

Justicia, fuerza

Gustavo Cosacov

«Fuerza de ley»¹ contiene dos ensayos en los cuales Derrida *desconstruye* las relaciones entre derecho, justicia, fuerza y violencia.

Se trata de dos conferencias impartidas en contextos diferentes, ambas entre intelectuales y académicos de los Estados Unidos de Norteamérica, muchos de ellos miembros de la influyente *Critical Legal Studies*², corriente de pensamiento que el autor considera fecunda, aún cuando observa su despareja situación ante la filosofía, respecto a la profundidad y sutileza logradas por algunos de sus miembros en torno a los problemas

¹ En el coloquio realizado en 1989 en la Cardozo Law School, bajo el título *Deconstruction and the Possibility of Justice*, Derrida expuso el texto «*Del derecho a la justicia*» que integra la primera parte del libro *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, publicado por Tecnos en 1997 (en francés por Galilée en 1994). Este libro contiene un segundo texto, bajo el título «*Nombre de pila de Benjamin*». Nuevamente se trata de una conferencia dictada en los Estados Unidos, esta vez en 1990, en la Universidad de California, en el coloquio titulado «*Nazism and the Final Solution: Probing the Limits of Representation*», que se publica con una presentación y un post scriptum y notas. Véase *Cardozo Law Review Symposium on Deconstruction and the Possibility of Justice (1990)* y también *Interpretation Symposium en Southern California Law Review*, vo. 58, nros. 1 y 2.

² Acerca del movimiento CLS en general y también referencias útiles a su relación con el pensamiento «postmoderno», «postestructuralista», etc., particularmente su relación con J. Derrida, cfr. Pérez Lledó, Juan A., *El movimiento Critical Legal Studies*, Tecnos, Madrid, 1996. La relación entre CLS y “desconstrucción”, es tratada en el cap. III, H) “El giro «postmoderno»: CLS y la Deconstrucción”, pp. 181 y ss., en la que sigue de cerca la posición de Jack Balkin.

específicamente jurídicos que Derrida, por su parte, reconoce no dominar.

Confiesa que hace meses piensa en el título y en el coloquio y ensaya cuestionamientos acerca de la taxonomía, el orden, la lógica clasificatoria del mismo. Y lo obsesionan dos expresiones del idioma inglés: “*to enforce the law*” y “*to adress*”.

No cesa de interrogarse acerca de las posibilidades de la desconstrucción, las posibilidades que puede o no abrir, las posibles respuestas de algunos adversarios a preguntas tales como “¿Tienen los «desconstruccionistas» algo que decir sobre la justicia, tienen algo que ver con ella?”, o bien adelanta algunas sospechas que algunos podrían alentar: “¿Por qué en el fondo hablan tan poco de ella? ¿Les interesa, en definitiva? ¿No es precisamente, como algunos sospechan, porque la desconstrucción no permite, 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, responderá el adversario”.

El texto es autorreferente: “Ya desde este primer intercambio ficticio se anuncian los deslizamientos equívocos entre derecho y justicia. El sufrimiento de la desconstrucción, aquello por lo que ésta sufre o aquello por lo que sufren aquellos a los que ella hace sufrir, es quizá la ausencia de regla y de criterio seguro para distinguir de manera no equívoca entre el derecho y la justicia. Se trata entonces de esos conceptos (normativos o no) de norma, regla o de criterio. Se trata de juzgar aquello que permite juzgar, aquello que autoriza el juicio”.

La introducción (o las introducciones, porque el estilo discursivo de Derrida se caracteriza por un tanteo que ocasiona sucesivos intentos de “*abordaje*”), abre en todas direcciones las dimensiones temáticas del coloquio, proponiendo interrogantes para las categorías mismas implicadas en el título: “desconstrucción”, “posibilidad”, “justicia” y sus relaciones, ensayando posibles respuestas a preguntas que exigen respuestas del tipo “o bien... o bien”, “sí o no”. Interrogantes que lo llevan a cuestionar el título mismo del coloquio, incluso con cierto malhumor,

ante el sesgo posiblemente “... violento, polémico, inquisidor” que presenta. Esta conferencia, dictada ante un público integrado en su mayoría por personas que “hacen la ley”, enfrenta a Derrida al “deber” de dirigirse a ellos en inglés.

Un texto “coloquial” que trasunta algo del estado de suspensión en que se encuentra quien está pensando, situado en el espacio de un paréntesis a despejar y ante una situación que exige, al mismo tiempo y con urgencia, ir directamente hacia el centro mismo del problema: “Debo hablar en inglés (¿cómo traducir este «debo», este deber? *I must? I should, I must, I ought to, I have to?*”). Debo, dice Derrida, como algo que “me ha sido impuesto por medio de una fuerza simbólica o de ley”, “en una situación que no controlo”. También como una especie de *pólemos* que concierne a la “apropiación de la lengua (eso que no es de nadie y de lo que es posible apropiarse, o perder; y lengua, aquello que se apropia, que constituye al sujeto, que abre la posibilidad de sujeto, sujeto de la lengua, hablado por la lengua). También debe hablar en inglés para darse a entender. Deber como «tener que...»”.

“«Debo» en un sentido de será juzgado más justo, justo en el sentido de lo ajustado, adecuación entre lo que se dice y se entiende”, ante un público formado por personas que “hacen la ley” (*making the law*): “Debo hablar en una lengua que no es la mía porque es más justo, en un sentido que es, diríamos...jurídico-ético-político: es más justo hablar la lengua de la mayoría sobre todo cuando ésta, por hospitalidad, da la palabra al extranjero”. ¿Ley del decoro, de la cortesía, del más fuerte, o ley equitativa (*equitable*) de la democracia? Es difícil saberlo y saber también “si depende de la justicia o el derecho”.

Expresiones como «*to enforce the law*», cuando se traducen al francés, o al español como «aplicar la ley», pierden “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. No hay derecho sin fuerza,

Kant lo recuerda con el más grande rigor³". Esta expresión y una familia

³ Dice Kant en *La metafísica de las costumbres*, parágrafo 233, p. 42: "La ley de una coacción recíproca que concuerda necesariamente con la libertad universal es un cierto modo de la *construcción* de aquel concepto; es decir, la exposición del mismo en una intuición pura *a priori*, siguiendo la analogía de la posibilidad de los movimientos libres de los cuerpos bajo la ley de la *igualdad de la acción y la reacción*. Ahora bien, de igual modo que en la matemática pura no pueden deducirse las propiedades de su objeto inmediatamente a partir del concepto, sino sólo pueden descubrirse mediante la *construcción* (yo subrayo) del concepto, no es tanto el *concepto* de derecho el que posibilita la exposición de este concepto, como la coacción totalmente recíproca e igual, sometida a leyes universales, y coincidente con él. Pero, así como a este concepto dinámico todavía subyace en la matemática pura (por ejemplo, en la geometría) uno puramente formal, la razón ha cuidado de proveer en lo posible también al entendimiento con intuiciones *a priori* para construir el concepto de derecho. - Lo recto (*rectum*), como lo *derecho* se opone en parte a lo *curvo*, en parte a lo *oblicuo*. En el primer caso tenemos la *constitución interna* de una línea de tal modo que entre dos *puntos* dados sólo puede haber *una*, pero en el segundo caso tenemos la *posición* de dos *líneas* que se cortan o chocan entre sí, de las cuales también sólo puede haber *una* (la perpendicular) que no se incline más hacia un lado que hacia otro y que divida el espacio en dos partes iguales; siguiendo esta analogía, también la doctrina del derecho quiere determinar a cada uno lo *suyo* (con precisión matemática), cosa que no puede esperarse en la *doctrina de la virtud*, que no puede rehusar un cierto espacio a sus excepciones (*latitudinem*).- Pero, sin penetrar en la esfera de la ética, hay dos casos que exigen una decisión jurídica y para los que, sin embargo, no puede encontrarse nadie que decida y que pertenecen en cierto modo a los *intermundia* de Epicuro. Tenemos que *separarlos primero de la doctrina del derecho propiamente dicha, a la que queremos pasar pronto, con el fin de que sus vacilantes principios no influyan en los firmes principios de ésta*". (Yo subrayo). Vemos cómo el texto kantiano reconoce la situación como perentoria. La doctrina, es decir la construcción del concepto, a la que quiere pasar pronto, para evitar la influencia de principios vacilantes, creando para su salvaguarda un limbo (*intermundia*) en el que se pueden distinguir todavía los vestigios de aquello que se abandona: la equidad como conciencia de la separación del derecho y la justicia, en la medida que se pueda decir *summum ius, summa iniuria*. El otro

de conceptos derivados son centrales en este ensayo, ya 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 tiene, o, mejor dicho, si no apela a la fuerza desde su primer instante, desde su primera palabra. De este modo, «en el comienzo fue el *logos*» se puede afirmar, sin contradicción alguna, con “otro *incipit* que dijera «en el principio habrá habido fuerza»”.

