidad de violencia. Es así como estaría tentado de entender la proposición de Levinas que, en su lenguaje, y según procedimientos discursivos diferentes, declara que la verdad supone la justicia» («Vérité et justice» in *Totalité et infini*, p. 62). Parodiando peligrosamente el idioma francés, terminaría por decir: «La justice, y a qu'ca de vrai.» Es inútil subrayar que esto no deja de tener consecuencias para el estatuto, si todavía podemos hablar de estatuto, de la verdad.

Paradójicamente, y a causa de este desbordamiento del performativo, a causa de este avance siempre excesivo de la interpretación, a causa de esta urgencia y de esta precipitación estructurales de la justicia, ésta no tiene horizonte de espera (regulador o mesiánico). Sino que tiene *quizás* un *avenir* (to-come) que distingo rigurosamente del futuro que puede siempre reproducir el presente. La justicia está por *venir*, es *à-venir* (por-venir), dimensión misma de los acontecimientos (événements) que tienen irreductiblemente que venir. Tendrá siempre y habrá tenido siempre este *à-venir*. *Quizás* es por ello por lo que la justicia, en tanto que no es sólo un concepto jurídico o político, abre al *avenir* (porvenir) la transformación, el cambio o la refundación del derecho y de la política. «Quizás» hay que decir siempre quizás para la justicia. Hay un *avenir* (porvenir) para la justicia, y sólo hay justicia en la medida que es posible un acontecimiento que como tal excede el cálculo, las reglas, los programas, las anticipaciones, etc. La justicia, como experiencia de la alteridad absoluta, es irrepresentable, pero es la oportunidad del acontecimiento y la condición de la historia. Una historia sin duda irreconocible para aquellos que creen saber a lo que se refieren con esta palabra, ya se trate de historia social, ideológica, política, jurídica, etc.

Este exceso de la justicia sobre el derecho y sobre el cálculo, de lo impresentable sobre lo determinable, no puede y no debe servir de excusa para ausentarse de las luchas jurídico-políticas en el interior de una institución o de un estado, o entre una institución o estado y otros.

Si se abandona a ella misma, la idea incalculable y dadora de justicia está siempre más cerca del mal, de lo peor, ya que siempre puede ser reapropiada por el cálculo más perverso. Siempre es posible. La justicia incalculable ordena, por tanto, calcular. Y en primer lugar, ordena calcular a lo más cercano de eso que se asocia a la justicia, a saber al derecho, el campo jurídico que no puede ser aislado dentro de fronteras seguras, pero también en todos aquellos campos de los que no lo podemos separar, que intervienen en él y que no son solamente campos: el ético, el político, el económico, el psico-sociológico, el filosófico, el literario, etc. No sólo hay que calcular, negociar la relación entre lo calculable y lo incalculable, negociar sin reglas que no haya que re-inventar ahí donde estamos «arrojados», ahí donde nos encontramos; sino que también hay que ir tan lejos como sea posible, más allá del lugar donde nos encontramos y más allá de las zonas identificables de la moral, de la política o del derecho, más allá de la distinción entre lo nacional y lo internacional, lo público y lo privado, etc. La politización, por ejemplo, es interminable, incluso si nunca puede ni debe ser total. Para que esto no sea una perogrullada o una trivialidad, es necesario reconocer la siguiente consecuencia: cada avance de la politización obliga a reconsiderar, es decir, a reinterpretar los fundamentos mismos del derecho tal y como habían sido calculados o delimitados previamente. Esto fue cierto en la Declaración de los derechos del hombre, en la abolición de la esclavitud, en todas las luchas emancipatorias que están y deben estar en curso, en todo el mundo, para los hombres y para las mujeres. Nada me parece menos periclitado que el clásico ideal emancipatorio. No se puede intentar descalificarlo hoy, de manera grosera o injustificada, sin incurrir en cierta ligereza además de convocar las peores complicidades. Pero más allá de estos territorios identificados de la jurídico-politización a gran escala geopolítica, deben abrirse constantemente otras zonas que puedan, en un primer momento, parecer secundarias o marginales. Esta marginalidad significa que una violencia, un terrorismo y otras formas de secuestro están presentes (podríamos ver ejemplos que nos son más próximos en las leyes sobre la enseñanza y la práctica de las lenguas, la legitimación de los cánones, la utilización militar de la investigación científica, el aborto, la eutanasia, los problemas de trasplante de órganos, la concepción extrauterina, la bio-ingeniería, la experimentación médica, el tratamiento social del Sida, las macro- o micropolíticas de la droga, los homeless, etc., sin olvidar por supuesto el tratamiento de lo que llamamos vida animal, la animalidad. Sobre este último problema, el texto de Benjamin que abordo a continuación muestra bien que su autor no hizo oídos sordos ni fue insensible a esta cuestión, incluso si sus propuestas al respecto son más bien oscuras, por no decir tradicionales.

## SEGUNDA PARTE\*

Abordemos ahora, en otro estilo, y si no he agotado vuestra paciencia, la lectura prometida de un breve y desconcertante texto de Benjamin. Se trata de *Zur Kritik der Gewalt* (1921) (trad. esp. de Roberto Blatt, *Para una crítica de la violencia*, Madrid, 1991). No pretendo decir que este texto sea ejemplar. Nos encontramos en un dominio en el que, finalmente, no hay más que ejemplos singulares. Nada es ahí absolutamente ejemplar. No intentaré justificar absolutamente la elección de este texto. Pero sí diré por qué no es el peor ejemplo de lo que podría ser ejemplar en un contexto relativamente determinado como el nuestro.

1. El análisis de Benjamin refleja la crisis del modelo europeo de la democracia burguesa, liberal y parlamentaria, y en consecuencia del concepto de derecho que es inseparable de aquella. La Alemania derrotada es entonces un lugar de concentración extrema para esa crisis, cuya especificidad depende también de ciertos rasgos como el derecho a la huelga, el concepto de huelga general (con o sin referencia a Sorel). Es también la inmediata posterioridad de una guerra y de una pre -guerra que ha visto desarrollarse, pero fracasar en Europa el discurso pacifista, el antimilitarismo, la crítica de la violencia, incluida la de la violencia jurídico-policial, cosa que no tardará en repetirse en los años siguientes. Es también el momento en que las cuestiones de la pena de muerte y del derecho de castigar en general conocen una dolorosa actualidad. La

---

\* Con razón o sin ella, me ha parecido que quizás no sería completamente inapropiado interrogar un texto de Walter Benjamin, singularmente un ensayo escrito en 1921 y titulado *Zur Kritik der Gewalt* (Para la crítica de la violencia) en la apertura de un encuentro como éste sobre «El nazismo y la solución final y los límites de la representación» y dado que mi conferencia tiene lugar también (y esta doble hospitalidad me honra mucho) bajo los auspicios de un centro de Critical Studies and the Human Sciences. Así, pues, si he escogido el proponeros una lectura un poco arriesgada de ese texto de Benjamin, ello se debe a varias razones que parecen entrecruzarse aquí.

1. Este texto inquieto, enigmático, terriblemente equivoco, lo considero como por anticipado (pero ¿puede decirse aquí «por anticipado»? ) obsesionado por el tema de la destrucción radical, de la exterminación, de la aniquilación total, y en primer término de la aniquilación del derecho, si no de la justicia; y entre estos derechos, los derechos del hombre, al menos tales como éstos pueden ser interpretados en una tradición *jus naturalista* de tipo griego o del tipo de la *Aufklärung*. Digo a propósito que este texto está *obsesionado (hanté)* por los temas de la violencia exterminadora, puesto que está en primer término obsesionado, como intentaré mostrar, por la *obsesión (hantise)* misma, por una *quasi-lógica* del fantasma que habría que poner en sustitución de una *lógica ontológica* de la presencia, de la ausencia o de la re-presentación, puesto que es más fuerte que ésta. Pero me pregunto si una comunidad que se reúne o se recoge para pensar lo que hay que pensar o que meditar de esa cosa sin nombre que se ha denominado la «solución final» no debe en primer término mostrarse hospitalaria a la ley del fantasma, a la experiencia espectral y a la memoria del fantasma, de aquello que no está ni muerto ni vivo, de aquello que más que muerto y más que vivo, es sólo superviviente, la ley de la memoria más imperiosa, aunque la más borrada, la más borrrable, pero por eso mismo la más exigente.

mutación de las estructuras de la opinión pública por la aparición de nuevas potencias mediáticas, como la radio, empieza a poner en cuestión ese modelo liberal de la discusión o de la deliberación parlamentaria en la producción de las leyes, etc. Condiciones todas ellas que motivan el pensamiento de juristas alemanes como Carl Schmitt, por no citar más que a éste. Así, me he visto interesado también por algunos indicios históricos. Por ejemplo, este texto, a la vez «místico», en el sentido sobredeterminado que nos interesa aquí, e hipercrítico, este texto, que, de acuerdo con algunos de sus rasgos, puede leerse como un injerto de mística neo-mesiánica judía en un neo-marxismo post-soreliano (o a la inversa), le valió a Benjamin, al publicarse, una carta de felicitación de Carl Schmitt, el gran jurista conservador católico, en aquella época todavía constitucionalista, pero del que ustedes conocen su extraña conversión al hitlerismo en 1933 y la correspondencia que mantendrá con Benjamin. Pero también con Heidegger. En cuanto a las analogías entre *Zur Kritik der Gewalt* y ciertos giros del pensamiento heideggeriano, no escapan a nadie, especialmente en torno a los motivos del *Walten* y de *Gewalt*. *Zur Kritik der Gewalt* concluye con la violencia divina (*göttliche Gewalt*) y al final Walter dice de esa violencia divina que se la puede llamar *die waltende* (*Die göttliche Gewalt... mag die waltende heissen*): «La violencia divina... podría

---

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

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

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

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

llamarse la violencia reinante» son las últimas palabras del texto. Es esta red de contratos equívocos lo que me interesa, en su necesidad e incluso en sus peligros. De ahí, con esfuerzo, y un cierto número de precauciones, pueden obtenerse lecciones para las democracias occidentales de 1989.

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

3. Pero esta deconstrucción es de alguna manera la operación o más bien la experiencia misma que este texto, me parece, hace por lo pronto él mismo, de él mismo, sobre él mismo. ¿Qué quiere decir esto? ¿Es eso posible? ¿Qué queda entonces de tal acontecimiento? ¿Qué de su auto- hetero-deconstrucción? ¿Qué de su justo o injusto inacabamiento? ¿Qué es la ruina de un acontecimiento como ése o la herida abierta de una firma así? ¿En qué consiste además su fuerza, precisamente en el sentido de *Gewalt*, es decir, a la vez su violencia, su autoridad y su legitimidad? He aquí una de mis preguntas. Es una

