

«A modo de relámpago»  
*detención en la historia para una crítica de la violencia.*

Ianina Moretti Basso<sup>1</sup>

Victoria Dahbar<sup>2</sup>

¡Inventen una lengua  
donde quepa  
todo el furor que falta!

(Juan Gelman, *Anunciaciones*)

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

«Violento es el poder, la rebeldía es agresiva» en alguna calle de la ciudad escribe una mujer. Tal vez la violencia, parafraseando a Rinesi, sea una palabra de una ambivalencia perturbadora, y esto por una razón fundamental: también aquello que nombra involucra una tensión irradicable (2003). Ahora bien, si la atribución de *violento* puede calificar cualquier cosa, hay el riesgo de que ya no signifique nada. Por eso, una crítica de la violencia comienza por interrogar sus marcos de inteligibilidad (Butler, 2010): qué percibimos como violencia, cuando se ejerce contra quién, y bajo qué presunción de no-violencia. Empezar una crítica de la violencia desde la filosofía política es entonces una necesidad del debate contemporáneo, aún cuando esté en juego la discusión sobre su contemporaneidad. Hay aquí no sólo una deuda con el ensayo de Walter Benjamin -que vino a reposicionar una vieja discusión dentro de la tradición crítica del derecho- sino también un acto de insubordinación que tiene a la violencia por objeto. *Para una crítica de la violencia* (1921) actualizó para este pensamiento el binomio violencia-derecho, en apariencia inescindible. Si la violencia *mítica* - tanto la que funda como la que sostiene el derecho- tiene un correlato más claro con sus «manifestaciones objetivas», la violencia *divina* ha quedado relegada al lugar de la especulación. Es el propósito de este trabajo interrumpir la exégesis y desandar esta pregunta pendiente: en el límite

---

<sup>1</sup> CIFFYH- UNC

<sup>2</sup> CIFFYH-CONICET

entre la destitución y la institución ¿puede la violencia *divina* dar lugar a una fundación no sostenida en la violencia? *Responder* a este interrogante implica abordar una tesis tan fundamental como poco trabajada del ensayo benjaminiano, tesis según la cual la crítica de la violencia no es otra cosa que la filosofía de su historia. La relación que postulamos se vale para este trabajo de dos referencias claras: tanto la tesis mencionada -que Benjamin propone hacia el final del texto-, como el vínculo que Judith Butler retoma en su comentario<sup>3</sup> al ensayo (2012) entre una *crítica de la violencia legal* y una *crítica a aquellas formas de historia lineal que pretenden alcanzar un ideal en el tiempo* (Butler, 2012:63).

Así, el recorrido teórico de este trabajo respeta el siguiente orden: en primer lugar interrogamos por las relaciones que pueden establecerse entre la crítica y la violencia, desde una tradición que ha leído a la crítica moldeada por su objeto. En segundo término, damos lugar a las preguntas que orientan la reflexión, acerca de la violencia *divina* y su posibilidad de abrir una fundación no violenta, y esto más allá y más acá de las referencias que del ensayo benjaminiano efectivamente se ponderaron. Sabemos en tal sentido, que su trabajo admite una genealogía menos visitada que la canónica. En tercer lugar y como respuesta posible, abordamos esta tesis fundamental del texto, aunque, decíamos, poco desarrollada por la crítica posterior, según la cual la crítica de la violencia es la filosofía de su historia. Aproximarnos a esta tesis nos lleva desde luego a una consideración precisa acerca de esta singular construcción que es en Benjamin, una «filosofía de la historia». Aquí traemos a la discusión tanto las marcas que pueden encontrarse en el ensayo, como otros textos del autor en los que esta consideración tiene lugar<sup>4</sup>. Es en este sentido que «Para una crítica de la violencia», antes de ser un texto autocontenido, es susceptible de ser leído en el marco del resto de la escritura benjaminiana como fondo de lectura e interpretación. La atención al concepto de *historia* nos llevará finalmente a considerar el momento de la *interrupción*, que puede ser leído, con Butler, como un momento *anarquista*. El desarrollo de esta formulación permite una óptica

---

<sup>3</sup> La edición citada de *Parting Ways* se encuentra en su idioma original. Para todos los casos en que figura la versión castellana, la traducción es propia.

<sup>4</sup> Los dos textos canónicos al respecto son las *tesis* Sobre el concepto de Historia -1940- y el Libro de los pasajes -que inicia en 1927-. De cualquier modo, es una noción que puede rastrearse en otros textos, tales como «La vida de los estudiantes» -1915-, «El narrador» -1936-, «El autor como productor» -1934-, así como «Historia y coleccionismo: Eduard Fuchs» -1937-.

de la violencia divina paralelamente individual y colectiva, a la vez que habilita ciertas claves para pensar en la posibilidad de una fundación no sostenida en la violencia.

Tenemos por cierto que las condiciones históricas en que un problema se formula transforman de manera significativa el problema en cuestión: aquí, casi un siglo nos aleja<sup>5</sup> de la publicación de este texto tan fundante como polémico. Intentar una crítica de la violencia tiene en nuestras condiciones históricas, otras referencias, otros fondos que no son (sólo) los que contaba Benjamin a su tiempo. Aunque la primera controversia, nos lleve no sólo a postular y discutir esas condiciones, sino también a cuestionar su carácter compartido<sup>6</sup>.