La relación particular que se da entre lo justo y lo fuerte es materia de examen a través de una expresión casi enigmática que Pascal⁴ recibe de Montaigne, y que es recogida por Sorel en sus reflexiones sobre la violencia. Montaigne escribió que “ las leyes mantienen su *crédito* no porque sean justas, sino porque son leyes. Es el *fundamento místico de su autoridad*, no tienen otro (yo subrayo) [...]. El que las obedece porque son justas, no las obedece justamente por lo que debe obedecerlas”.

límite es tal vez el que ha interesado más al pensamiento revolucionario: la imposibilidad de legislar contra el deseo de supervivencia, pero no porque se reconozca ese deseo como un derecho, sino por la impotencia del derecho para hacerse obedecer, principio que ordena no intentar aquello que se sabe que ha de fracasar para no poner en evidencia la impotencia y así disminuir el crédito que da fuerza a la ley. Pero esos límites nunca son fijos. Es la propia historia la que indica dónde se encuentran en cada momento. Ya Marx había insuflado un *pathos* de indignación a la crítica para “no dejar a los alemanes ni un solo instante para ilusionarse y resignarse. Hay que hacer la opresión real aún más opresiva, agregándole la conciencia de la opresión; hay que hacer la ignominia más ignominiosa, publicándola” (*Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, Ediciones Nuevas, Buenos Aires, 1965, p. 17).

⁴ «*Justicia, fuerza*. - Es justo que lo que es justo sea seguido, es necesario que lo que es más fuerte sea seguido. La justicia sin la 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 o lo que es fuerte sea justo. Así, no pudiendo hacer que lo que es justo sea fuerte, hacemos que lo que es fuerte sea justo». Ver pp. 27 y 28 y notas 12 y 13.

Pascal: “*Justicia, fuerza*. Es justo que lo que es justo sea seguido. Es necesario que lo que es más fuerte sea seguido⁵”.

Derrida: «En el principio habrá habido *lógos*», no estaría en contradicción con otro *incipit*: «En el principio habrá habido *fuerza*». Una justicia impotente no es justicia, en el sentido del derecho. Y la fuerza sin la justicia es tiránica.

Pascal: “La justicia sin fuerza es contradicha porque siempre hay malvados; la fuerza, sin la justicia, es acusada. Por lo tanto, hay que poner juntas la justicia y la fuerza; y ello para hacer que lo que es justo sea fuerte o lo que es fuerte sea justo”.

Este «hay que», se pregunta Derrida, ¿se halla prescrito por lo que es justo en la justicia o por lo que es necesario en la fuerza? Titubeo que es secundario y “que flota sobre la superficie de un «hay que» más profundo, ya que la justicia exige, en tanto que justicia, el recurso a la fuerza. La necesidad de la fuerza está por ello implicada en lo justo de la justicia”.

Pascal, sin nombrar a Montaigne: “[...] uno dice que la esencia de la justicia es la autoridad del legislador; otro, la conveniencia del soberano; otro, la costumbre presente; y esto es lo más seguro: nada, siguiendo la sola razón, es justo por sí mismo; todo vacila con el tiempo. La costumbre realiza la equidad por el mero hecho de ser recibida: es el *fundamento místico* de su *autoridad*. Quien la devuelve a su principio, la aniquila”.

“La necesidad de la fuerza está por ello implicada en lo justo de la justicia”, escribe Derrida, reconociendo en el “crédito” que se le otorga a la ley todo el peso de la expresión y marcando ahí, en el momento instituyente de todo derecho, en el acto de creación de la ley, la violencia fundadora que no tiene fundamento.

Y es aquí donde aparece en el texto una alusión al silencio del lenguaje por la aproximación al límite y el aspecto realizativo de aquel: “El discurso encuentra ahí su límite: en sí mismo, en su poder realizativo

⁵ Cit. por Derrida, p 29 y nota.

mismo. Es lo que aquí propongo denominar (desplazando un poco y generalizando la estructura) lo *místico*. Hay un silencio encerrado en la estructura violenta del acto fundador. Encerrado, emparedado, porque este silencio no es exterior al lenguaje. 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*. Siempre se podrá volver sobre lo que yo hago o digo aquí, lo que digo que se hace en el origen de toda institución. Tomaría por ello el uso de la palabra «místico» en un sentido que me atrevería a denominar más bien wittgensteiniano⁶, porque los problemas que aborda son infinitos “*en ellos mismos*, porque exigen la experiencia misma de la aporía, la cual no es ajena a lo que acabo de denominar lo *místico*”.

El derecho es así “esencialmente desconstruible”, sea porque está “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), ya sea porque su último fundamento, por definición no está fundado”. Y esta desconstruibilidad del derecho, antes que una desgracia, constituye la oportunidad política para el progreso histórico, ya que la justicia en sí misma, la justicia más allá del derecho (si algo así existe), no es desconstruible, como tampoco es desconstruible la desconstrucción (si algo así existe): “*la desconstrucción es la justicia*”.

El texto resume lo anterior en las tres proposiciones siguientes:

“1. La desconstrucción del derecho (por ejemplo) hace la desconstrucción posible.

2. La indesconstructibilidad de la justicia hace también posible la

⁶ Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. J. Muñoz e I. Reguera, parágrafo 6.522. “Lo inexpresable, ciertamente, existe. Se *muestra*, es lo místico”.. parágrafos 6.44 y 6.45. Ver, acerca de lo místico en L. W., del Barco, Oscar, “Diálogo sobre Wittgenstein”, en *El abandono de las palabras*, Centro de Estudios Avanzados, Col. Tantalía, Universidad Nacional de Córdoba, 1996, pp. 257 y ss..

desconstrucción, por no decir que se confunde con ella.

3. Consecuencia: la desconstrucción tiene lugar en el intervalo que separa la indesconstructibilidad de la justicia y la desconstructibilidad del derecho”.

Pero la violencia, siendo siempre de naturaleza moral, está imbricada de manera inextricable con la justicia y el derecho. Es esa posibilidad de desconstruir el derecho la posibilidad de la experiencia imposible de la justicia. Es entre la posibilidad de la desconstrucción del derecho y la imposibilidad de la desconstrucción de la justicia donde se juega todo.

¿Acaso posibilita (la desconstrucción) un discurso consecuente sobre las condiciones de posibilidad de la justicia? Tres aporías⁷, que son una y la misma, propone Derrida para tratar el problema de la justicia y su relación con el derecho. La cuestión sería simple si se tratara de una “verdadera distinción, una oposición cuyo funcionamiento esté lógicamente regulado y sea dominable. Pero sucede que se pretende ejercer el derecho en nombre de la justicia y que la justicia exige instalarse en un derecho que exige ser puesto en práctica (constituído y aplicado) por la fuerza («enforced»). La desconstrucción se encuentra y se desplaza siempre entre el uno y la otra”.

El derecho no es la justicia sino “el elemento de cálculo”, mientras que “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 asegurada por una regla”.

Antes de fracasar necesariamente en el intento, el texto todavía da algunos rodeos. En primer lugar pone en cuestión un conjunto de

⁷ Aporía porque para Derrida “la justicia sería, desde este punto de vista, la experiencia de aquello de lo que no se puede tener experiencia” y “no hay justicia sin esta experiencia de la aporía, por muy imposible que sea. La justicia es una experiencia de lo imposible”.

supuestos que normalmente no son cuestionados y que trastocan la idea misma de justicia. Así, se refiere a la importancia de la lengua en la que se juzga y la violencia ejercida sobre los que no comparten ese idioma, cuestión relacionada con un «nosotros los hombres» que quería decir “en un tiempo que aún no ha llegado a su fin, nosotros los europeos adultos, varones blancos carnívoros y capaces de sacrificios”. “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 [que es el viviente en cuanto tal, sin más, no sujeto de la ley o del derecho], tan vital para nuestra modernidad”. Cuestiones todas estas que obligan a “reconsiderar la totalidad de la axiomática metafísico-antropocéntrica que domina en Occidente el pensamiento de lo justo y lo injusto” y que se encuentran lejos de una pretendida “abdicación prácticamente nihilista ante la cuestión ético-política-jurídica de la justicia, y ante la oposición de lo justo y de lo injusto” que se suele reprochar a la desconstrucción.