---

Por todas esas razones, y siguiendo todos esos hilos entrelazados sobre los que volveré más adelante, pueden plantearse un cierto número de cuestiones. Estas se mantendrán en el horizonte de mi lectura aunque no tengo aquí ni el tiempo ni los medios para explicitarlas. ¿Qué habría pensado Benjamin, o al menos qué pensamiento de Benjamin está virtualmente formado o articulado en este ensayo -y cabe preguntarse si es anticipable- a propósito de la «solución final», de su proyecto, de su puesta en práctica, de la experiencia de sus víctimas, de los juicios, procesos, interpretaciones, representaciones narrativas, explicativas, literarias, que han podido intentar medirse a la cosa? ¿Cómo habría hablado Benjamin, cómo habría querido que se hablase, se representase o se prohibiese representar la «solución final»? ¿Cómo la habría identificado, asignado su lugar, sus orígenes, sus responsabilidades (como filósofo, como juez o como jurista, como moralista, como hombre de fe, como poeta, como cineasta)? La multiplicidad tan singular de códigos que se cruzan en este texto, y por limitarnos a esto, el injerto del lenguaje de la revolución marxista en el de la revolución mesiánica, en cuanto que los dos, anuncian no sólo una nueva era histórica, sino el comienzo mismo de una verdadera historia desembarazada del mito: todo esto hace difíciles las hipótesis a propósito de un discurso benjaminiano sobre la «solución final» y a propósito de un discurso benjaminiano sobre la posibilidad o la imposibilidad de un discurso sobre la «solución final». Una «solución final» de la que sería imprudente decir, fiándose de las fechas objetivas de la conferencia de Wannsee en 1942 y del suicidio de Benjamin en la frontera franco-española en 1940, que Benjamin no llegó a saber nada. La cronología de estos acontecimientos no será nunca cosa fácil. Y siempre se podrá encontrar algo en que apoyar la hipótesis según la cual Benjamin, y desde 1921, no pensaba en otra cosa que en la posibilidad de esta solución final que desafía tanto mejor el orden de la representación en la medida en que a sus ojos habría librado del mal radical, de la caída como caída del lenguaje en la representación. Y numerosos signos permiten pensar, fiándose de una lógica constante de su discurso, que para Benjamin, tras esa cosa irrepresentable que habrá sido la «solución final», no sólo el discurso y la literatura y la poesía no son imposibles, sino que se ven dictar, más originariamente y más escatológicamente que nunca, el retorno o el advenimiento todavía prometido de una lengua de los nombres, de una lengua o de una poética de la apelación, en oposición de una lengua de los signos, de la representación informativa o comunicativa. Al final, tras el final de una lectura en el curso de la cual el horizonte del nazismo y de la solución final sólo aparecerá a través de signos o de destellos anunciadores, y sólo será tratada de forma virtual, oblicua o elíptica, propondré algunas hipótesis sobre las maneras en que este texto de 1921 puede leerse hoy, tras el advenimiento del nazismo y el acontecimiento de la solución final.

pregunta sobre la posibilidad de la deconstrucción. Si me permiten citarme a mí mismo, he llegado a escribir que «la deconstrucción más rigurosa no se ha presentado jamás como *posible*. Diría que nada pierde por confesarse imposible, y aquellos que se felicitarían por esto demasiado rápido no pierden nada por esperar. El peligro para una tarea de deconstrucción sería más bien la *posibilidad*, y el convertirse en un conjunto disponible de procedimientos reglados, de prácticas metódicas, de caminos accesibles. El interés de la deconstrucción, de su fuerza y de su deseo, si los tiene, es una cierta experiencia de lo imposible» («Psyché. Invention de l'autre», in *Psyche*, París, 1987, págs. 26-27).

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

Hay en primer término la distinción entre dos violencias del derecho, dos violencias en cuanto al derecho: la violencia fundadora, la que instituye y establece el derecho (*Die rechtsetzende Gewalt*), «law making violence», y la violencia conservadora, la que mantiene,

---

Antes de proponeros una lectura de este texto singular y de articular algunas cuestiones que le conciernen más estrictamente, tengo que decir todavía, en esta demasiado larga introducción, dos palabras de los contextos en los que he comenzado a leer este ensayo, antes incluso de pensar en este coloquio. Ese contexto era doble, y lo definiré tan esquemáticamente como sea posible, limitándome a los rasgos que pueden interesarnos aquí, esta tarde, porque han dejado algunas huellas en mi lectura.

1. Hubo, en primer lugar, durante un seminario de tres años sobre «nacionalidades y nacionalismos filosóficos», una larga secuencia de un año, subtitulada *Kant, el judío, el alemán*, en el que, estudiando siempre la recurrencia diversificada pero insistente de la referencia a Kant, incluso a un cierto judaísmo de Kant, en todos aquellos que, de Wagner y Nietzsche a Adorno, han intentado responder a la pregunta *Was ist deutsch?*, me he interesado mucho en lo que llamé entonces la *psyché judeo-alemana*, a saber, la lógica de ciertos fenómenos de turbadora especularidad, reflejada ésta a su vez en ciertas grandes figuras de pensadores y de escritores judíos alemanes de este siglo, Cohen, Buber, Rosenzweig, Scholem, Adorno, Arendt, y, justamente, Benjamin. Creo que una reflexión sería sobre el nazismo, y sobre la «solución final» no puede eludir un análisis decidido, interminable y poliédrico de la historia y la estructura de esta «psyché» judeo-alemana. Entre otras cosas de las que no puedo hablar aquí, hemos estudiado ciertas analogías, entre las más equívocas y las más inquietantes a voces, entre los discursos de ciertos «grandes» pensadores alemanes y ciertos «grandes» pensadores judíos alemanes, un cierto patriotismo, a menudo un nacionalismo, a veces incluso un militarismo alemán (durante y después de la Primera Guerra), y no es ésta la única, por ejemplo en Cohen o en Rosenzweig. Pues en este contexto ciertas afinidades, limitadas pero terminables, entre este texto de Benjamin y ciertos textos de Carl Schmitt, o de Heidegger me han fascinado. No sólo por la hostilidad a la democracia parlamentaria, o a la democracia simplemente, o por la hostilidad a la *Aufklärung*, por una cierta interpretación del *polemos*, de la guerra, de la violencia y del lenguaje, sino también por una problemática, muy extendida en la época, sobre la «destrucción». Aunque la *Destruktion* heideggeriana no se confunde con el concepto de la Destrucción que estuvo también en el centro del pensamiento benjaminiano, cabe preguntarse porqué es lo que significa y lo que prepara o anticipa entre las dos guerras una problemática tan obsesiva, tanto más porque en todos los casos, esta destrucción quiere también ser la condición de una tradición y de una memoria auténtica.

confirma, asegura la permanencia y la aplicabilidad del derecho (*die rechtserhaltende Gewalt*, «the law preserving violence»). Por comodidad conservamos la traducción de *Gewalt* por violencia, pero ya he mencionado las precauciones que reclama esa traducción. En cuanto a la traducción de *Recht* por «law» más bien que por «right», en la versión publicada inglesa, se trata de otro problema que dejo aquí de lado.

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

Hay en fin la distinción entre la justicia (*Gerechtigkeit*) como principio de toda fundación divina de fines (*das Prinzip aller göttlichen Zwecksetzung*, trad. pág. 40), y el poder (*Macht*) como principio de toda posición mítica de derecho (*aller mytischen Rechtsetzung*).

En el título «*Zur Kritik der Gewalt*», «crítica» no significa simplemente evaluación negativa, rechazo o condena legítimas de la violencia, sino juicio, evaluación, examen que se da a los medios para juzgar la violencia. Así, el concepto de crítica, en cuanto implica la decisión bajo la forma de juicio y la pregunta sobre el derecho a juzgar, tiene por sí mismo una relación esencial con la esfera del derecho. En el fondo un poco como en la tradición kantiana del concepto de crítica. El concepto de violencia (*Gewalt*) no permite una crítica evaluadora más que en la esfera del derecho y de la justicia (*Recht, Gerechtigkeit*) o de las relaciones morales (*sittliche Verhältnisse*). No hay violencia natural o física. Cabe hablar figuradamente de violencia a propósito de un terremoto o incluso de un dolor físico. Pero se sabe que no se trata en esos casos de una *Gewalt* que pueda dar lugar a un juicio, ante algún aparato de justicia. El concepto de violencia pertenece al orden simbólico del derecho, de la política y de la moral. Y es sólo en esta medida como puede dar lugar a una crítica. Hasta aquí esta crítica se ha inscrito siempre en el espacio de la distinción entre medio y fin. Ahora bien, objeta Benjamin, preguntarse si la violencia puede ser un medio *con vistas* a fines (justos o injustos) equivale a prohibirse juzgar la violencia *misma*. La criteriología concerniría entonces solamente a la aplicación de la violencia, no a la violencia misma. No se podría decir si ésta, en

---

2. Otro contexto: con ocasión de un Coloquio reciente habido en la Law School de Cardozo Yeshiva University de New York sobre «Deconstruction and the possibility of Justice», yo había empezado, tras un largo discurso sobre «Deconstruction and Justice», a examinar desde otro punto de vista este texto de Benjamin, para seguir en él justamente, y con la mayor prudencia, una trayectoria desconcertante, a la vez aporética y productiva de acontecimientos extraños en su aporía misma, una especie de auto-destrucción, casi suicidio del texto, que sólo deja aparecer como herencia la violencia de su firma: pero como firma divina. ¿Cómo leer este texto con un gesto «desconstructor» que no sea, como ni es ahora ni ha sido nunca, ni heideggeriano ni benjaminiano? Esta es en suma la difícil y oscura pregunta que esta lectura querría aventurar.

tanto medio, es *en sí misma*, justa o no, moral o no. Queda abierta la cuestión crítica, la cuestión de una evaluación y de una justificación de la violencia en sí misma, aunque ésta sea un simple medio, y cualquiera que sea su fin. Esa dimensión crítica habría sido excluida (*forclose*) por la tradición jusnaturalista. Para los defensores del derecho natural, el recurso a medios violentos no plantea ningún problema puesto que los fines naturales son justos. El recurso a medios violentos es tan justificado, tan normal, como el «derecho» del hombre a mover su cuerpo hacia la meta deseada. La violencia (*Gewalt*) es, desde ese punto de vista, un «producto natural» (*Naturprodukt*). Benjamin da algunos ejemplos de esa naturalización de la violencia por el jusnaturalismo:

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

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

c) las explotaciones de un cierto darwinismo (y esto se podrá aplicar más tarde al nazismo), etc.

Pero si, en oposición al jusnaturalismo, la tradición del derecho positivo está más atenta al devenir histórico del derecho, esa tradición sigue estando igualmente más acá del cuestionamiento crítico reclamado por Benjamin. Sin duda no puede ya considerar que todos los medios son buenos desde el momento en que se conforman a un fin natural y ahistórico. Prescribe que se juzguen los medios, es decir, su conformidad con un derecho que está en curso de institución, con un nuevo derecho (no natural) que esa tradición evalúa en función de los medios, así pues, por la crítica de los medios. Pero las dos tradiciones comparten el mismo presupuesto dogmático, a saber, que se pueden alcanzar fines justos por medios justos. «El derecho natural aspira a «justificar» (*«rechtfertigen»*) los medios por la justicia de los fines (*durch die Rechtfertigkeit des Zwecke*); por su parte, el derecho positivo intenta «garantizar» (*«garantieren»*) la justicia (*Berechtigung*) de los fines a través de la legitimidad (*Gerechtigkeit*) de los medios» (trad. pág. 24). Las dos tradiciones girarían en el mismo círculo de presupuestos dogmáticos. Y no hay ninguna solución a la antinomia cuando surge una contradicción entre fines justos y medios justificados. El derecho positivo sería ciego a la incondicionalidad de los fines, el derecho natural a la condicionalidad de los medios. Sin embargo, aunque parece no darle la razón a ninguno de los dos, Benjamin conserva, de la tradición del derecho positivo, el sentido de la historicidad del derecho. Es verdad, a la inversa, que lo que dirá más adelante de la justicia divina no es siempre incompatible con el fondo teológico de todos los jusnaturalismos.

En cualquier caso, la crítica benjaminiana de la violencia pretende exceder las dos tradiciones, y no depender ya de la esfera del derecho y de la interpretación interna de la institución jurídica. Esa crítica pertenece a lo que él llama en un sentido bastante singular una «filosofía de la historia» y se limita expresamente a las peculiaridades europeas.