Por el contrario, la desconstrucción reconoce “una responsabilidad⁸ sin límite, y por tanto necesariamente excesiva, incalculable, ante la memoria; 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 memoria histórica e interpretativa está en el centro de la desconstrucción”. Se trata siempre de cuestionar el fundamento y límite de nuestro aparato conceptual sabiendo que la justicia se dirige siempre a la

⁸ El texto acusa a la actual “axiomática subjetal de la responsabilidad, de la conciencia, de la intencionalidad, de la propiedad”, propia del discurso jurídico dominante, de “fragilidad” y “grosería teórica” que demuestra que “ningún saber es accesible en relación con este tema”.

“singularidad del otro” y que al mismo tiempo, como causa o consecuencia, tiene “pretensión de universalidad”. Hay por lo tanto, para la desconstrucción, una “sobrepaja hiperbólica en la exigencia de justicia”, lo que lleva a “denunciar no sólo los límites teóricos sino también injusticias concretas, con los efectos más evidentes, de la buena conciencia que se detiene dogmáticamente ante una u otra determinación heredada de la justicia”. En consecuencia, “esta responsabilidad ante la memoria es una responsabilidad ante el concepto mismo de responsabilidad que regula la justicia y lo ajustado de nuestros comportamientos, de nuestras decisiones teóricas, prácticas, ético-políticas”. Este concepto está conectado, a su vez, en una red con otros conceptos conexos entre los que se encuentran los de «voluntad», «libertad», «propiedad», «intencionalidad», «conciencia», «conciencia de sí», «sujeto», «yo», «persona», «comunidad», «decisión», etc.

Y es precisamente este estado de atención frente a todo sueño dogmático, el que exige ese “momento de suspensión, ese tiempo de la *epochê*, sin el cual no habría desconstrucción posible”, momento en el cual todo axioma es suspendido por la desconstrucción, en ese momento estructuralmente necesario siempre se puede creer que no hay lugar para la justicia; ni para la justicia misma ni para el interés teórico que se dirige a los problemas de la justicia. No es un simple momento: su posibilidad debe permanecer estructuralmente presente en el ejercicio de toda responsabilidad en la medida en que esta última no se abandone a un sueño dogmático y no reniegue de ella misma. Por ello, ese momento se desborda a sí mismo. Y se hace todavía más angustiante. “Pero ¿quién pretende ser justo ahorrándose la angustia? Ese momento de *suspense* angustiante abre también el intervalo o el espaciamiento en el que las transformaciones y hasta las revoluciones jurídico-políticas tienen lugar”. En definitiva, una fuerza que la desconstrucción obtiene de su apelación siempre insatisfecha a la posibilidad de la justicia.

En el intento de distinguir derecho y justicia Derrida se aproxima, aunque de manera cautelosa, al punto de vista de Levinas de quien cita, en

Totalidad e infinito: «[...] la relación con otro, es decir, la justicia».

“Levinas habla de un derecho infinito: en eso que él denomina «humanismo judío» cuya base no es «el concepto de hombre» sino el «otro»; «la extensión del derecho del otro» es la de «un derecho prácticamente infinito». Pero como esta noción está basada en una disimetría absoluta y es el “equivalente hebreo de los que nosotros traduciríamos quizá como santidad”, el texto derridiano solamente lo toma como “un trazo conceptual” sin pretender extender la analogía.

La aporía, o los ejemplos de aporías, se abren entonces ante la necesidad y la dificultad de realizar la distinción, desplazándose siempre entre la justicia -que “exige instalarse en un derecho que exige ser puesto en práctica (constituído y aplicado) por la fuerza («enforced»)- y el derecho.

La primera aporía trata de “la *epokhê* de la regla”, la segunda de “la obsesión⁹ (o el asedio) de lo indecible” y la tercera de “la urgencia que obstruye el horizonte del saber”.

La primera aporía surge de la necesidad de suponer la libertad, sin la cual es imposible que una decisión sea justa o injusta, puesto que la ausencia de libertad impide la aparición de la responsabilidad. Pero por otra parte la decisión del justo debe seguir una ley, una prescripción o una regla. Y no se trata de la aplicación mecánica de la regla, desarrollada previamente en un programa, sino de asumir el valor de la regla o la ley 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”. Por una parte el juez no es justo si no asume su libertad frente al instrumento

⁹ Los traductores han traducido el original «hantise» por obsesión, “a sabiendas de lo mucho que iba a quedarse en el camino. En efecto, «hantise» es una especie de ocupación de un *lugar* por parte de un pensamiento obsesivo, pero sobre todo por un espíritu o un fantasma”. Otra posibilidad de traducción, como ellos mismos indican, es «asedio», como decidieron traducir los traductores de *Espectros de Marx*.

de cálculo, por otra parte, tampoco es justo si lo asume mecánicamente. “De esta paradoja se sigue que en ningún momento se puede decir *presentemente* que una decisión es justa, puramente justa (es decir, libre y responsable), ni de alguien que *es* justo ni menos aún que «yo soy justo»”. Se puede decir “legal o legítimo”, pero el origen fundante que autoriza el cálculo “no hace más que alejar el problema mismo de la justicia, y habrá sido puesto, violentamente resuelto, es decir, enterrado, disimulado, rechazado”. El “mejor paradigma” del acto instituyente de una constitución que “instaura lo que se llama «*Estado de derecho*», lo constituye la fundación de los Estados-Nación”.

Segunda aporía, *la obsesión de lo indecible*. La necesidad de la “decisión que dirima” es esencial a todo ejercicio de justicia efectiva, determinada en la forma de derecho. Y la decisión comienza con aquello que no es del orden de lo calculable, la “*decisión de calcular*”. “Una decisión que no pasara la prueba de lo indecible no sería una decisión libre; sólo sería la aplicación programable o el desarrollo continuo de un proceso calculable”. Pero tampoco es justa “en el momento de suspensión de lo indecible”, puesto que “sólo una decisión es justa”. Así, “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 desconstruye desde el interior toda seguridad de presencia, toda certeza o toda pretendida criteriología que nos asegure la justicia de una decisión, el acontecimiento mismo de una decisión”.

La desconstrucción “opera desde una «idea de la justicia» infinita, infinita porque irreductible, irreductible porque debida al otro; debida al otro, antes de todo contrato, porque ha *venido*, es la llegada del otro como singularidad siempre otra”, “irreductible en su carácter afirmativo, en su carácter de donación sin intercambio, sin circulación, sin reconocimiento, sin círculo económico, sin cálculo y sin regla, sin razón o sin racionalidad teórica en el sentido de dominación reguladora. Se puede reconocer y apreciar aquí una locura. Y quizá una especie de mística. Y la

desconstrucción está loca por esa justicia. Loca por ese deseo de justicia. Esa justicia que no es el derecho, es el movimiento mismo de la desconstrucción presente en el derecho y en la historia del derecho, en la historia política y en la historia misma”. No se trata de una idea reguladora en sentido kantiano, ni tampoco el contenido de una promesa mesiánica, contenido y no forma, ya que la “mesianicidad nunca está ausente de una promesa”.

Tercera aporía, *la urgencia que obstruye el horizonte del saber*. El carácter apremiante de la decisión que sólo puede ser justa si es finita, siempre del lado realizativo (antes que constatativo) de los “actos de habla”, lado que conserva siempre en él una violencia irruptiva. La “precipitación esencial” de los enunciados realizativos, “nunca tiene lugar sin una disimetría y una cierta forma de violencia” en una “verdad de la que San Agustín dice que hay que «hacerla»”.

Pero es precisamente “a causa de este desbordamiento de lo realizativo, a causa de esta urgencia y de esta precipitación estructurales de la justicia, ésta no tiene horizonte de espera (regulador o mesiánico). Pero, precisamente por eso, *quizás*¹⁰ tiene justamente un porvenir, un *por-venir* que habrá que distinguir rigurosamente del futuro”.

Pero advierte que “este exceso de la justicia sobre el derecho y sobre el cálculo, este desbordamiento de lo no-presentable sobre lo determinable, no puede y no debe servir de coartada para no participar en las luchas jurídico-políticas que tienen lugar en una institución o en un Estado, entre instituciones o entre Estados. Abandonada a ella misma, la idea incalculable y donadora de justicia está siempre lo más cerca del mal, por no decir de lo peor puesto que siempre puede ser reapropiada por el

¹⁰ “«Quizás», hay que decir siempre quizás para la justicia. Hay un porvenir para la justicia, y sólo hay justicia en la medida en que un acontecimiento (que como tal excede el cálculo, las reglas, los programas, las anticipaciones, etc.) es posible”.

cálculo más perverso. Siempre es posible y esto forma parte de la locura de la que hablábamos. Una garantía absoluta contra este riesgo sólo puede saturar o suturar la apertura de la apelación a la justicia, una apelación siempre herida”.

Y ya finalizando este primer texto, confiesa: “nada me parece menos periclitado que el ideal emancipatorio clásico” y a continuación enumera “otras zonas que tienen que abrirse constantemente, zonas que en un primer momento pueden parecer secundarias o marginales”. “Los ejemplos más próximos habrá que buscarlos del lado de 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 transplante de órganos, del nacimiento extrauterino, la bioingeniería, la experimentación médica, el «tratamiento social» del sida, las macropolíticas o micropolíticas de la droga, de los «sin techo», etc., sin olvidar por supuesto el tratamiento de lo que se llama vida animal, la enorme cuestión de la animalidad”.

La segunda parte de *Fuerza de Ley* lleva por título *Nombre de pila de Benjamin*. El texto de Derrida se ocupa de un ensayo de Walter Benjamin (y juega con Walter, nombre muy próximo a la palabra *Walten*, violencia), en el que éste último estampó su nombre de pila al finalizar el trabajo que tituló *Para una crítica de la violencia* [*Zur Kritik der Gewalt*] y que comienza con estas palabras: “La tarea de una crítica de la violencia puede definirse como la exposición de su relación con el derecho y con la justicia. Porque una causa eficiente se convierte en violencia, en el sentido exacto de la palabra, sólo cuando incide sobre relaciones morales. La esfera de tales relaciones es definida por los conceptos de derecho y justicia”.

El texto de Jacques Derrida, *Nombre de pila de Benjamin*, presenta tres momentos para una lectura exegética o destructiva que no será lineal, que nos hará ir y volver, seguir senderos múltiples hasta extraviarnos en la soledad poblada de fantasmas de nuestra intimidad y obligarnos, *forzarnos*, a intentar nosotros también atravesar el fantasma y no poder.

En los *prolegómenos* anuncia que se propone interrogar el texto de Benjamin escrito en 1921 -ejercicio que realizara durante un coloquio realizado en 1990 en la Universidad de California, convocado con el nombre de “*El nazismo y la «solución final»*”. *Los límites de la representación*”- y explicita tres claves para leerlo. La primera es que aquel texto está obsesionado por la violencia exterminadora.

“Obsesionado (*hanté*) por la obsesión misma (*hantise*), por una cuasilógica del fantasma que habría que poner en sustitución de una lógica ontológica de la presencia, de la ausencia o de la re-presentación, puesto que es más fuerte que ésta. Pero me pregunto si una comunidad que se reúne o se recoge para pensar lo que hay que pensar o que meditar de esa cosa sin nombre que se ha denominado la «solución final» no debe en primer término mostrarse hospitalaria a la ley del fantasma, a la experiencia espectral y a la memoria del fantasma, de aquello que no está 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” Pero no solamente esto es lo peculiar del intento para Derrida.

Además señala que se trata del texto de un escritor inscripto en la “perspectiva judía que opone la justa violencia divina (judía), la que destruye el derecho, a la violencia mítica (de tradición griega), la que instaura y conserva el derecho”¹¹.

¹¹ Cfr. Vitiello, Vincenzo, *Genealogía de la modernidad*, Losada, Buenos Aires, 1998, pp. 226 y ss.: “Todas las categorías de interpretación histórico-filosóficas elaboradas por Hegel desde los escritos teológicos de juventud –es decir: no sólo la concepción del dios cristiano que es tal dios en la medida en que se manifiesta en el mundo, en la comunidad, sino también en la visión clásica del dios pagano próximo al hombre- son rechazadas por Benjamin”, dice Vincenzo Vitiello, afirmando así que “Benjamin no contrapone Kant a Hegel, sino lo hebraico a lo cristiano, la infinita distancia de lo natural hasta lo divino, hasta la conciliación de Dios con el Mundo”. Aunque para Benjamin como para Hegel “la verdad de lo finito es el infinito”, para el primero “el in-finito de la

La segunda clave de lectura es la creencia de Benjamin en la caída del lenguaje -desde su destino original, la nominación, “la llamada de la presencia en el nombre”-, en la re-presentación, origen del mal que le llega como potencia letal. Es en ese contexto en el que conceptos como culpa, sacrificio, decisión, responsabilidad y otros desempeñan un papel mayor en el escrito benjaminiano, papel “asociado con mucha frecuencia al valor de lo que es demoníaco y «demoníacamente ambiguo»”¹².

La tercera clave es la extensión del problema de la representación al terreno de la vida política en la “democracia formal y parlamentaria”, inscribiendo el texto, cuyo estilo es mesiánico marxista, como parte de un movimiento cultural en el que se ponía en cuestión la Ilustración (*Aufklärung*), mientras estaba en plena gestación la emergencia del nazismo. “Carl Schmitt, al que Benjamin admiraba, y con el que llegó a tener correspondencia, lo felicitó por este ensayo”¹³.

tragedia no es la conciliación de lo humano con lo divino, no es la historia que comprende en sí misma vida y muerte; es el no-finito, el “no” pronunciado contra lo finito, el “no” que aniquila lo finito dándole forma absoluta, definitiva”. “La muerte sella un destino, no restaura ni crea un orden ético-histórico” (Vitiello, cit. P. 238).

¹² “Por un error, puesto que ha sido confundido con el reino de la justicia, el orden del derecho, que es sólo un residuo del estadio demoníaco de la existencia de los hombres -durante el cual los estatutos jurídicos no regularon sólo las relaciones entre ellos, sino también su relación con los dioses- se ha conservado más allá de la época que inauguró la victoria sobre los demonios. No es con el derecho, sino con la tragedia, como la cabeza del genio se ha alzado por primera vez desde la niebla de la culpa, porque en la tragedia el destino demoníaco es quebrantado”. Benjamin, Walter, “Destino y Carácter”, en *Angelus Novus*, traducción de H. A. Murena, Edhasa, Barcelona, 1971, p. 205.

¹³ Un antisemita como Carl Schmitt pudo felicitar a Benjamin, en 1921, por su altura intelectual sin perjuicio de su adhesión al “pensamiento judío” que aquel combate. En *El Leviathan en la Teoría del Estado de Tomás Hobbes*, Editorial Struhart & Cía., Buenos Aires, 1990, que Schmitt publica en 1938 (año de un auge de antisemitismo furioso, aunque previo a la puesta en marcha de la

«solución final»), pone de manifiesto sus sentimientos y aunque no alude a Benjamin, sí lo hace respecto a Leo Strauss y otros pensadores judíos. “Las interpretaciones judías del Leviathan y del Behemoth son de naturaleza esencialmente distinta”, tanto en la antigüedad en la que ambos animales representan potencias paganas hostiles, como en la Edad Media “en la que se transparenta la situación y la actitud, perfectamente *singular y anormal*, del pueblo judío, incomparable con la de cualquier otro pueblo” (p. 10). O bien, describiendo las interpretaciones judeocabalísticas de la lucha de Leviathan contra Behemoth, siempre representantes ambos de los pueblos paganos, afirma que “los judíos están al margen y contemplan cómo los pueblos de la tierra se matan entre sí. A sus ojos este ‘batallar recíproco’ se sucede según la ley. Por eso *comen la carne de los pueblos muertos y viven de ella*” (p. 11). Schmitt intenta “salvar” las intenciones de Hobbes respecto a las interpretaciones judías y considera que esta es una tarea apremiante: “Un erudito judío, Leo Strauss, investigando el *Tratado teológico político* de Spinoza, ha puesto de relieve, en un libro publicado en 1930, la estrecha dependencia de Spinoza respecto de Hobbes. Hace constar que Hobbes consideraba a los judíos como los autores de la distinción revolucionaria entre la religión y la política, destructora del Estado. Todo esto es cierto, pero con la limitación de que Hobbes combate la escisión típicamente judeocristiana de la unidad política originaria”, afirmando Schmitt en nota que “Strauss reduce la exposición de Hobbes al simple contraste entre judíos y paganos, mientras que Hobbes lucha contra doctrinas judeocristianas típicas e in concreto argumenta en forma pagana-cristiana-erastiana...” (p. 11 y n. 12). También afirma: “Muy pocos años después de publicado el «Leviathan», *la mirada del primer judío liberal acertó a descubrir la brecha* apenas visible. Pronto se dio cuenta de que era la gran brecha de invasión del liberalismo moderno, desde el cual se podía trastocar enteramente todo el sistema de relaciones entre el fuero interno y el externo, lo público y lo privado, que había concebido y montado Hobbes. Spinoza lleva a cabo esta inversión en el famoso capítulo 19 de su *Tratado teológico político*”. Y prosigue: “pero el filósofo judío lleva a completa madurez lo que era simple germen, hasta que consigue lo contrario y deja sin alma al Leviathan”, dice refiriéndose a la separación spinoziana entre culto externo y convicción interna (p. 56). También se ocupa de Moses Mendelssohn, autor de “*Jerusalem o sobre el poder religioso y el judaísmo*” (1783), quien sigue distinciones spinozianas y exige del Estado la libertad de conciencia. Dice de él Schmitt: “sin gran

espíritu, sin una inteligencia que se pueda equiparar a Spinoza, *pero con el instinto seguro de que al minar y ahuecar de esta suerte el poder del Estado se lograría paralizar al pueblo extranjero y se servía mejor la causa de la emancipación del propio pueblo judío*. La obra de Moses Mendelssohn dio también ocasión para la primera gran polémica, verdaderamente profunda, entre la *sabiduría alemana* y la *táctica judía* de las distinciones...”(p. 60).