En lo que tiene de más fundamental, el derecho europeo tiende a prohibir la violencia individual y a condenarla en tanto que amenaza no tal o cual ley, sino el orden jurídico mismo (*die Rechtsordnung*, «the legal system»). De ahí el interés del derecho -pues hay un interés del derecho en ponerse (se poser?) y conservarse a sí mismo, o en representar el interés que justamente él representa. El interés del derecho puede parecer «sorprendente», ésa es la palabra de Benjamin, pero al mismo tiempo está en su misma naturaleza de interés, y en ese sentido no hay ahí nada sorprendente, el que pretenda excluir las violencias individuales que amenazan su orden y monopolizar así la violencia, en el sentido de *Gewalt*, es decir, también de autoridad. Hay un «interés del derecho en la monopolización de la violencia» (*Interesse des Rechts an der Monopolisierung der Gewalt*, trad. pág. 26). Ese monopolio no tiende a proteger tales o cuales fines justos y legales (*Rechtsw Zwecke*, «legal ends»), sino el derecho mismo. Esto parece una trivialidad tautológica. Pero ¿no es la tautología la estructura fenomenológica de una cierta violencia del derecho que se pone (se pose?) a sí mismo decretando que es violento, esta vez en el sentido de fuera-de-la-ley todo aquello que no lo reconoce? Tautología performativa o síntesis *a priori* que estructura toda fundación de la ley a partir de la cual se producen performativamente las convenciones que garantizan la validez del performativo gracias al cual uno se da a sí mismo los medios para decidir entre la violencia legal y la violencia ilegal. Las expresiones de tautología o de síntesis *a priori*, y sobre todo la del performativo no son benjaminianas, pero me atrevo a pensar que no traicionan su intención.

La fascinación admirativa ejercida en el pueblo por la «figura del ‘gran’ criminal» (*die Gestalt des «grossen» Verbrechers*, trad. pág. 27) se explica así: no es alguien que ha cometido tal o cual crimen por quien se experimentaría una secreta admiración; es alguien que, al desafiar la ley, pone al desnudo la violencia del orden jurídico mismo. Se podría explicar de la misma manera la fascinación que ejerce en Francia un abogado como Jacques Vergès, que defiende las causas más difíciles, las más insostenibles a los ojos de la mayoría, practicando lo que llama la «estrategia de la ruptura», es decir, la discusión radical del orden establecido de la ley, de la autoridad judicial, y finalmente de la legítima autoridad del Estado que hace comparecer a sus clientes ante la ley.

Autoridad judicial ante la que en suma el acusado comparece sin comparecer, aspirando al derecho de discutir el orden del derecho. Pero ¿qué orden del derecho? ¿El orden del derecho en general o este orden del derecho instituido y «enforced» por este Estado? ¿O el orden en tanto se confunde con el Estado en general?

El ejemplo significativo aquí sería el del derecho de huelga. En la lucha de clases, indica Benjamin, el derecho de huelga está garantizado a los trabajadores que son, así, junto al Estado, el único sujeto de derecho (*Rechtssubjekt*, «legal subject», trad. pág. 27) al que se le garantiza un derecho a la violencia (*Recht auf Gewalt*) y en consecuencia a compartir el monopolio del Estado a este respecto. Algunos han podido considerar que el ejercicio de la huelga, este cese de actividad, este *Nicht-Handeln*, en la medida en que no es una acción, no se lo puede llamar violencia. Se justifica así la concesión de este derecho por el poder estatal (*Staatsgewalt*) cuando éste no puede hacer otra cosa. La violencia provendría del patrón, y la huelga consistiría solamente en una abstención, un alejamiento no violento mediante el que el trabajador, suspendiendo sus relaciones con la patronal y sus máquinas, simplemente se haría extraño a éstas. El que llegará a ser amigo de Brecht define este alejamiento (aversión?) (*Abkehr*) como una «*Entfremdung*» («extrañamiento»). Escribe la palabra entre comillas. Pero visiblemente Benjamin no cree en este argumento de la no-violencia de la huelga. Los huelguistas ponen condiciones para su vuelta al trabajo, no interrumpen su huelga más que si un orden de cosas ha cambiado. Hay, pues, violencia contra violencia. Al llevar el derecho de huelga a su límite, el concepto o la consigna de huelga general pone de manifiesto así la esencia de aquél. El Estado soporta mal ese paso al límite. Lo juzga abusivo y pretende que hay ahí un malentendido, una mala interpretación de la intención original, y que el derecho de huelga no se había entendido así (*das Streikrecht «so» nicht gemeint gewesen sei*, trad. pág. 28). Puede entonces condenar la huelga general como ilegal y, si ésta persiste, nos encontramos con una situación revolucionaria. Una situación como ésta es de hecho la única que nos permite pensar la homogeneidad del derecho y de la violencia, la violencia como el ejercicio del derecho y el derecho como ejercicio de la violencia. La violencia no es exterior al orden del derecho. Amenaza al derecho en el interior del derecho. No consiste esencialmente en ejercer su poder o una fuerza bruta para obtener tal o cual resultado, sino en amenazar o en destruir un orden de derecho dado, y precisamente, en este caso, el orden de derecho estatal que ha tenido que conceder ese derecho a la violencia, por ejemplo, el derecho de huelga. ¿Cómo interpretar esta contradicción? ¿Es sólo *de facto* y exterior al derecho o bien inmanente al derecho del derecho?

Lo que teme el Estado (esto es, el derecho en su mayor fuerza) no es tanto el crimen o el bandillaje, incluso a gran escala, como la mafia o el narcotráfico, si trasgreden la ley con vistas a obtener beneficios particulares, por importantes que éstos sean. El Estado tiene miedo de la violencia fundadora, esto es, capaz de justificar, de legitimar (*begründen*, «to found», trad, pág. 29) o de transformar relaciones de derecho (*Rechtsverhältnisse*, «legal conditions»), y en consecuencia de presentarse como teniendo un derecho al derecho. Esta violencia pertenece así por adelantado al orden de un derecho que queda por transformar o por fundar, incluso si puede herir nuestro sentimiento de justicia (*Gerechtigkeitsgefühl*, «sense of justice»). Sólo esta violencia reclama y hace posible una «crítica de la violencia» que determina ésta como otra cosa que el ejercicio natural de la fuerza. Para que sea posible una crítica, es decir, una evaluación interpretativa y significativa de la violencia, se le debe reconocer en primer término sentido a una violencia que no es un accidente venido del exterior al derecho. Lo que amenaza al derecho pertenece ya al derecho, al derecho del derecho, al derecho al derecho, al origen del derecho. La huelga general proporciona así un hilo conductor precioso puesto que ejerce el derecho concedido para discutir el orden del derecho existente y para crear una situación revolucionaria en la que se tratará de fundar un nuevo derecho, si no siempre, como veremos inmediatamente, un nuevo Estado. Todas las situaciones revolucionarias, todos los discursos revolucionarios, de izquierda o de derecha (y a partir de 1921, en Alemania, se dieron muchos que se asemejaban de forma inquietante, encontrándose Benjamin frecuentemente entre los dos) justifican el recurso a la violencia alegando la instauración en curso o por venir de un nuevo derecho. Como este derecho por venir legitimará retroactivamente, retrospectivamente, la violencia que puede herir el sentimiento de justicia, su futuro anterior la justifica ya. La fundación de todos los Estados acaece en una situación que se puede así llamar revolucionaria. Inaugura un nuevo derecho, lo hace siempre en la violencia. Siempre, es decir, incluso si entonces no tienen lugar esos genocidios, expulsiones o deportaciones espectaculares que acompañan tan frecuentemente la fundación de los Estados, grandes o pequeños, antiguos o modernos, muy cerca o muy lejos de nosotros.

En esas situaciones, llamadas fundadoras de derecho o de Estado, la categoría gramatical de futuro anterior se sigue asemejando todavía demasiado a una modificación del presente para describir la violencia en curso. Consiste justamente en fingir la presencia o la simple modalización de la presencia. Quienes dicen «nuestro tiempo», pensando entonces «nuestro presente» a la luz de una presencia futura anterior no saben muy bien, por definición, lo que dicen. Es en ese no-saber en lo

que consiste justamente el carácter propio del acontecimiento, lo que se llama ingenuamente su presencia.

Esos momentos, suponiendo que se los pueda aislar, son momentos terroríficos. Sin duda a causa de los sufrimientos, los crímenes, las torturas que raramente dejan de acompañarlos, pero también porque son en sí mismos, y en su violencia misma, ininterpretables o indescifrables. Es lo que llamo lo «místico». Tal como Benjamin la presenta, esa violencia es ciertamente legible, incluso inteligible, puesto que no es extraña al derecho, como tampoco *eris* o *polemos* son extraños a todas las formas y significaciones de *diké*. Pero es, en el derecho, lo que suspende el derecho. Interrumpe el derecho establecido para fundar otro. Ese momento de suspenso, esta *epoché*, ese momento fundador o revolucionario del derecho es, en el derecho, una instancia de no-derecho. Pero es también toda la historia del derecho. *Ese momento tiene siempre lugar y no ha tenido jamás lugar en una presencia*. Es el momento en que la fundación del derecho queda suspendida en el vacío o encima del abismo, suspendida de un acto performativo puro que no tendría que dar cuenta a nadie ni ante nadie. El supuesto sujeto de este performativo puro no estaría ya ante la ley, o más bien estaría ante una ley todavía indeterminada, ante la ley como ante una ley todavía inexistente, una ley todavía por venir, todavía por delante y teniendo que venir (*encore devant et devant venir?*). Y al estar «ante la ley» del que habla Kafka se parece a esa situación a la vez ordinaria y terrible del hombre que no llega a ver o sobre todo a tocar, a alcanzar la ley: puesto que ésta es trascendente en la medida misma en que es él quien debe fundarla, como todavía por venir, en la violencia. Se «toca» aquí, sin tocarla, esta extraordinaria paradoja: la trascendencia inaccesible de la ley ante la cual y antes de la cual el «hombre» se sostiene, no parece infinitamente trascendente y en consecuencia teológica más que en la medida en que, muy cerca de él, aquella sólo depende de él, del acto performativo por el que él la instituye: la ley es trascendente, violenta y no-violenta, puesto que no depende más que de quien está ante ella -y en consecuencia antes de ella-, de quien la produce, la funda, la autoriza en un performativo absoluto cuya presencia se le escapa siempre. La ley es trascendente y teológica, y así, siempre por venir, siempre prometida, porque es inmanente, finita, y por tanto, ya pasada. Todo «sujeto» está por anticipado cogido en esa estructura aporética.

La inteligibilidad o la interpretabilidad de esta ley sólo podrá producirlas el porvenir. Más allá de la literalidad del texto de Benjamin, que desde hace rato no sigo ya en el estilo del comentario, sino que interpreto a partir de su porvenir, se diría que el orden de la inteligibilidad depende a su vez del orden instaurado y que sirve para interpretarlo. Esta legibilidad será, pues, tan poco neutra como no-violenta. Una

revolución «lograda», la fundación de un Estado «lograda» (un poco en el sentido en que se habla de un «acto de habla performativo» «feliz») producirá con posterioridad lo que estaba por anticipado llamado a producir, a saber, modelos interpretativos apropiados para leer retroactivamente, para dar sentido, necesidad y sobre todo legitimidad a la violencia que ha producido, entre otras cosas, el modelo interpretativo en cuestión, es decir, el discurso de su autolegitimación. Los ejemplos de este círculo, de este otro círculo hermenéutico, no faltan, cerca o lejos de nosotros, aquí mismo o en otra parte, ya se trate de lo que pasa de un barrio a otro, de una calle a otra, de una gran metrópoli, de un país o de un campo a otro, en torno a una guerra mundial en el curso de la cual se fundan, se destruyen o se recomponen Estados y naciones. Hay que tener esto en cuenta para delimitar un derecho internacional construido sobre el concepto occidental de soberanía estatal y de no-ingerencia, pero también para pensar su perfectibilidad infinita. Hay casos en que, durante generaciones, no se sabe si el performativo de la fundación violenta de un Estado es «feliz» o no. Podríamos citar más de un ejemplo. Esta ilegibilidad de la violencia depende de la legibilidad misma de una violencia que forma parte de lo que otros llamarían el orden simbólico del derecho, si quieren ustedes, y no de la física pura. Se podría estar tentado de volver como un guante la «lógica» (entre comillas, pues eso «ilegible» es asimismo «ilógico») en el orden del logos, y es también por eso por lo que dudo en llamarlo «simbólico», y en precipitarlo así en el orden del discurso lacaniano) de esta legible ilegibilidad. Significa en suma una violencia jurídico-simbólica, una violencia performativa en el interior mismo de la lectura interpretativa. Y por medio de una metonimia el ejemplo o el índice podría volverse hacia la generalidad conceptual de la esencia.