“En el siglo XIX – prosigue Schmitt- otra vez *la mirada aguda de un filósofo judío*, Friedrich Julius Stahl-Jolson, *volvió a descubrir el punto vulnerable y supo aprovechar su descubrimiento*”. Se trata de la definición “jurídica” de “Estado de derecho” pensada desde el modo y la manera de su realización antes que como meta y contenido de un Estado. “Bajo el manto de los bellos vocablos –«Estado cristiano», «legitimidad» antirrevolucionaria-, *el filósofo judío, con instinto seguro y seguro también de su meta, prolonga la línea que va de Spinoza a Moses Mendelssohn*”. Spinoza se mantuvo aislado, Mendelssohn formó parte de la modesta pero no insignificante sociedad berlinesa, “pero desde el Congreso de Viena irrumpe, formando un ancho frente, en las naciones europeas, la primera generación de jóvenes judíos emancipados. Los jóvenes Rothschild, Carlos Marx, Böne, Heine, Meyerbeer y otros muchos *toman posiciones cada uno en su campo*, en la economía, en las letras, el arte y la ciencia. Entre todos, el más osado es Stahl-Jolson. Se *infiltra* en el Estado prusiano y en la Iglesia evangélica. *El Sacramento cristiano del bautismo le sirve de «billete de entrada en la sociedad», como al joven Heine, pero además de salvoconducto para entrar en el santuario del Estado alemán, todavía muy sólido. Desde posiciones oficiales elevadas, tenía en su mano la posibilidad de embarullar ideológicamente y paralizar espiritualmente la médula misma del Estado, la realeza, la nobleza y la Iglesia evangélica [hasta llevar al Estado alemán hacia la monarquía constitucional, debilitar Prusia y perder la guerra en octubre de 1918]. “Stahl-Jolson sigue fielmente la línea de su pueblo, desdoblado por el propio ser de una existencia enmascarada, tanto más espantosa cuanto más desesperadamente se empeña en ser distinto de lo que es”. “Dentro de la prolongación consecuente de la gran línea histórica que desde Spinoza, pasando por Moses Mendelssohn, desemboca en el siglo del «constitucionalismo», ha cumplido su obra de pensador judío, contribuyendo por su parte –volvamos aquí a la antigua imagen- a destrozar al Leviathan de poderosa vida” (pp. 70 y ss. Los subrayados en los párrafos más virulentamente antisemitas son míos. Sin duda que la Alemania en la que escribe Benjamin era*

La cuarta clave es la intención inicial de Benjamin, pero que no puede ser sostenida hasta el final, acerca de la posibilidad de distinguir la “violencia conservadora” de la “violencia fundadora”, muchas veces «representada», y necesariamente repetida, por la violencia conservadora.

Se pregunta Derrida acerca del modo en el que Benjamin, quien no conoció la existencia de la *Shoáh* (palabra que, extrañamente, Derrida no usa en todo el libro), “habría querido que se hablase, se representase o se prohibiese representar la «solución final»”, enumerando las dificultades para hacerlo. Conjetura que “siempre se podrá encontrar en qué apoyar la hipótesis según la cual Benjamin, y desde 1921, no pensaba en otra cosa que en la posibilidad de esta solución final que desafía tanto mejor el orden de la representación en la medida en que a sus ojos habría dependido del mal radical, de la caída como caída del lenguaje en la representación. Y numerosos signos permiten pensar, fiándose en una lógica constante de su discurso, que para Benjamin, tras esa cosa irrepresentable que habrá sido la «solución final», no sólo el discurso y la literatura y la poesía no son imposibles, sino que se ven dictar, más originariamente y más escatológicamente que nunca, el retorno o el advenimiento todavía prometido de una lengua de los nombres, de una lengua o de una poética de la apelación, en oposición a una lengua de los signos, de la representación informativa o comunicativa”.

un lugar de “concentración extrema de la crisis” del modelo europeo de democracia burguesa, en un momento de postguerra y de preguerra, del fracaso del pacifismo y del antimilitarismo, del derecho a castigar incluso con la pena de muerte, de la aparición de la radio y con ella un mundo de nuevas potencias mediáticas y de la puesta en cuestión del parlamentarismo deliberativo a favor de un *decisionismo* del que Carl Schmitt, jurista católico conservador convertido al nazismo posteriormente, fue un autorizado exponente. “Benjamin tenía por él un gran respeto, y no ocultaba la deuda que tenía con él, deuda que el propio Schmitt no dudaba en recordar llegada la ocasión”. La publicación de “*Para una crítica de la violencia*” fue motivo de una carta de felicitación de Schmitt a Benjamin.

El contexto en el cual Derrida lee el ensayo de Benjamin es doble. Por una parte el seminario de tres años de duración sobre «nacionalidades y nacionalismos filosóficos», subtitulada “Kant, el Judío, el Alemán”, en la que cobra un particular interés la “*psyché judeo-alemana*”. Contexto favorable para examinar más de cerca las “afinidades, limitadas pero determinables, entre este texto de Benjamin y ciertos textos de Carl Schmitt, o de Heidegger”. Por ejemplo y sin duda de una importancia central en el tema del ensayo, la “hostilidad a la democracia parlamentaria, o a la democracia simplemente, o por la hostilidad a la *Aufklärung*, por una cierta interpretación del *pólemos*, de la guerra, de la violencia del lenguaje, sino también por una problemática muy extendida en la época, sobre la «destrucción»”¹⁴.

Por otra parte, el otro contexto en el cual Derrida intenta interrogar este texto sobre la violencia, nos resulta más conocido pues se trata precisamente del coloquio en la *Law School de Cardozo Yeshiva University* sobre la desconstrucción y la posibilidad de la justicia.

Una segunda distinción es la de violencia fundadora del derecho o “mítica”, que Derrida sugiere que hay que sobreentender “griega”, y la violencia destructiva del derecho, “divina”, que sugiere debe entenderse como “judía”¹⁵.

Otra distinción, esta vez entre justicia y poder, siendo la primera “principio de toda fundación divina de fines” y el segundo “principio de toda posición mítica de derecho”.

¹⁴ Para un análisis de la época y el “rostro de Jano” de Benjamin, cfr. Traverso, Enzo, *Los marxistas y la cuestión judía*. Presentación de Pierre Vidal-Naquet, Ediciones del Valle, col. Futuro Anterior, Buenos Aires, 1996, Capítulo VIII “*El materialismo mesiánico de Walter Benjamin*”, pp. 269 y ss.

¹⁵ Benjamin distingue dos violencias en cuanto al derecho. La violencia fundadora y la violencia conservadora. Violencia es aquí una traducción de *Gewalt* y “puede significar también la dominación o la soberanía del poder legal, la autoridad autorizadora o autorizada: la fuerza de ley”.

La noción de “crítica” debe entenderse en sentido kantiano. Ya que no hay violencia “natural” o “física”, la crítica de la violencia debe referirse a la esfera del derecho y de la justicia. Esta crítica se encamina, antes que a criticar la aplicación de la violencia como un problema de medios para fines justos o injustos, al “problema de si la violencia en general, como principio, es moral, aun cuando sea un medio para fines justos”. De ahí que es necesario realizar una crítica “en la esfera misma de los medios, sin tener en cuenta los fines a los que estos sirven”. Esta es una tarea excluida en el marco del “derecho natural” –“que sirvió de base ideológica al terrorismo de la Revolución Francesa”- para cuya concepción la violencia que se adecua a los fines naturales es jurídicamente legítima.

Frente al iusnaturalismo se halla la tesis del “derecho positivo”, que renuncia a la evaluación de los fines para ejercerla sobre los medios. Sin embargo, ambas corrientes tienen en común un dogmatismo básico que Benjamin resume así: “los fines justos pueden ser alcanzados por medios legítimos, los medios legítimos pueden ser empleados al servicio de fines justos. El derecho natural tiende a «justificar» los medios legítimos con la justicia de los fines, el derecho positivo a «garantizar» la justicia de los fines con la legitimidad de los medios”. El “derecho positivo es ciego para la incondicionalidad de los fines, el derecho natural es ciego para el condicionamiento de los medios”. El punto de partida es la teoría positiva porque “establece una distinción entre la violencia históricamente reconocida, es decir la violencia sancionada como poder, y la violencia no sancionada”, lo que no obliga a valorar los poderes por el hecho de que estén sancionados o no. “Pues en una crítica de la violencia no se trata de la simple aplicación del criterio del derecho positivo, sino más bien de juzgar a su vez al derecho positivo. Se trata de ver qué consecuencias tiene, para la esencia de la violencia, el hecho mismo de que sea posible establecer respecto a ella tal criterio o diferencia”. Distinción que para Benjamin tiene sentido porque el significado lo proporciona el propio derecho (“esta distinción del derecho positivo tiene sentido, está plenamente fundada en sí y no es sustituible por ninguna otra”), pero “la esfera de su aplicación debe ser criticada según su valor. Por lo tanto, se

trata de hallar para esta crítica un criterio fuera de la filosofía positiva del derecho, pero también fuera del derecho natural. Veremos a continuación cómo este criterio puede ser proporcionado sólo si se considera el derecho desde el punto de vista de la filosofía de la historia”. No es la justicia o injusticia de los fines lo que hace posible y evidente la distinción entre violencia legítima e ilegítima. El punto de vista del derecho positivo, en cambio, “exige a todo poder un testimonio de su origen histórico, que implica en ciertas condiciones su sanción y legitimidad”. Este reconocimiento opera –como principio- mediante la sumisión pasiva a los fines de los poderes jurídicos. Pero existe una situación particular respecto a lo que Benjamin distingue como fines naturales y fines jurídicos. Sólo los últimos se caracterizan, por definición, por obtener el reconocimiento del derecho positivo respecto a las acciones de las personas que se dirigen a fines naturales mediante el uso de la violencia, estableciendo fines que solamente pueden ser alcanzados mediante “el poder jurídico”. En definitiva, describe el mecanismo por el cual se tiende a monopolizar la violencia desde el derecho. Pero no porque se intente proscribir la violencia dirigida hacia fines antijurídicos, sino que la proscripción de la violencia para la persona aislada tiene como propósito “salvaguardar al derecho mismo”. En el camino deja Benjamin la discusión sobre la “legítima defensa”, puesto que no es este el punto en el cual se puede dar el ajuste de cuentas con Kant, sino en algo más esencial y profundo, en aquello que incluso “ha conquistado la secreta admiración popular”, que surge amenazante “y suscita, incluso en su derrota, la simpatía de la multitud contra el derecho. La función de la violencia por la cual ésta es tan temida y se aparece, con razón, para el derecho como tan peligrosa, se presentará justamente allí donde todavía le es permitido manifestarse según el ordenamiento jurídico actual”. Benjamin está hablando de la huelga, institución por la cual “la clase obrera organizada es hoy, junto con los estados, el único sujeto jurídico que tiene derecho a la violencia”. Y a continuación intenta rebatir todos los argumentos que sostienen que la huelga no es un acto de violencia sino un “no obrar”. Para Benjamin, la función de esa concepción fue facilitar “al poder estatal la concesión del

derecho a la huelga, cuando ello ya no podía ser evitado”. El texto reconoce la verdad de los argumentos a favor de una interpretación no violenta de la huelga, pero prefiere enfatizar otra lectura que se basa en la perspectiva obrera de hacer valer la huelga como un derecho a la violencia para “imponer determinados propósitos” en los que no se trata solamente de sustraerse a la violencia de un patrón rompiendo las relaciones, apartándose, sino de modificar relaciones anteriores mediante la extorsión a través de la omisión. “El contraste entre las dos concepciones aparece en todo su rigor en relación con la huelga general revolucionaria. En ella la clase obrera apelará siempre a su derecho a la huelga, pero el Estado dirá que esa apelación es un abuso. [...] Nada le impide declarar que una puesta en práctica simultánea de la huelga en todas las empresas es inconstitucional, dado que no reúne en cada una de las empresas el motivo particular presupuesto por el legislador”. Se trata por lo tanto de una situación objetiva contradictoria, pero inevitable, del Estado al reconocer un poder que en determinadas circunstancias (huelga general revolucionaria) puede suscitar “su decidida hostilidad”. Por lo tanto, para Benjamin, es posible cometer violencia al ejercer un derecho, sobre todo cuando es una actitud activa que “podrá ser llamada violencia en la medida en que ejerce un derecho que posee para subvertir el ordenamiento jurídico en virtud del cual tal derecho ha sido conferido; cuando es pasiva, podrá ser definida en la misma forma, si representa una extorsión en el sentido de las consideraciones precedentes”. De ahí que la violencia no es sólo la “violencia de robo”, sino también algo capaz de fundar o modificar relaciones de manera relativamente estable. La huelga demuestra que puede hacerlo.

Hay una contradicción en la situación jurídica, pero no es una contradicción lógica. La posibilidad de un derecho de guerra “descansa exactamente sobre las mismas contradicciones objetivas en la situación jurídica sobre las que se funda la de un derecho de huelga, es decir sobre el hecho de que sujetos jurídicos sancionan poderes cuyos fines –para quienes los sancionan– siguen siendo naturales y, en caso grave, pueden por lo tanto entrar en conflicto con sus propios fines jurídicos o naturales”.

Cuando uno piensa en la doctrina del “espacio vital” para Alemania, comprende el alcance de estas ideas de Benjamin y los reparos que formula Derrida. Aunque la guerra se presente como “violencia de robo”. Y para apoyar su aserto dice Benjamin que aun cuando haya vencedor es necesaria “una paz en el sentido ceremonial”. “La palabra «paz», en el sentido en que está relacionada con el término «guerra» indica justamente esta sanción necesaria a priori –independiente de todas las otras relaciones jurídicas- de toda victoria”. Conclusión: “existe por lo tanto implícito en toda violencia un carácter de creación jurídica”.

Pero hay otra faz del asunto. No se trata ahora de la violencia creadora que el Estado no tiene más remedio que tolerar hasta cierto punto, sino de otra violencia, base del militarismo que se forma con la institución del servicio militar obligatorio, “militarismo que es la obligación del empleo universal de la violencia como medio para los fines Estado”. La coacción se ejerce como medio para fines jurídicos. “Si la primera función de la violencia puede ser definida como creadora del derecho, esta segunda es la que lo conserva”. Y su crítica no es sencilla sin caer en cierto “anarquismo por completo infantil”, o en una defensa de cierta “«libertad» informe, sin capacidad para definir un orden superior de libertad. Y tanto más impotente si no impugna el ordenamiento jurídico mismo en todas sus partes, sino sólo leyes o hábitos jurídicos, que luego por lo demás el derecho toma bajo la custodia de su poder, que consiste en que hay un solo destino y que justamente lo que existe, y sobre todo lo que amenaza, pertenece irrevocablemente a su ordenamiento. Pues el poder que conserva el derecho es el que amenaza”.

De lo anterior se deriva que la oposición a la validez de la pena de muerte no es la puesta en cuestión de una ley “sino el derecho mismo en su origen”. “Pues si su origen es la violencia, la violencia coronada por el destino, es lógico suponer que en el poder supremo, el de vida y muerte, en el que aparece en el ordenamiento jurídico, los orígenes de este ordenamiento afloren en forma representativa en la realidad actual y se revelen atterradoramente [...]. Pues en el ejercicio del poder de vida y

muerte el derecho se confirma más que en cualquier otro acto jurídico. Pero en este ejercicio, al mismo tiempo, una sensibilidad más desarrollada advierte con máxima claridad algo corrompido en el derecho, al percibir que se halla infinitamente lejos de condiciones en las cuales, en un caso similar, el destino se hubiera manifestado en su majestad”.