Se diría entonces que hay una posibilidad de huelga general, un derecho a la huelga general en toda lectura interpretativa, el derecho a discutir el derecho establecido en su más fuerte autoridad, la del Estado. Se tiene el derecho a suspender la autoridad legitimadora y todas sus normas de lectura, y esto en las lecturas más lectoras, las más eficaces, las más pertinentes, que evidentemente se explican con lo ilegible, a veces para fundar otro orden de lectura, otro Estado, a veces no; pues veremos que Benjamin distingue entre dos tipos de huelgas generales, unas destinadas a reemplazar el orden de un Estado por otro (huelga general política), otra a suprimir el Estado (huelga general proletaria). En suma, las dos tentaciones de la desconstrucción.

Pues hay algo de huelga general, y así, de situación revolucionaria, en toda lectura instauradora que permanezca ilegible en relación con los cánones establecidos y las normas de lectura, es decir, en relación con el estado presente de la lectura o de lo que configura el Estado, con

mayúscula, en el estado de la lectura posible. Cabe entonces, y ante una tal huelga general, hablar, según los casos, de anarquismo, de escepticismo, de nihilismo, de despolitización o, por el contrario, de superpolitización subversiva. Hoy en día, la huelga general no tiene necesidad de desmovilizar o de movilizar espectacularmente a mucha gente: basta con cortar la electricidad en algunos lugares privilegiados, por ejemplo, los servicios, público y privado, de correos y telecomunicaciones, la radio o la televisión, o con introducir algunos virus eficaces en una red de ordenadores bien escogidos o, análogamente, introducir el equivalente del Sida en los órganos de transmisión, en el *Gespräch* hermenéutico.

¿Puede compararse lo que estamos haciendo aquí a una huelga general o a una revolución, en relación con modelos, con estructuras, pero también con modos de legibilidad de la acción política? ¿Es eso la deconstrucción? ¿Es una huelga general o una estrategia de ruptura? Sí y no. Sí en la medida en que se arroga el derecho a discutir, y de forma no sólo teórica, los protocolos constitucionales, la carta misma que rige la lectura en nuestra cultura y sobre todo en la Academia. No al menos en la medida en que sigue desenvolviéndose en la Academia (y no olvidemos, si no queremos sumirnos en el ridículo o en la indecencia, que estamos aquí cómodamente instalados en la Quinta Avenida -tan sólo a unas pocas manzanas del infierno de la injusticia). Y después, al igual que una estrategia de ruptura no es jamás pura, teniéndola que «negociar» de alguna manera ante un tribunal o en el curso de una huelga de hambre en la cárcel, de la misma manera tampoco es jamás pura la oposición entre la huelga general política con vistas a refundar otro Estado y la huelga general proletaria con vistas a destruir el Estado.

Esas oposiciones benjaminianas, pues, me parece que más que nunca hay que deconstruirlas, se deconstruyen ellas mismas, incluso como paradigmas para la deconstrucción. Lo que estoy diciendo aquí es cualquier cosa antes que conservador y antirrevolucionario. Pues más allá de la intención explícita de Benjamin, yo propondría la interpretación según la cual la violencia misma de la fundación o de la posición (establecimiento) del derecho (*rechtsetzende Gewalt*) debe implicar la violencia de la conservación (*rechtserhaltende Gewalt*) y no puede romper con ella. Forma parte de la estructura de la violencia fundadora el que apele a la repetición de sí y funde lo que debe ser conservado, conservable, prometido a la herencia y a la tradición, a la partición. Una fundación es una promesa. Toda posición (*Setzung*) permite y pro-mete, pone metiendo y prometiendo. E incluso si una promesa no se mantiene de hecho, la iterabilidad inscribe la promesa de mantenimiento en el momento más irruptivo de la fundación. Inscribe

así la posibilidad de la repetición en el corazón de lo originario. De golpe, ya no hay fundación pura o posición pura de derecho, y en consecuencia pura violencia fundadora, como tampoco hay violencia puramente conservadora. La posición es ya iterabilidad, llamada a la repetición auto-conservadora. La conservación a su vez sigue siendo re-fundadora para poder conservar aquello que pretende fundar. No hay, pues, oposición rigurosa entre la fundación y la conservación, tan sólo lo que yo llamaría (y que Benjamin no nombra) una contaminación dif(i)erencial (*diffiérantielle*) entre las dos, con todas las paradojas que eso puede inducir. Pienso aquí en particular en la paradoja de la singularidad, de la unicidad, de la multiplicidad de las singularidades. Y la repetición es la condición misma de la unicidad de lo único, su paradójica iterabilidad. No hay distinción rigurosa entre una huelga general y una huelga parcial (una vez más, en una sociedad industrial se carecería de los criterios técnicos también para una distinción como esa), ni, en el sentido de Sorel, entre una huelga general política y una huelga general proletaria. La deconstrucción es también el pensamiento de -y el pensamiento atrapado en la necesidad de- esta contaminación dif(i)erencial. Es pensando en esta contaminación dif(i)erencial, como contaminación en el corazón mismo del derecho, como aíslo esta frase de Benjamin a la que espero volver más adelante: hay, dice, «algo podrido en el corazón del derecho» (*etwas Morsches im Recht*), (trad. pág. 31). Hay algo carcomido o corrupto en el derecho, que lo condena o lo arruina por anticipado. El derecho está condenado, arruinado, en ruina, ruinoso, si se puede arriesgar una sentencia de muerte a propósito del derecho, sobre todo cuando de lo que en él se trata es de la pena de muerte. Y es en un pasaje sobre la pena de muerte donde habla Benjamin de lo que está podrido en el derecho.

Si hay huelga y derecho de huelga en toda interpretación, hay también guerra y *polemos*. La guerra es otro ejemplo de esta contradicción interna al derecho. Hay un derecho de guerra (Schmitt lamentará que ya no se reconozca en él la posibilidad misma de la política). Ese derecho comporta las mismas contradicciones que el derecho de huelga. Aparentemente unos sujetos de derecho declaran la guerra para sancionar violencias cuyos objetivos parecen naturales (el otro quiere apoderarse de un territorio, de bienes, de mujeres; quiere mi muerte, yo la mato). Pero esta violencia guerrera que se asemeja al «bandidaje» fuera de la ley (*raubende Gewalt*, «*predatory violence*» (998), se despliega siempre *en el interior* de la esfera del derecho. Es una anomalía *en el interior* de la juridicidad con la cual parecía romper. La ruptura de la relación es aquí la relación. La transgresión está ante la ley. En las llamadas sociedades primitivas, que pondrían al desnudo mejor estas significaciones, la conclusión de la paz muestra bien que la guerra no

era un fenómeno natural. No se concluye ninguna paz sin el fenómeno simbólico de un ceremonial. Este recuerda que había ya ceremonial en la guerra. Esta no se reducía, pues, al choque entre dos intereses o dos fuerzas puramente físicas. Aquí un paréntesis importante subraya que, ciertamente, en la pareja guerra/paz, el ceremonial de la paz recuerda que la guerra era también un fenómeno no-natural; pero Benjamin parece querer sustraer un cierto sentido de la palabra «paz» a esa correlación, en particular en el concepto kantiano de «paz perpetua». Se trata ahí de una significación completamente diferente, «no-metafórica y política» (*unmetaphorische und politische*) (trad. pág. 29) cuya importancia podremos medir quizás a continuación. La cosa concierne al derecho internacional, cuyos riesgos de inversión y de perversiones en provecho de intereses particulares (estatales o no) exigen una vigilancia infinita, tanto más porque esos riesgos están inscritos en su constitución misma.

Tras la ceremonia de la guerra, la ceremonia de la paz significa que la victoria instauro un nuevo derecho. Y la guerra, que pasa por la violencia originaria y arquetípica (*ursprüngliche und urbildliche*) con vistas a fines naturales, es de hecho una violencia fundadora de derecho (*rechtsetzende*, «law making»). A partir del momento en que se le reconoce ese carácter positivo, posicional (*setzende*) y fundador de otro derecho, el derecho moderno rehúsa al sujeto individual todo derecho a la violencia. El estremecimiento de admiración popular ante el «gran criminal» se dirige al individuo que lleva en él, como en los tiempos primitivos, los estigmas del legislador o del profeta. Pero la distinción entre las dos violencias (fundadora y conservadora) será muy difícil de trazar, de fundar o de conservar. Vamos a asistir, por parte de Benjamin, a un movimiento ambiguo y laborioso para salvar a todo precio una distinción o una correlación sin la que todo su proyecto podría venirse abajo. Pues si la violencia está en el origen del derecho, el entendimiento exige que se lleve a término la crítica de esta doble violencia, la fundadora y la conservadora.

Para hablar de la violencia conservadora del derecho, Benjamin se fija en problemas relativamente modernos, tan modernos como lo era hace un momento el de la huelga general. Se trata ahora del servicio militar obligatorio, de la policía moderna, o de la abolición de la pena de muerte. Si, durante y después de la Primera Guerra Mundial se había desarrollado una crítica apasionada de la violencia, la crítica apuntaba esta vez a la forma conservadora de la violencia. El militarismo, concepto moderno que supone una explotación del servicio militar obligatorio, es el uso forzado de la fuerza, la coacción (*Zwang*) al uso de la fuerza o de la violencia (*Gewalt*) al servicio del Estado y de sus fines legales. La violencia militar es aquí legal y conserva el derecho,

y es, así, más difícil de criticar de lo que creen en sus declamaciones los pacifistas y los activistas, por los que Benjamin no oculta su escasa estima. La inconsecuencia de los pacifistas anti-militaristas consiste en que no reconocen el carácter legal e inatacable de esa violencia conservadora del derecho.

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

Hasta que no se den los medios teóricos o filosóficos de pensar esa co-implicación de la violencia y del derecho, las críticas habituales siguen siendo ingenuas e inconsecuentes. Benjamin no oculta su desdén por las declamaciones del activismo pacifista y por las proclamas de «anarquismo infantil» (trad. pág. 30) que querrían sustraer el individuo a toda coacción. La referencia al imperativo categórico («Actúa de tal manera que veas, tanto en tu persona como en la de las otras, a la humanidad también como fin y nunca sólo como simple medio»), por indiscutible que sea, no permite ninguna crítica de la violencia. El derecho, en su violencia misma, pretende reconocer y defender dicha humanidad como fin en la persona de cada individuo. Una crítica puramente moral de la violencia es, pues, tan injustificada como impotente. Por la misma razón, no se puede criticar la violencia en nombre de la libertad, de lo que llama aquí Benjamin la «libertad informe» (*gestaltlose Freiheit*), es decir, en suma, puramente formal, como forma vacía, según una vena hegeliano-marxista que está lejos de estar ausente a todo lo largo de esta meditación. Aquellos ataques contra la violencia carecen de pertinencia y de eficacia porque siguen siendo extraños a la

esencia jurídica de la violencia, al «orden del derecho». Una crítica eficaz debe habérselas con el cuerpo del derecho mismo, en su cabeza y en sus miembros, en las leyes y en los usos particulares que el derecho toma bajo la protección de su poder (*Macht*). Este orden es tal que existe un solo destino, un destino o una historia *única* (*nur ein einziges Schicksal*, trad. pág. 30). Es éste uno de los conceptos clave, pero también de los más oscuros del texto, ya se trate del destino mismo o de su absoluta unicidad. Lo que existe, lo que tiene consistencia (*das Bestehende*) y lo que amenaza al mismo tiempo aquello que existe (*das Drohende*) pertenecen invariablemente (*unverbrüchlich*) *al mismo orden*, y ese orden es inviolable porque es único. Sólo se lo puede violar *en él*. La noción de amenaza es importante aquí, pero también difícil, pues la amenaza no viene de fuera. El derecho es a la vez amenazante y está amenazado por él mismo. Esta amenaza no es ni la intimidación ni la disuasión, como creen los pacifistas, los anarquistas o los activistas. La ley se muestra amenazante a la manera del destino. Para acceder al «sentido más profundo» de la indeterminación (*Unbestimmtheit*, trad. pág. 31) de la amenaza del derecho (*der Rechtsdrohung*) habrá que meditar más tarde la esencia del destino que está en el origen de esa amenaza.

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

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

Si el orden del derecho se manifiesta plenamente en la posibilidad de la pena de muerte, abolir ésta no es tocar un dispositivo entre otros, es desautorizar el principio mismo del derecho. Esto es confirmar, dice

Benjamin, que hay algo «podrido» en el corazón mismo del derecho. Lo que testimonia y debe testimoniar la pena de muerte es que el derecho es una violencia contraria a la naturaleza. Pero lo que hoy testimonia eso de forma todavía más espectral (*gespentsisch*, trad. por «monstruosa» pág. 31, espectral y no solamente alucinante, como dice tal traducción francesa), mezclando las dos violencias (la conservadora y la fundadora), es la institución moderna de la policía. Es esta mezcla (*Vermischung*) lo que es espectral, como si una violencia habitase a la otra (aunque Benjamin no lo diga así para comentar el doble uso de la palabra *gespentsisch*). Esta ausencia de frontera entre las dos violencias, esta contaminación entre fundación y conservación es innoble, es, dice, la ignominia (*das Schmachvolle*, trad. 32) de la policía. Pues ésta no se contenta hoy en día con aplicar la ley, y así, de conservarla, sino que la inventa, publica ordenanzas, interviene cada vez que la situación jurídica no es clara para garantizar la seguridad. Es decir, hoy en día, casi todo el tiempo. La policía es innoble porque bajo su autoridad «se levanta (*aufgehoben ist*) la distinción entre violencia fundadora de derecho y violencia conservadora de derecho» (*in ihr die Trennung von rechtsetzender und rechtserhaltender Gewalt aufgehoben ist*) (trad. modif. pág. 32). En esa *Aufhebung* que es ella misma, la policía inventa el derecho, se hace *rechsetzende*, «lawmaking», legislativa, cada vez que el derecho es lo suficientemente indeterminado como para dejarle esa posibilidad. El policía se comporta como un legislador en los tiempos modernos, por no decir como un legislador de los tiempos modernos. Allí donde hay policía, es decir, en todas partes y aquí mismo, no se puede ya discernir entre las dos violencias, la conservadora y la fundadora, y he aquí el equívoco innoble, ignominioso, repulsivo. La posibilidad, es decir, también la necesidad ineluctable de la policía moderna arruina en suma, se podría decir que deconstruye, la distinción entre las dos violencias que estructura sin embargo el discurso que llama Benjamin una nueva crítica de la violencia. Este discurso, él quería o bien fundarlo o bien conservarlo, pero en rigor no puede ni fundarlo ni conservarlo. Todo lo más puede firmarlo como un acontecimiento espectral. Texto y firma son espectros. Y Benjamin lo sabe, tan bien que el acontecimiento del texto *Zur Kritik der Gewalt* consiste en esta extraña ex-posición: una demostración arruina ante vuestros ojos las distinciones que propone. Exhibe y archiva el movimiento mismo de su implosión, cediendo el lugar a lo que se llama un texto, el fantasma de un texto que, en ruina él mismo, fundación y conservación a la vez, no llega ni a la una ni a la otra y queda ahí, hasta cierto punto, por un cierto tiempo, legible e ilegible, como la ruina ejemplar que nos advierte singularmente del destino de todo texto y de toda firma en su relación con el derecho, es decir, necesariamente, con

una cierta policía. Tal sería, pues, dicho sea de paso, el estatuto sin estatuto de un texto llamado de desconstrucción y de lo que queda de él. El texto no escapa a la ley que enuncia. Se arruina y se contamina, se convierte en el espectro de él mismo. Pero de esa ruina de la firma habrá más que decir.

Lo que amenaza el rigor de la distinción entre las dos violencias es en el fondo la paradoja de la iterabilidad. Esta hace que el origen deba originariamente repetirse y alterarse para valer como origen, es decir, para conservarse. Hay inmediatamente policía, y la policía legisla, no se contenta con aplicar una ley que antes de ella estaría sin fuerza. Esta iterabilidad inscribe la conservación en la estructura esencial de la fundación. Esta ley o esta necesidad general no es un fenómeno moderno, vale *a priori*, incluso si Benjamin tiene razón en dar ejemplos irreductiblemente modernos en su especificidad. La iterabilidad impide en estricto rigor que haya puros y grandes fundadores, iniciadores, legisladores («grandes» poetas, pensadores, o hombres de Estado, en el sentido en que Heidegger lo dirá en 1935, siguiendo un esquema análogo concerniente al fatal sacrificio de estos fundadores).

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

Volvamos a la cosa misma, es decir, al fantasma, pues este texto es una historia de fantasmas. No podemos ya seguir evitando el fantasma y la ruina, como no podemos eludir la cuestión del estatuto retórico de este acontecimiento textual. ¿A qué figuras ha recurrido éste para su exposición, su explosión interna o su implosión? Todas las figuras ejemplares de la violencia del derecho son metonimias singulares, a saber, figuras sin límites, posibilidades de trasposición desencadenadas y figuras sin figuras. Tomemos el ejemplo de la policía, este índice de una violencia fantasmática puesto que mezcla la fundación con la conservación y se vuelve tanto más violenta por ese hecho. Ahora bien, la policía que capitaliza así la violencia no es solamente la policía. No consiste solamente en agentes de policía en uniforme, a veces con casco, armados y organizados en una estructura civil de modelo militar a la que se le rehúsa el derecho de huelga, etc. Por definición la policía

está presente o está representada allí donde haya fuerza de ley. Está presente, invisible a veces, pero siempre eficaz, allí donde hay conservación del orden social. La policía no es sólo la policía (hoy más, o menos, que nunca), está ahí, figura sin figura de un *Dasein* coextensivo con el *Dasein* de la *polis*. Benjamin lo reconoce a su manera, pero en un gesto doble y que yo creo no deliberado, en todo caso no tematizado. No renuncia en ningún momento a contener en una pareja de conceptos, y a remitirlo a unas distinciones, aquello mismo que los excede y los desborda sin cesar. Admite así que el mal de la policía es que ella es una figura sin figura, una violencia sin forma (*gestaltlos*). No es aprehensible, como tal en ninguna parte (*nirgends fassbare*). En los Estados llamados civilizados el espectro de su aparición fantasmática se extiende por todas partes (*allverbreitete gespenstische Erscheinung im Leben der zivilisierten Staaten*, trad. 32). Y sin embargo, esa inaprehensible figura sin forma de la policía, por más que se metonimice, espectralice, e instale por todas partes su obsesión (*hantise*), Benjamin querría todavía que siguiera siendo una figura determinable y propia de los Estados civilizados. Pretende saber de qué habla cuando habla en sentido propio de la policía, y querría determinar su fenómeno. Es difícil saber si habla de la policía del Estado moderno o del Estado en general cuando nombra el Estado civilizado. Me inclinaría más bien hacia la primera hipótesis por *dos razones*:

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

2. Aun reconociendo que el cuerpo fantasmal de la policía, por invasor que sea, sigue siendo siempre igual a sí mismo, admite que su espíritu (*Geist*), el espíritu de la policía causa menos estragos en la monarquía absoluta que en las democracias modernas donde su violencia degenera. Detengámonos un instante en este punto. No estoy seguro de que Benjamin haya meditado la aproximación que estoy intentando entre las palabras *gespenstische*, espectral, fantasmal, y la palabra *Geist*, espíritu en el sentido también de doble fantasmático. Pero la lógica profunda de esta analogía me parece poco discutible incluso si Benjamin no la reconoció. La policía se vuelve alucinante y espectral porque invade (*hante*) todo; está en todas partes incluso allí donde no está, en su *Fort-Dasein* al que siempre se puede apelar. Su presencia no está presente, como ninguna presencia está presente, según nos recuerda Heidegger, pero la presencia de su doble espectral no conoce fronteras. Y está de acuerdo con la lógica de *Zur Kritik der Gewalt* marcar que

todo lo que afecta a la violencia del derecho -aquí de la policía misma- no es natural sino espiritual. Hay un espíritu, a la vez en el sentido del espectro y en el sentido de la vida que se eleva, justamente a través de la muerte, por medio de la posibilidad de la pena de muerte, por encima de la vida natural y biológica. La policía da testimonio de esto. Invocaré aquí un pasaje del *Ursprung des deutschen Trauerspiels* que habla del *Geist* como facultad de ejercer la dictadura. Agradezco a mi amigo Tim Bahti haberme llamado la atención sobre ese pasaje (pero habría que leer todo el capítulo que habla más arriba de la aparición de espectros (*Geisterscheinungen*, pág. 273; cf. trad. esp.): «El espíritu (*Geist*) -tal es la tesis de la época- se manifiesta en el poder (*weist sich aus in Macht*); el espíritu es la facultad de ejercer la dictadura (*Geist ist das Vermögen, Diktatur ausüben*). Esta facultad exige una disciplina interior rigurosa tanto como una acción exterior desprovista de escrúpulos (*skrupelloseste Aktion*)» (pág. 276). Y más abajo vuelve a tratarse del genio maligno (*böse Geist*) de los déspotas.

En lugar de ser él mismo y de estar contenido en la democracia, este espíritu de la policía, esta violencia policial *como espíritu* degenera en la democracia. Atestigua en la democracia moderna la mayor degeneración que pueda pensarse para la violencia (*die denkbar grösste Entartung der Gewalt bezeugt*, trad. pág. 32). ¿Por qué? En la monarquía absoluta los poderes legislativos y ejecutivos están unidos. En consecuencia ahí la violencia es normal, conforme a su esencia, a su idea, a su espíritu. En la democracia, por el contrario, la violencia no está ya atribuida(?) al espíritu de la policía. A causa de la supuesta separación de poderes, aquella se ejerce de forma ilegítima, sobre todo cuando en lugar de aplicar la ley, la hace. Benjamin indica aquí el principio de un análisis de la realidad policial en las democracias industriales y sus complejos militar-industriales de alta tecnología informatizada. En la monarquía absoluta, por terrible que sea, la violencia policial se muestra tal como es y tal como debe ser en su espíritu, mientras que la violencia policial de las democracias niega su propio principio al legislar de manera subrepticia, en la clandestinidad. Doble consecuencia o doble implicación: 1. la democracia es una degeneración del derecho y de la violencia del derecho; 2. No hay todavía democracia digna de ese nombre. La democracia sigue estando por venir: por engendrar o regenerar. El discurso de Benjamin, que se desarrolla entonces como crítica del parlamentarismo de la democracia liberal es, pues, *revolucionario*, incluso marxistizante, pero en los dos sentidos de la palabra «revolucionario», que comprende también el sentido reaccionario, a saber, el de un retorno al pasado de un origen más puro. Este equívoco es bastante típico como para haber alimentado muchos discursos revolucionarios de derecha y de izquierda, en particular

entre las dos guerras. Una crítica de la «degeneración» (*Entartung*) como crítica de un parlamentarismo incapaz de controlar la violencia policial que sustituye a aquel, es ciertamente una crítica de la violencia sobre el fondo de una «filosofía de la historia»: puesta en perspectiva arqueo-teleológica, o arqueo-escatológica, que descifra la historia del derecho como una decadencia (*Verfall*) desde el origen. No es necesario subrayar la analogía con esquemas schmittianos o heideggerianos. Habría que ilustrar este triángulo con una correspondencia, quiero decir con la correspondencia epistolar que ligó a estos tres pensadores (Schmitt/Benjamin, Heidegger/Benjamin). Y se trata de nuevo de espíritu y de revolución.