“Pero lo que testimonia eso [que el derecho es una violencia contraria a la naturaleza] de forma todavía más «espectral» (*gespentsche*, espectral y no solamente alucinante [...]), mezclando las dos violencias (la conservadora y la fundadora), es la institución moderna de la policía”¹⁶. “La espectralidad reside en el hecho de que un cuerpo no está jamás presente por él mismo, por lo que él es. Aparece desapareciendo o haciendo desaparecer lo que representa: lo uno por lo otro. Esta ausencia de frontera entre las dos violencias, esta contaminación entre fundación y conservación es algo innoble, es la ignominia de la policía. Antes de ser innoble en sus procedimientos, en la inquisición innombrable a la que se entrega sin respetar nada, la violencia policial, la policía moderna es estructuralmente repugnante, inmunda por esencia dada su hipocresía constitutiva”. Por ello concluye Derrida “la necesidad ineluctable de la policía moderna arruina en suma, se podría decir que desconstruye, la distinción entre las dos violencias que estructura sin embargo el discurso que llama Benjamin una nueva crítica de la violencia”.

“Lo que amenaza el rigor de la distinción entre las dos violencias, y que Benjamin no dice, es en el fondo la paradoja de la iterabilidad. Ésta hace que el origen deba originariamente repetirse y alterarse para valer *como origen*, es decir, para conservarse. Hay inmediatamente policía, y la policía legisla, no se contenta con aplicar una ley que antes de ella estaría

¹⁶ En todo este párrafo referido a la policía, Derrida cita y glosa a Benjamin, confirmando la actualidad de la cuestión. Por un lado la policía es el Estado, o su espectro, la *res publica*. Por otro, “la policía inventa la ley, publica ordenanzas, interviene cada vez que la situación jurídica no es clara para garantizar la seguridad. Es decir, hoy en día, casi todo el tiempo. Es la fuerza de ley, tiene fuerza de ley”.

sin fuerza. Esta iterabilidad inscribe la conservación en la estructura esencial de la fundación”¹⁷.

Llegado a este punto el razonamiento de Benjamin se precipita en nuevas demostraciones y en una reflexión acerca de la posibilidad de medios puros no violentos para armonizar los intereses humanos. Y descubre en el contrato, tanto en sus consecuencias como en su anterioridad, violencia, puesto que “el poder que garantiza el contrato es a su vez de origen violento, cuando no es sancionado jurídicamente mediante la violencia en ese mismo contrato. Si decae la conciencia de la presencia latente de la violencia en una institución, ésta se debilita”. Y pone como ejemplo a los parlamentos, los cuales “presentan un notorio y triste espectáculo porque no han conservado la conciencia de las fuerzas revolucionarias a las que deben su existencia”. Y aunque en apariencia sustituyen la violencia por el compromiso, éste sigue teniendo un carácter coactivo. Desecha así el parlamentarismo que han quitado al ideal de la conducción pacífica de los conflictos políticos tantas simpatías como las que le había procurado la guerra”. Descartado el parlamentarismo, cuya crítica por parte de bolcheviques y sindicalistas considera radical y exacta, se pregunta acerca de la posibilidad de “una regulación no violenta de los conflictos”.

Elige como ejemplo de acuerdos no violentos a las “relaciones entre personas privadas” que es la esfera en la que pueden darse “medios puros de entendimiento”. “En la referencia más concreta de los conflictos humanos a bienes objetivos, se revela la esfera de los medios puros. Por ello la técnica, en el sentido más amplio de la palabra, es su campo propio y adecuado. El ejemplo más agudo de ello lo constituye tal vez la conversación considerada como técnica de entendimiento civil”. La no

¹⁷ “En el estado civil estatal todos los ciudadanos están seguros de su existencia física; reina la tranquilidad, la seguridad y el orden. He aquí, como es bien sabido, una definición de la policía. El estado moderno y la moderna policía han nacido juntos, y la institución más esencial de este estado de seguridad es la policía”. Schmitt, op. cit. pp. 29 y ss.

violencia se halla garantizada aquí por la impunidad de la mentira. Se trata por lo tanto de la “verdadera y propia esfera del «entenderse», la lengua”. Es por la pérdida de confianza en su propia fuerza que comienza el derecho a considerar como delito el engaño. Y lo hace por miedo a la violencia que puede ejercer el engañado.

Abandonando la cuestión de los medios puros en las relaciones entre personas privadas, considera Benjamin que en lo que respecta a la “lucha de clases”, la huelga debe ser considerada como un medio puro. Y siguiendo a Sorel¹⁸ opone la “huelga general política” a la “huelga general revolucionaria”, antitéticas ambas en relación con la violencia. La primera se realiza para lograr un reforzamiento del Estado, la segunda para destruir su poder y “está exenta de violencia. Porque ésta no se produce con la disposición de retomar –tras concesiones exteriores y algunas modificaciones en las condiciones laborales- el trabajo anterior, sino con la decisión de retomar sólo un trabajo enteramente cambiado, un trabajo no impuesto por el Estado, inversión que este tipo de huelga no tanto provoca sino que realiza directamente”. Las eventuales consecuencias catastróficas de esta huelga no son suficientes como para calificar la medida de violenta y ya Sorel¹⁹ se encargó de mostrar que ella reduce el “empleo efectivo de

¹⁸ Sorel, Georges, *Reflexiones sobre la violencia*, trad. Augusto Vivero, Editor Francisco Beltrán, Madrid, 1934.

¹⁹ Sorel defiende expresamente las construcciones míticas como arma política: “los hombres que figuran en los grandes movimientos sociales imaginan su acción próxima en forma de combates, aseguradores del triunfo de su causa. Y propuse denominar *mitos* a dichas construcciones, cuyo conocimiento ofrece tanta importancia para el historiador: la huelga general sindicalista y la revolución catastrófica de Marx son mitos. Ya he presentado, como ejemplos notables de mitos, los que erigieran el Cristianismo primitivo, la Reforma, la Revolución y los mazzinianos; quería poner de relieve que no debe procurarse analizar tales sistemas de imágenes como se descompone una cosa en sus elementos, sino que ha de tomárselos en conjunto, cual fuerzas históricas, cuidándose muy mucho de no comparar los hechos realizados con las representaciones que se aceptan antes de la acción” (Sorel, op. cit., p. 37).

violencia en las revoluciones”. Benjamin acuerda: “Puesto que toda forma de concebir una solución de las tareas humanas [...] resulta irrealizable si se excluye absolutamente y por principio toda y cualquier violencia, se plantea el problema de la existencia de otras formas de violencia que no sean la que toma en consideración toda teoría jurídica”. Distingue entonces la violencia destinada y la violencia divina, rompiendo así con la mitificación: “Porque lo cierto es que respecto a la legitimidad de los medios y a la justicia de los fines no decide jamás la razón, sino la violencia destinada sobre la primera y Dios sobre la segunda”. Esta sorprendente distinción se apoya en la idea de la cólera como *manifestación*, no como medio: “Tales manifestaciones se encuentran en forma altamente significativa sobre todo en el mito”. “La violencia mítica en su forma ejemplar es una simple manifestación de los dioses”.

Y ofrece como ejemplo de violencia mítica en la tradición griega el mito de Níobe, en el cual la acción de Apolo y Artemisa no son un castigo por la infracción de un derecho existente²⁰. Más bien se trata de una violencia que instituye un derecho que es engendrado una vez que el destino sale victorioso del desafío a la lucha que el orgullo de Níobe implica y que la arrastra a la desventura. No es violencia como pena, conservadora del derecho, sino destino.

“La función de la violencia en la creación jurídica es, en efecto, doble en el sentido de que la creación jurídica, si bien persigue lo que es instaurado como derecho como fin, con la violencia como medio, sin embargo —en el acto de fundar como derecho el fin perseguido— no depone en modo alguno la violencia, sino que sólo ahora hace de ella en sentido

²⁰ “Pero el acto de fijación de límites es importante para la inteligencia del derecho, incluso en otro aspecto. Los límites trazados y definidos permanecen, al menos en las épocas primitivas, como leyes no escritas. El hombre puede traspasarlos sin saber e incurrir así en el castigo en el que el destino se manifiesta en su plena ambigüedad”.

estricto, es decir, inmediatamente, violencia creadora de derecho, en cuanto instaura como derecho, con el nombre de poder, no ya un fin inmune e independiente de la violencia, sino íntima y necesariamente ligado a ésta. Creación de derecho es creación de poder, y en tal medida un acto de inmediata manifestación de violencia. Justicia es el principio de toda finalidad divina; poder, el principio de todo derecho mítico²¹.