La cuestión en el fondo sería: ¿qué es de la democracia liberal y parlamentaria hoy? En cuanto medio, toda violencia funda o conserva el derecho. De otro modo renunciaría a todo valor. No habría ninguna problemática del derecho sin esa violencia de los medios. Consecuencia: todo contrato jurídico, todo *Rechtsvertrag* («contrato de derecho», trad. 33) se funda en la violencia. No hay contrato que no tenga a la violencia a la vez como origen (*Ursprung*) y como conclusión (*Ausgang*). Una alusión furtiva y elíptica de Benjamin parece aquí decisiva, como sucede a menudo. En cuanto fundadora o posicional de derecho (*rechtsetzende*) la violencia no tiene necesidad de estar inmediatamente presente en el contrato (*nicht unmittelbar in ihm gegenwärtig zu sein*, trad. 33). Pero, sin estar inmediatamente presente, es reemplazada (*vertreten*, «representada») por el suplemento de un sustituto. Y es en esta diferencia, en el movimiento que reemplaza la presencia (la presencia inmediata de la violencia identificable como tal en sus rasgos y en su espíritu), en esa representatividad dif(i)erencial como se produce el olvido de la violencia originaria. Esta pérdida de consciencia amnésica no se produce por accidente. Es el paso mismo de la presencia a la representación. Un paso como ése forma el trayecto del declinar, de la degeneración institucional, su *Verfall*. Benjamin hablaba hace un momento de una degeneración (*Entartung*) de la violencia originaria, por ejemplo, la de la violencia policial en la monarquía absoluta que se corrompe en las democracias modernas. He aquí cómo deplora el *Verfall* de la revolución en el espectáculo parlamentario: «Toda institución de derecho se corrompe si desaparece de su consciencia la presencia latente de la violencia» (*schwindet das Bewusstsein von der latenten Anwesenheit der Gewalt in einem Rechtsinstitut, so verfällt es*, trad. 33). El primer ejemplo escogido es el de los parlamentos de entonces. Si dan un espectáculo deplorable, es porque esas instituciones representativas olvidan la violencia revolucionaria de donde han nacido. En Alemania, en particular, han olvidado la revolución abortada en 1919. Han perdido el sentido de la violencia fundadora del derecho que está

representada en ellos (*Ihnen fehlt der Sinn für die rechtsetzende Gewalt, die in ihnen repräsentiert ist*). Los parlamentos viven en el olvido de la violencia de donde han nacido. Esta denegación amnésica no es una debilidad psicológica, es su estatuto y su estructura. A partir de ahí, en lugar de llegar a decisiones conmensurables o proporcionales a esa violencia y dignas (*würdig*) de ella, practican la política hipócrita del *compromiso*. El concepto de compromiso, la denegación de la violencia abierta, el recurso a la violencia disimulada, pertenecen al espíritu de violencia, a la «mentalidad de la violencia» (*Mentalität der Gewalt*), que lleva a aceptar la coacción del adversario, a la vez para evitar lo peor y, diciéndose con el suspiro del parlamentario que eso no es ciertamente el ideal, que, sin duda, habría sido mejor otra cosa, pero que no se podía justamente hacer otra cosa. El parlamentarismo está, pues, en la violencia y en la renuncia al ideal. Fracasa en resolver los conflictos políticos por la palabra, la discusión, la deliberación no-violenta, en suma, por la puesta en acción de la democracia liberal. Ante la «decadencia de los parlamentos» (*der Verfall der Parlamente*), Benjamin encuentra la crítica de los bolcheviques y de los sindicalistas a la vez pertinente (*treffende*) en conjunto y radicalmente destructiva (*vernichtende*) («demoleadora», trad. 34).

Nos hace falta ahora introducir una distinción que una vez más aproxima Benjamin a un cierto Carl Schmitt, y que en todo caso da un sentido más preciso a lo que podía ser la configuración histórica en las que se inscribían todos esos pensamientos (precio excesivo de la derrota a pagar por Alemania, República de Weimar, crisis e impotencia del nuevo parlamentarismo, fracaso del pacifismo, momento posterior al advenimiento de la revolución de octubre, competencia entre los media y el parlamentarismo, nuevos datos del derecho internacional, etc.). Acabamos de ver, en suma, que en su origen y en su fin, en su fundación y en su conservación, el derecho era inseparable de la violencia, inmediata o mediata, presente o representada. ¿Excluye eso toda no-violencia en la eliminación de los conflictos, como se podría concluir tranquilamente? En absoluto. Benjamin cree en las relaciones no-violentas entre las personas privadas. Una unión sin violencia (*gewaltlose Einigung*, «conformidad inviolenta», trad. 34) es posible allí donde la cultura del corazón (*die Kultur des Herzens*) da a los hombres medios puros con vistas al acuerdo (*Übereinkunft*). ¿Significa esto que haya que permanecer en esa oposición de lo privado y de lo público para proteger un dominio de no-violencia? Las cosas están lejos de ser tan simples. Otras particiones conceptuales van a delimitar, en la esfera misma de lo político, la relación de la violencia con la no-violencia. Tal sería, por ejemplo, en la tradición de Sorel o de Marx, la distinción entre la huelga general *política*, violenta puesto que quiere reemplazar el

Estado por otro Estado (por ejemplo, la que acababa de anunciarse en Alemania como un relámpago) y la huelga general *proletaria*, esa revolución que en lugar de fortificar al Estado apunta a su supresión, como también a la eliminación de los sociólogos», dice Sorel, «elegantes aficionados de la reforma social», «intelectuales que han abrazado la profesión de pensar por el proletariado», trad. pág. 37).

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

Benjamin pretende probar que una eliminación no-violenta de los conflictos es posible en el mundo privado cuando en éste reinan la cultura del corazón, la cortesía cordial, la simpatía, el amor de la paz, la confianza. El diálogo (*Unterredung*, «la conversación», trad. 34) como técnica de acuerdo civil sería el ejemplo más profundo. Ahora bien, ¿en qué se reconoce que la violencia está excluida de la esfera privada o propia (*eigentliche Sphäre*)? La respuesta de Benjamin puede sorprender. La posibilidad de esta no-violencia está atestiguada por el hecho de que la mentira (*die Lüge*) no está penalizada, como tampoco la estafa (*Betrug*). El derecho romano y el antiguo derecho germánico no los castigaban. Considerar una mentira como un delito es un signo de decadencia (*Verfallsprozess*). El derecho moderno pierde confianza en sí mismo, condena el fraude no por razones morales sino porque teme las violencias a que podría llevar por parte de las víctimas. Estas podrían a su vez amenazar el orden del derecho. Es el mismo mecanismo que en la concesión del derecho de huelga. Se trata de limitar la peor violencia mediante otra violencia. En lo que parece soñar Benjamin es en un orden de no-violencia que sustrae al orden del derecho -y así, al derecho de castigar la mentira- no sólo las relaciones privadas, sino incluso ciertas relaciones públicas, como en la huelga general proletaria de la que habla Sorel -que no pretende volver a fundar un Estado y un nuevo derecho; o incluso ciertas relaciones diplomáticas en las que, de manera análoga a las relaciones privadas, ciertos embajadores arreglan los conflictos pacíficamente y sin tratados. El arbitraje es no-violento en ese caso porque se sitúa «más allá de todo orden del derecho y, en consecuencia, más allá de la violencia» (trad. 38). Se va a ver enseguida en qué esa no-violencia no carece de afinidad con la pura violencia.

Benjamin propone aquí una analogía sobre la que conviene detenerse un instante, en particular porque hace intervenir ese concepto enigmático de destino. ¿Qué pasaría si una violencia ligada al destino (*schicksalsmässige Gewalt*, «violencia, como forzada por el destinada trad. 38) y que utilizase medios justos (*berechtigte*) se encontrase en un conflicto con fines justos (*gerechten*)? Y esto, de tal forma que hubiese que afrontar otra especie de violencia, la cual, en relación con esos fines, no sería ni un medio injustificado, indecidiblemente, eso no sería incluso ya un medio, sino que entraría en una relación completamente diferente con la pareja medio/fin. Se trataría entonces de una violencia completamente diferente, que no se dejaría ya determinar en el espacio abierto por la oposición medio/fin. Cuestión tanto más grave en la medida en que excede o desplaza la problemática inicial que Benjamin había construido hasta aquí a propósito de la violencia y del derecho y que estaba toda ella dominada por el concepto de medio. Se advierte aquí que hay casos en los que, puesto en términos de medios/fines, el problema de derecho queda indecible. Esta última indecidibilidad que es la de todos los problemas de derecho (*Unentscheidbarkeit aller Rechtsprobleme*, « indeterminación propia a todos los problemas de derecho», trad. 38) es la luz de una experiencia singular y desalentadora. ¿Adónde dirigirse cuando se ha reconocido esa indecidibilidad ineluctable?

Una cuestión así se abre en primer lugar a otra dimensión del lenguaje, a un más allá de la mediación y en consecuencia más allá del lenguaje como signo en el sentido de mediación, como medio con vistas a un fin. La cuestión parece en principio sin salida, y así, sin esperanza. Pero en el *impasse*, esta desesperanza (*Aussichtslosigkeit*) apela a decisiones de pensamiento que conciernen nada menos que al origen del lenguaje en su relación con la verdad, la violencia destinal (*schicksalhafte Gewalt*) que se sitúa por encima de la razón, y después, por encima de esa violencia misma, Dios: otro, y completamente diferente, «fundamento místico de la autoridad». No es ciertamente el de Montaigne o de Pascal, pero no se debería confiar demasiado en esa distancia. He aquí a qué se abre de alguna manera la *Aussichtslosigkeit* del derecho, he aquí adónde lleva el *impasse* del derecho.

Habría una analogía entre la «indecidibilidad (*Unentscheidbarkeit*) de todos los problemas de derecho», y lo que ocurre por otra parte en las lenguas nacientes (*in werdenden Sprachen*) en las que una decisión (*Entscheidung*) clara, convincente, determinante, entre lo justo y lo falso, lo correcto y lo incorrecto (*richtig/falsch*), es imposible. No es más que una analogía propuesta de paso. Pero se la podría desarrollar a partir de otros textos de Benjamin sobre el lenguaje, especialmente «La tarea del traductor» (1923) y sobre todo el famoso ensayo de 1916,

cinco años antes («Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje humano»). Ambos textos ponen en cuestión la esencia originariamente comunicativa del lenguaje, es decir, semiológica, informativa, representativa, convencional, en consecuencia *mediadora* del lenguaje. Este no es medio con vistas a un fin -una cosa o un contenido significado- al cual tendría que adecuarse correctamente. Esta crítica del signo era entonces también política: la concepción del lenguaje como medio y como signo sería «burguesa». El texto de 1916 define el pecado original como esa caída en un lenguaje de comunicación mediata en el que las palabras convertidas en medios incitan a la palabrería (*Geschwätz*). La cuestión del bien y del mal después de la creación depende de esa palabrería. El árbol del conocimiento no estaba allí para proporcionar conocimientos acerca del Bien y el Mal sino como el «*Wahrzeichen*», el signo sintomático del juicio (*Gericht*) hecho a aquel que pregunta (? cf. el texto de B.). «Esta extraordinaria ironía, concluye Benjamin, es el signo en el que se reconoce el origen mítico del derecho (*das Kenzeichen des mythischen Ursprungs des Rechtes*) (Bd. II, 1, p. 154).

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

Para hacer entender esta «función no mediata de la violencia» (*eine nicht mittelbare Funktion der Gewalt*, trad. pág. 39), Benjamin vuelve a tomar el ejemplo del lenguaje cotidiano como si se tratase solamente de una analogía. En realidad lo que ahí tenemos, me parece, es el verdadero resorte y el lugar mismo de la decisión. ¿Es casual y sin relación alguna con tal figuración de Dios que hable entonces de la experiencia de la cólera, este ejemplo de una manifestación inmediata, extraña a toda estructura medio/fin? La explosión de violencia, en la cólera, no es un medio con vistas a un fin: aquella no tiene otro objeto que mostrar y mostrarse a sí misma. Dejemos a Benjamin la responsabilidad

de este concepto: la manifestación de alguna manera desinteresada, inmediata y sin cálculo, de la cólera. Lo que le importa es una manifestación de la violencia que no sea medio con vistas a un fin. Tal sería la violencia mítica como manifestación de los dioses.

Aquí comienza la última secuencia, la más enigmática, la más fascinante y la más profunda de este texto. A falta de tiempo, pero no sólo de tiempo renuncio a hacer justicia. Tendré que contentarme con subrayar, por una parte, la terrible ambigüedad ético-política del texto, por otra parte la ejemplar inestabilidad de su estatuto y de su firma, en fin, lo que me permitiréis llamar ese corazón o esa valentía de un pensamiento que sabe que no hay justeza ni justicia ni responsabilidad más que exponiéndose a todos los riesgos, más allá de la certeza y de la buena conciencia. En el mundo griego, la manifestación de la violencia divina bajo su forma mítica funda un derecho más bien que aplica un derecho ya existente distribuyendo las recompensas y los castigos. Eso no es una justicia distributiva o retributiva, y Benjamin evoca los ejemplos de la leyenda de Níobe, de Apolo y de Artemis, de Prometeo. Como se trata de fundar un derecho nuevo, la violencia que cae sobre Níobe proviene, así, del destino; y ese destino no puede ser sino incierto y ambiguo (*zweideutig*) puesto que no está precedido ni regulado por ningún derecho anterior, superior o trascendente. Esta violencia fundadora no es «propia mente destructiva» (*eigentliche zerstörend*), puesto que por ejemplo respeta la vida de la madre en el momento en que da una muerte sangrienta a los hijos de Níobe. Pero esa alusión a la sangre vertida, como veremos, es aquí discriminatoria para identificar la fundación mítica y violenta del derecho en el mundo griego, y para distinguirla de la violencia divina en el judaísmo. Benjamin multiplica los ejemplos de esta ambigüedad (*Zweideutigkeit*, el término aparece por lo menos cuatro veces), e incluso de la ambigüedad «demónica» de esa posición mítica del derecho<sup>2</sup> *que es en su principio fundamental un poder (Macht)*, una fuerza, una posición de autoridad y así, como lo sugiere el mismo Sorel, y Benjamin parece aquí aprobar, un privilegio de los reyes, de los nobles o de los poderosos: en el origen todo derecho es un privilegio (*in den Anfängen alles Recht «Vor» recht der Könige oder der Grössen, kurz der Mächtigen*, trad. pág. 40). En ese momento originario y mítico no hay todavía justicia distributiva, ni castigo o pena, sino sólo expiación (*Sühne*, mal traducido por «retribución»).

---

<sup>2</sup> Esta dimensión «mítica» del derecho en general se extendería sin duda, según Benjamin, a toda teoría de los «derechos del hombre» al menos en la medida en que ésta no procedería de lo que se llama en este texto la «violencia divina» (*göttliche Gewalt*).

A esa violencia del *mythos* griego opone Benjamin rasgo por rasgo la violencia de Dios. Desde todos los puntos de vista, dice, ésta es lo contrario de aquella. En lugar de fundar el derecho, lo destruye. En lugar de establecer límites y fronteras, los anula; en lugar de inducir la falta y la expiación, hace expiar; en lugar de amenazar, golpea; y sobre todo, y esto es lo esencial, en lugar de hacer morir por la sangre, hace morir y aniquila *sin efusión de sangre*. En la sangre está toda la diferencia. La interpretación de este pensamiento de la sangre es tan inquietante, a pesar de ciertas disonancias, en Benjamin como en Rosenzweig (sobre todo si pensamos en la «solución final»). La sangre es el símbolo de la vida. Pero al hacer correr la sangre la violencia mitológica del derecho se ejerce en su propio favor (*un ihrer selbst willen*) contra la vida pura y simple, a la que hace sangrar, aun permaneciendo precisamente en el orden de la vida natural (*das blosse Leben*). Por el contrario, la violencia puramente divina (judaica) se ejerce sobre toda vida, pero en provecho o en favor del viviente (*über alles Leben um des Lebendigen*) («Es que la dominación del derecho sobre el ser viviente no trasciende la mera vida. La violencia mítica es violencia sangrienta sobre aquella, en su propio nombre, mientras que la pura violencia divina lo es sobre todo lo viviente y por amor a lo vivo». Trad. pág. 42). Dicho de otra forma, la violencia mitológica del derecho se satisface en ella misma al sacrificar lo viviente, mientras que la violencia divina sacrifica la vida para salvar lo viviente, en favor de lo viviente. En los dos casos hay sacrificio, pero en el caso en que se exige sangre no se respeta lo viviente. De ahí la singular conclusión de Benjamin, a quien dejó una vez más la responsabilidad de esta interpretación, en particular de esta interpretación del judaísmo: «La primera (la violencia mitológica del derecho) exige (*fordert*) el sacrificio, la segunda (la violencia divina) lo acepta, lo asume (*nimmt sie an*)». En todo caso, la violencia divina, que no estaría sólo atestiguada por la religión, sino en la vida presente o en las manifestaciones de lo sagrado, aniquila quizás los bienes, la vida, el derecho, el fundamento del derecho, etc., pero no acomete jamás para destruirla al alma del viviente (*die Seele des Lebendigen*). Por consiguiente no hay derecho a concluir de ahí que la violencia divina deje el campo libre a todos los crímenes humanos. El «no matarás» sigue siendo un imperativo absoluto desde el momento en que el principio de la violencia divina más destructiva ordena el respeto del viviente, más allá del derecho, más allá del juicio. Ahí está para Benjamin la esencia del judaísmo, que prohíbe todo homicidio, salvo en caso de legítima defensa, y que sacraliza la vida, hasta el punto de que algunos autores extienden esa sacralización más allá del hombre, hasta el animal y el vegetal. Pero hay que agudizar hasta el límite lo que Benjamin entiende aquí por la sacralidad del hombre, de la vida o más

bien del *Dasein* humano. Benjamin se levanta vigorosamente contra toda sacralización de la vida *por sí misma*, de la vida natural, del simple hecho de vivir. Comentando ampliamente la frase de Kurt Hiller, según la cual «más elevada que la felicidad y la justicia de una existencia (*Dasein*)... es la existencia en sí») Benjamin juzga falsa e innoble la proposición según la cual el simple *Dasein* sería más elevado que el *Dasein* justo (*als gerechtes Dasein*), si por simple *Dasein* se entiende el simple hecho de vivir. Y aun advirtiendo que estos términos de *Dasein* y de vida siguen siendo muy ambiguos, juzga por el contrario la misma proposición, a pesar de todo lo ambiguo que resulta, llena de una potente verdad (*gewaltige Wahrheit*) si lo que quiere decir es que el no-ser del hombre sería todavía más terrible que el no-ser justo del hombre, pura y simplemente. Dicho de otro modo, lo que da valor al hombre, a su *Dasein* y a su vida, es contener la potencialidad, la posibilidad de la justicia, el porvenir de la justicia, el porvenir de su ser justo, de su tener-que-ser-justo. Lo que es sagrado en su vida no es su vida sino la justicia de su vida. Incluso si las plantas y las bestias fuesen sagradas no lo serían por su simple vida, dice Benjamin. Esta crítica del vitalismo o del biologismo, si bien se asemeja también a la de un cierto Heidegger, y recuerda, como he señalado en otra parte, a un cierto Hegel, se plantea aquí como el despertar de una tradición judaica. A causa de esta ambigüedad de los conceptos de vida y de *Dasein*, Benjamin está a la vez atraído por y es reticente ante el dogma que afirma el carácter sagrado de la vida, como vida natural, pura y simple. El origen de ese dogma merece una investigación, advierte Benjamin, quien está dispuesto a ver ahí la respuesta relativamente moderna y nostálgica de Occidente a la pérdida de lo sagrado.

¿Cuál es la última y la más provocadora paradoja de esta crítica de la violencia? ¿La que más da qué pensar? Es que esta crítica se presenta como la única «filosofía» de la historia (quedando la palabra «filosofía» entre comillas inolvidables) que hace posible una actitud no sólo «crítica» sino, en el sentido más crítico y diacrítico de la palabra «crítica», del *krinein*, una actitud que permite escoger (*krinein*), y así decidir y resolver en la historia y a propósito de la historia. Es la única que permite con respecto al tiempo presente, dice Benjamin, una toma de posición decisoria y decisiva (*scheidende und entscheidende Einstellung*, «una postura diferenciadora y decisiva», trad. pág. 44). Toda la indecidibilidad (*Unentscheidbarkeit*) está situada, bloqueada, acumulada del lado del derecho; de la violencia mitológica, es decir, fundadora y conservadora de derecho. Toda la decidibilidad, por el contrario, se sitúa del lado de la violencia divina que destruye el derecho, cabría incluso arriesgarse a decir que deconstruye el derecho. Decir que toda la decidibilidad se encuentra del lado de la violencia

divina que destruye o deconstruye el derecho es decir al menos dos cosas:

1. Que la *historia* está del lado de esta violencia divina, y la historia precisamente por oposición al mito. Es justo por eso por lo que se trata de una «filosofía» de la *historia* y por lo que Benjamin apela en efecto a una «nueva era histórica» (*ein neues geschichtliches Zeitalter*) que debería seguir al fin del reino mítico, la interrupción del círculo mágico de las formas míticas del derecho, la abolición de la *Staatsgewalt*, de la violencia o de la autoridad del Estado. Esta nueva era histórica sería una nueva era política con la condición de que no ligara lo político a lo estatal, como lo hará por el contrario un Schmitt por ejemplo.

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

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

sabrá entonces, pero esto es un condicional, qué es esa violencia revolucionaria cuyo nombre es el de la más pura manifestación de la violencia entre los hombres. Pero  por qué está ese enunciado en condicional?  Es solamente provisional y contingente? En absoluto. Pues la *decisión* (*Entscheidung*) a este respecto, la decisión determinante, la que permite conocer o reconocer una tal violencia pura y revolucionaria *como tal*, es una *decisión innaccesible al hombre*. Tenemos que enfrentarnos aquí a otra indecidibilidad, y prefiero citar *in extenso* esta frase de Benjamin: «Pero para los hombres no es ni igualmente posible ni igualmente urgente la decisión de cuándo se hizo efectiva en un caso determinado una violencia pura» (*Nicht gleich m glich noch auch gleich dringend ist aber für Menschen die Entscheidung, wann reine Gewalt in einem bestimmten Falle wirklich war*; trad. modif. pág. 44).