Concluye Benjamin con una exposición de oposiciones entre violencia mítica y violencia divina: “Lejos de abrimos una esfera más pura, la manifestación mítica de la violencia inmediata se nos aparece como profundamente idéntica a todo poder y transforma la sospecha respecto a su problematicidad en una certeza respecto al carácter pernicioso de su función histórica, que se trata por lo tanto de destruir. Y esta tarea plantea en última instancia una vez más el problema de una violencia pura inmediata, que pueda detener el curso de la violencia mítica. Si la violencia mítica funda el derecho, la divina lo destruye; si aquella establece límites y confines, ésta destruye sin límites; si la violencia mítica culpa y castiga, la divina exculpa; si aquella es tonante, ésta es fulminea; si aquella es sangrienta, ésta es letal sin derramar sangre. A la leyenda de Niobe se le puede oponer, como ejemplo de esta violencia, el juicio de Dios sobre la tribu de Korah²². El juicio de Dios golpea a los privilegiados, levitas, los golpea sin preaviso, sin amenaza, fulmineamente, y no se detiene frente a la destrucción. Pero el juicio de Dios es también, justamente en la destrucción, purificante, y no se puede dejar de percibir un nexo profundo entre el carácter no sangriento²³ y el purificante de esta violencia. Porque la sangre es el símbolo de la vida desnuda”. [...] “La violencia mítica es violencia sangrienta sobre la desnuda vida en nombre de la violencia; la

²¹ La clave del poder es la fijación de límites, el enemigo no es sencillamente destruido, incluso se reconocen al vencido ciertos derechos (en forma demoníacamente ambigua), observa Derrida.

²² Ver *Números*, XVI, “Rebelión de Coré, Datán y Abirón”.

²³ En el *Post Scriptum*, Derrida señala el paralelismo entre la muerte sin sangre y la muerte en las cámaras de gas.

pura violencia divina es violencia sobre toda vida en nombre del viviente. La primera exige sacrificios, la segunda los acepta”. “Es lícito llamar destructiva a la violencia divina, porque lo es con los bienes, con el derecho, con la vida y similares, y nunca absolutamente con el espíritu de lo viviente”.

Se trata otra vez de la cuestión de la animalidad, la vida desnuda y la vida tocada por la exigencia de justicia, como justicia mesiánica, porvenir:

“Falsa y miserable es la tesis de que la existencia sería superior a la existencia justa, si existencia no quiere decir más que vida desnuda, que es el sentido en que se la usa en la reflexión citada”. “En efecto, el hombre no coincide de ningún modo con la desnuda vida del hombre”.

Y Benjamin concluye con la extraña frase que Derrida compara con “el *shofar* en la tarde o en la víspera de una oración que no se entiende ya, o todavía no (¿y dónde estaría la diferencia?)”

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

«La violencia divina, insignia y sello, nunca instrumento de sacra ejecución, puede llamarse la violencia soberana»²⁴

En el *Post Scriptum*, Derrida vuelve sobre el texto de Benjamin y su

²⁴ En la traducción de Murena, ya citada, este es el último párrafo: “De nuevo están a disposición de la pura violencia divina todas las formas eternas que el mito ha bastardeado en el derecho. Tal violencia puede aparecer en la verdadera guerra así como en el juicio divino de la multitud sobre el delincuente. Pero es reprobable toda violencia mítica, que funda el derecho y que se puede llamar dominante. Y reprobable es también la violencia que conserva el derecho, la violencia administrada, que la sirve. La violencia divina, que es enseña y sello, nunca instrumento de sacra ejecución, es la violencia que gobierna”.

relación con la «solución final». A pesar de la dificultad y tal vez la imposibilidad que supone el intento de reflexionar acerca de “qué habría pensado Walter Benjamin, en la lógica de este texto, si la tiene y si sólo tiene una, acerca del nazismo y de la «solución final»”, intentará una respuesta. Y lo hará tratando de leer aquello que el texto “nos permite leer a propósito de una configuración de los pensamientos judío y alemán justo antes del ascenso del nazismo, como se suele decir, así como a propósito de los repartos y las particiones que organizan una tal configuración, y a propósito de las proximidades vertiginosas, de los cambios radicales desde el «a favor» al «contra» a partir de premisas comunes, etc. Suponiendo que todos estos problemas sean verdaderamente separables, cosa que dudo”.

Así, Derrida conjetura que Benjamin habría considerado la «solución final» como una “múltiple radicalización” de una lógica del nazismo: “radicalización del mal ligada a la caída en el lenguaje de la comunicación, de la representación, de la información”; “radicalización totalitaria de una lógica del Estado”; “corrupción radical pero también fatal de la democracia parlamentaria y representativa por parte de una policía moderna que es inseparable de ella, que se convierte en el verdadero poder legislativo y cuyo fantasma gobierna la totalidad del espacio político”, siendo así posible considerar la «solución final» como una “decisión de policía civil y de policía militar, sin que se pueda jamás discernir entre las dos”; “radicalización y extensión total de lo mítico, de la violencia mítica, a la vez en su momento sacrificial fundador y en su momento más conservador [...] dimensión mitológica (que) responde también a una cierta violencia del derecho estatal, de su policía y de su técnica, de un derecho totalmente disociado de la justicia, como la generalidad conceptual y propicia a la estructura de masas por oposición a la consideración de la singularidad y a la unicidad. ¿Cómo, si no, explicar la forma institucional, incluso burocrática, los simulacros de legislación, el juridicismo, el respeto de las competencias y de las jerarquías, en una palabra toda la organización jurídico-estatal que ha caracterizado la ejecución technoindustrial y científica de la «solución final»?” Se trata, en definitiva

de una revolución conservadora de un derecho que ha desencadenado su mitología contra una justicia que Benjamin pensaba “heterogénea tanto al derecho natural como al derecho histórico, heterogénea a la violencia de su fundación como a la de su conservación”.

Y la única manera de pensar y recordar la singularidad del acontecimiento es “abandonar el orden del derecho, del mito, de la representación”, tanto en sentido jurídico-político, como estético y considerar al nazismo como la “culminación de la lógica de la violencia mitológica”, destinada a destruir el “testigo del otro orden”, el de la justicia divina “irreductible al derecho”.

La imposibilidad de “pensar la singularidad de un acontecimiento como la «solución final», como punta extrema de la violencia mítica y representacional, en el interior de su sistema”, obliga a “intentar pensarlo a partir de su otro”, aquello que intentaba destruir radicalmente, que no es sino la “singularidad de la firma y del nombre”, portadores de una exigencia de justicia y de la posibilidad de “dar, de inscribir, de llamar y de recordar el nombre”.

Este sistema de “violencia mítica” se ha situado “demoníacamente” de ambos lados, manteniendo a la vez el simulacro del razonamiento jurídico y la ausencia de testimonio y responsabilidad, haciendo posible la “perversión historiográfica tanto del «revisionismo» como del «objetivismo positivista», comparatista o relativista” (ligado al *Historikerstreit*) “según el cual la existencia de un modelo totalitario análogo y exterminaciones anteriores (el Gulag) explica la «solución final», incluso la «normaliza» como un acto de guerra, una respuesta estatal clásica en tiempo de guerra contra los judíos del mundo que, en suma, como un cuasi-Estado, habrían declarado la guerra al Tercer Reich por la boca de Weizmann en septiembre de 1939”.

Benjamin, para Derrida, hubiera considerado vano y no pertinente cualquier enjuiciamiento jurídico o incluso historiográfico del nazismo, cualquier objetivación jurídica o cualquier representación estética que

perteneciendo al orden de lo representable, de lo determinable, de lo decidible, estuviese fuera de la media de la singularidad del acontecimiento.

Pero desde que se abandona ese orden, comienza la “historia –y la violencia de la justicia divina” que “nosotros, los hombres” no podemos enjuiciar. Porque el deslinde de la violencia mítica y de la justicia divina excede nuestra medida, “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 eliminar 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”.

Tal vez la fatalidad del compromiso entre dos órdenes heterogéneos, el del nombre y el de la representación, que Benjamin mismo aceptaba, “es quizás una de las lecciones que podríamos sacar aquí”.

Y finalmente Derrida hace una reflexión que ciertamente es insoportable, al volver el texto hacia lo que se “ asemeja demasiado, hasta la fascinación y el vértigo, a aquello mismo contra lo que hay que actuar y pensar, contra lo que hay que hacer y hablar. Este texto, como muchos otros de Benjamin, sigue siendo demasiado heideggeriano, mesiánico-marxista o arqueo-escatológico, para mí. No sé si de esa cosa sin nombre que se llama la «solución final» se puede sacar algo que merezca todavía el nombre de enseñanza. Pero si hubiese una enseñanza que sacar, una enseñanza única entre las enseñanzas siempre únicas del asesinato, aunque sea singular, de todos los exterminios colectivos de la historia (pues cada asesinato individual y cada asesinato colectivo es singular, y así infinito e inconmensurable) 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 *Destruktion* heideggeriana. Es el pensamiento de esta diferencia entre esas destrucciones por una parte, y una afirmación deconstructiva [...] lo que me parece dictar la memoria de la «solución final»”.