Esto depende del hecho de que la violencia divina, que es la más justa, la más histórica, la más revolucionaria, la más decidable o la más decisora, no se presta a ninguna determinación humana, a ningún conocimiento o «certeza» decidable por nuestra parte. No se la conoce jams  en sí misma, «como tal», sino sólo en sus «efectos» y sus efectos son «incomparables», no se prestan a ninguna generalidad conceptual. No hay certeza (*Gewissheit*) o conocimiento determinante más que en el dominio de la violencia mítica, es decir, del derecho, es decir, de lo indecible que estaba en cuestión. «Es que sólo la violencia mítica, no la divina, deja entereverse como tal con certeza, aunque sea en efectos no cotejables entre sí...» (trad. pág. 44). Por esquematizar, hay dos violencias, dos *Gewalten* concurrentes: por un lado, la decisión (justa, histórica, política, etc.), justicia más allá del derecho y el Estado, pero sin conocimiento decidable; por otro lado, conocimiento decidable y certeza, en un dominio que resulta estructuralmente el dominio de lo indecible, del derecho mítico y del Estado. Por un lado la decisión sin certeza decidable, por otro, la certeza de lo indecible, pero sin decisión. En cualquier caso, de una forma u otra, lo indecible est  en cada lado, y  sa es la condición violenta del conocimiento o de la acción. Pero conocimiento y acción est n siempre disociados.

Preguntas: lo que se llama en singular, si hay alguna y si no hay más que una, la deconstrucción,  es esto o aquello?  U otra cosa de nuevo, u otra cosa al fin? Si confiamos en el esquema benjaminiano, él discurso deconstructivo sobre lo indecible es más bien judío (o judeo-cristiano-islámico) o más bien griego?  M s bien religioso, más bien mítico, o más bien filosófico? Si no respondo a preguntas planteadas en esta forma no es sólo porque no estoy seguro de que algo así como *la* Deconstrucción, en singular, exista o sea posible. Es también porque creo que los discursos deconstructivos tales como se presentan

en su irreductible pluralidad participan de forma impura, contaminante, negociada, bastarda y violenta en todas esas filiaciones -digamos judeo-grecas para ganar tiempo- de la decisión y de lo indecible. Y después, que no es quizás lo Judío y lo Griego lo que Benjamin pretende exactamente hacernos creer. Y en fin, por lo que se refiere a lo que en la deconstrucción queda por venir, creo que en sus venas corre también, quizás sin filiación, una sangre completamente diferente, o más bien algo completamente diferente de la sangre<sup>3</sup>.

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

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

Y luego, inmediatamente después de haber tomado la responsabilidad de esa interpretación de lo Griego y lo Judío, Benjamin afirma. Habla de forma evaluativa, prescriptiva y no constativa, como se hace cada vez que se firma. Dos frases enérgicas anuncian cuáles *deben* ser las órdenes (mots d'ordre), lo que *hay que hacer*, lo que *hay que desechar*, el mal o la perversión de lo que hay que desechar (*Verwerflich*). «Desechable es, empero, toda violencia mítica, la fundadora de derecho, que cabe llamar violencia gobernante (*schaltende*). Desechable también es la conservadora de derecho, esa violencia gobernada (*die verwaltete Gewalt*) que está al servicio de la gobernante» (trad. modif. pág. 45).

Y después vienen las últimas palabras, la última frase. Como el *shofar* en la tarde o en la víspera de una oración que no se entiende ya,

---

<sup>3</sup> Al someter este texto de Benjamin a la prueba de una cierta necesidad deconstructiva, tal al menos como ésta se determina aquí y ahora para mí, bosquejo un trabajo más amplio y más coherente: sobre las relaciones entre *esta* deconstrucción, lo que Benjamin llama la «destrucción» (*Zerstörung*) y la «Destruktion» heideggeriana (sobre la que me he explicado y a la que volveré de nuevo en otra parte, especialmente en «Philopolemology: Heideggers Ear (*Geschlecht IV*), que aparecerá en The Indiana University Press (Actas de un congreso sobre Heidegger en la Loyola University, octubre de 1989).

o todavía. Esa frase, este último mensaje (*adresse*), no sólo firma, y justo al lado del nombre de pila de Benjamin, Walter. Sino que nombra la firma, la insignia y el sello, nombra el nombre, y lo que se llama «*die waltende*». Pero ¿quién firma? Es Dios, el Absolutamente Otro, como siempre, es la violencia divina que habrá precedido, siempre pero también dado, todos los nombres de pila: «*Die göttliche Gewalt, welche Insignium und Siegel, niemals Mittel heiliger Vollstreckung ist, mag die waltende heissen*»: «La violencia divina, insignia y sello, jamás medio de ejecución sagrada, podría llamarse la reinante»<sup>4</sup>.

#### POST-SCRIPTUM

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

---

<sup>4</sup> Este «juego» entre *walten* y *Walter* no puede dar lugar a ninguna demostración ni a ninguna certeza. Esta es, por otra parte, la paradoja de su fuerza «demostrativa»: esta fuerza depende de la disociación entre lo cognitivo y lo performativo de la que hablaba hace un momento (y también en otro lugar precisamente a partir de la firma). Pero, en relación con el secreto absoluto, este «juego» no tiene nada de lúdico o de gratuito. Pues se sabe por otro lado que Benjamin se ha interesado, especialmente en *Las afinidades electivas*, en las coincidencias aleatorias y significantes cuyo lugar, propiamente, son los nombres propios.

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

Por una parte, B. habría considerado probablemente la solución final como la extrema consecuencia de una lógica del nazismo que, por recuperar los conceptos de nuestro texto, habría correspondido a:

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

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

3. La corrupción radical, pero también fatal de la democracia parlamentaria y representativa por una policía moderna que es inseparable de ella, que se convierte en el verdadero poder legislativo y cuyo fantasma gobierna la totalidad del espacio político. Desde ese punto de

vista, la solución final es a la vez una decisión histórico-política de Estado y una decisión de policía, de policía civil y de policía militar, sin que se pueda jamás discernir entre las dos, ni asignar verdaderas responsabilidades a cualquier decisión.

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

Pero por otra parte, y por esas mismas razones, puesto que el nazismo conduce lógicamente a la solución final, como a su propio límite, y puesto que la violencia mitológica del derecho es su verdadero sistema, sólo se puede pensar, es decir, también recordar la unicidad de la solución final, a partir de un lugar diferente, externo a ese espacio de la violencia mitológica del derecho. Para tomar la medida de este acontecimiento y de lo que lo liga al destino, habría que abandonar el orden del derecho, del mito, de la representación (de la representación jurídico-política con sus tribunales de jueces-historiadores, pero también de la representación estética). Pues lo que el nazismo, como culminación de la lógica de la violencia mitológica habría intentado hacer, es excluir al otro testigo, destruir el testigo del otro orden, de una violencia divina cuya justicia es irreductible al derecho, de una justicia heterogénea tanto al orden del derecho (aunque fuese el de los derechos del hombre) como al orden de la representación y del mito. Dicho de otro modo, no se puede pensar la unicidad de un acontecimiento como la solución final, como punta extrema de la violencia mítica y representacional, en el interior de su sistema. Hay que intentar pensarlo a partir de su otro, es decir, a partir de lo que ha intentado excluir y destruir, exterminar radicalmente, y que lo obsesionaba (*hantait*) por

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

Desde este punto de vista, B. habría considerado quizás vano y sin pertinencia, en todo caso sin pertinencia a la medida del acontecimiento, todo proceso jurídico del nazismo y de sus responsabilidades, todo aparato judicial, toda historiografía que siguiese siendo homogénea al espacio en el que el nazismo se ha desarrollado hasta la solución final, toda interpretación basada en conceptos filosóficos, morales, sociológicos, psicológicos o psicoanalíticos, y sobre todo en conceptos jurídicos (en particular los de la filosofía del derecho, ya sea de estilo aristotélico o del estilo de la *Aufklärung*). B. habría considerado quizás vano y sin pertinencia, en todo caso sin pertinencia a la medida del acontecimiento, toda objetivación histórica o estética de la solución final que siguiese perteneciendo, como toda objetivación, al orden de lo representable e incluso de lo determinable, del juicio determinante y decidible. Recordad lo que decíamos hace un momento: en el orden de la mala violencia del derecho, la mitología, el mal consistía en una cierta indecidibilidad, en esto de que no se pudiese distinguir entre la violencia

fundadora y la violencia conservadora, puesto que esa corrupción era dialéctica y dialécticamente inevitable, mientras que el juicio teórico y la representación eran allí determinables y determinantes. Por el contrario, desde que se abandona ese orden, la historia comienza -y la violencia de la justicia divina-, pero nosotros, los hombres, no podemos medir con la cosa juicios, es decir, también, interpretaciones decidibles. Lo cual quiere decir también que la interpretación de la solución final, como de todo lo que constituye el conjunto y la delimitación de los dos órdenes (mitológico y divino) no está a la medida del hombre. Ninguna antropología, ningún humanismo, ningún discurso del hombre sobre el hombre o incluso sobre los derechos del hombre, puede medirse ni con la ruptura entre lo mítico y lo divino, ni, en consecuencia, con esa experiencia límite que es un proyecto como la solución final que intenta pura y simplemente aniquilar lo otro de la violencia mítica, lo otro de la representación, la justicia divina y lo que puede dar testimonio de ésta, es decir, el hombre en tanto es el único ser que, no habiendo recibido su nombre de Dios, ha recibido de Dios el poder y la misión de nombrar, de dar él mismo un nombre a su semejante y de dar un nombre a las cosas. Nombrar no es representar, no es comunicar mediante signos, es decir, por medio de medios con vistas a un fin, etc. Dicho de otro modo, la línea de esta interpretación formaría parte de la terrible y abrumadora condena de la *Aufklärung* que Benjamin había formulado ya en este texto de 1918 publicado por Scholem en 1963 para el 60 aniversario de Adorno.

Esto no quiere decir que haya simplemente que renunciar a la Ilustración y al lenguaje de la comunicación y de la representación en provecho del lenguaje de expresión. En su *Diario de Moscú*, en 1926-1927, B. precisa que la polaridad entre los dos lenguajes y sus respectivos dominios no puede mantenerse ni ponerse en práctica en estado puro, sino que el «compromiso» es necesario o inevitable entre ellos. Pero eso sigue siendo un compromiso entre dos dimensiones inconmensurables y radicalmente heterogéneas. Esta es quizás una de las lecciones que podríamos sacar aquí, la fatalidad del compromiso entre órdenes heterogéneos, y eso en nombre de la justicia que ordenaría obedecer a la vez a la ley de la representación (*Aufklärung*, razón, objetivación, comparación, explicación, consideración de la multiplicidad y así de la puesta en serie de los únicos) y a la ley que trasciende la representación y sustrae lo único, toda unicidad, a su reinscripción en un orden de generalidad o de comparación.

Lo que, para terminar, encuentro más temible, incluso insoportable, en este texto, más allá incluso de las afinidades que conserva con lo peor (crítica de la *Aufklärung*, teoría de la caída y de la autenticidad originaria, polaridad entre lenguaje originario y lenguaje decaído,

crítica de la representación y de la democracia parlamentaria, etc.) es finalmente una tentación que dejaría abierta, y especialmente para los supervivientes o para las víctimas de la solución final, sus víctimas pasadas, presentes o potenciales. ¿Qué tentación? « de pensar el holocausto como una manifestación ininterpretable de la violencia divina en cuanto que esta violencia divina sería a la vez aniquiladora, expiadora y no-sangrienta, dice B., una violencia divina que destruiría el derecho en el curso, y aquí recito a Benjamin, de un «proceso no-sangriento que golpea y redime». («Como ejemplo de la violencia del tribunal divino, se pasa de la leyenda de Niobe a la banda de Koraj -*Números*, XVI, 1, 35-. Aquí alcanza esta violencia a privilegiados, levitas, y los alcanza sin anuncio previo, sin que medie amenaza; golpea y no se detiene ante la aniquilación. Pero no deja de percibirse que esta violencia es en sí misma redentora, ni oculta la profunda relación entre su carácter incruento y esa cualidad redentora»). Cuando se piensa en las cámaras de gas y en los hornos crematorios, esta alusión a una exterminación redentora porque no sangrienta hace temblar. Aterroriza la idea de una interpretación que haría del holocausto una expiación y una firma indescifrable de la justa y violenta cólera de Dios.

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

(Trad. de Adolfo Barberá y Antonio Peñalver).



**DOXA-11 (1992)**