Una crítica de la violencia es un itinerario que requiere una precisa atención en el genitivo. Que la crítica sea *de* la violencia, nos obliga a reconsiderar la tarea de la crítica en relación a su objeto. Porque la crítica -sabemos por la escuela que la volvió *tradición*- siempre es el doble juego a través del cual se pone en jaque tanto al fenómeno como a las presunciones bajo las cuales ese fenómeno se aborda: el objeto y la categoría de análisis. Como dirá Oscar del Barco en *El otro Marx: criticar al sistema criticando su sistema de categorías* (2008). Es esta en buena medida la actitud de Benjamin en el ensayo, un ensayo que comienza indicando cómo debe proceder una crítica de la violencia, de qué recorridos debe apartarse, y a cuáles debe asomarse, abismarse.

Este abordaje de la crítica desde luego no es nuevo, aunque pueda marcarse un recorte en la selección de sus predecesores. Hay por lo menos dos autores que -con impronta kantiana- vieron en

---

<sup>5</sup> Podemos preguntarnos por la actualidad de un texto escrito hace casi un siglo. Podemos responder con Benjamin y su Tesis VIII *Sobre el concepto de historia*: «La posibilidad de éxito del fascismo se basa en que los enemigos lo enfrentan en nombre del progreso como norma histórica. El asombro ante el hecho de que las cosas que vivenciamos sean “aún” posibles en el siglo XX no es en absoluto filosófico» (Benjamin [1940] 2009:139).

<sup>6</sup> En cuanto a la discusión sobre las condiciones históricas, uno de los nudos fundamentales del debate es el que llevó a Nicolás Casullo a leer la revolución como *pasado* (Casullo, 2007). Si en la Europa en la que vivió Benjamin la revolución estaba imbuida en la dialéctica entre oportunidad y catástrofe, nuestra época, dice Casullo, tiene a la revolución como una experiencia significativa a nuestras espaldas. Como un hueco de mundo dentro del mundo. Como un pensar no pensado, dice. Dicha constatación sin embargo no deviene en clausura, se trata en cambio de “interrogar el inmenso espacio deshabitado que se abrió en la inteligibilidad de las cosas” (2007:12), de pensar qué significa considerar a la revolución como una *cita* con el pasado. Casullo entonces no dice -no podría decir- «es pasado, por lo tanto, lo dejemos atrás». Dice, al contrario, «es pasado, por lo tanto, lo discutamos» en su apertura, en su pura posibilidad. Cf. Casullo, N. (2007) *Las cuestiones*. Buenos Aires: FCE.

la *crítica*, no un momento metafilosófico sino una actividad reflexiva inherente al trabajo filosófico: Michel Foucault y, siguiendo su marca, Judith Butler. Foucault ha dado curso a estas reflexiones en su conferencia recogida en texto *¿Qué es la crítica?* [1978] (1995) entendiendo este carácter de la crítica que *siempre existe en relación a otra cosa que no es ella misma*; siempre, dirá Butler, moldeada por su objeto. Foucault reconoce a la crítica como una actitud conformándose cabalmente en los siglos XV y XVI, y la lee como un acto de *indocilidad reflexiva* o, parafraseando a La Boétie, de *inservidumbre voluntaria*. Teniendo tres puntos de anclaje fundamentales -la religión, el derecho y el conocimiento- entiende a la crítica como el arte de no ser gobernado. *No de esta manera, por éstos, y a este precio*, matizará ante la réplica de Jean-Louis Bruch (Foucault,1995:21). Continúa el filósofo: nuestra libertad se juega en la idea que nos hacemos de nuestro conocimiento y de sus límites. Por eso podría decirse que la crítica es una violencia, en un sentido muy preciso: una violencia sobre sí, sobre los límites de lo que se puede conocer.

Más tarde, será Judith Butler (2002, 2012) quien retome la consideración de la crítica atada a su objeto, *un objeto que moldea el trabajo crítico*: en este caso, desandar el camino *hacia* una crítica de la violencia, implica tanto la reconsideración de la *crítica*, cuando esta crítica es *de* la violencia, como la consideración de la *violencia*, determinada como está por las preguntas que le hacemos, que somos capaces de hacerle.

El recorrido entonces, *hacia* una crítica de la violencia, al preguntar por el límite, pregunta por la posibilidad de la interrupción. Si pensamos a la luz de la *teoría crítica*, hallamos un momento de detención, de crítica radical de lo existente: ahora bien, señalábamos, la crítica de lo que existe es siempre un movimiento doble: no sólo se trata de un cuestionamiento hacia lo que hay, sino también, una pregunta por las categorías con las que abordamos la pregunta por lo que hay<sup>7</sup>. «Ofrecer una crítica -sostiene Butler- es interrumpir y contravenir el poder de conservación del derecho, retirar el cumplimiento de la ley, ocupar una criminalidad provisional que falla al preservar la ley y aún emprende su destrucción» (Butler, 2012:92). La crítica de la violencia es, en tal sentido, su impugnación. Abordamos, entonces, las peticiones de principio que se ven asaltadas, el límite que

---

<sup>7</sup> Dice Butler en su ensayo sobre Foucault, en cuanto a la diferencia entre el juicio y la crítica: “los juicios operan como formas de subsumir un particular bajo una categoría ya constituida, mientras que la crítica pregunta por la constitución excluyente del campo de las categorías en sí” (Butler, 2002:2)

implica para el pensamiento, para el lenguaje, discutir los presupuestos teóricos sobre los cuales se erige ésta, nuestra democracia *como procedimiento y como régimen*.

## 2. Violencia no violenta: potencia de una paradoja

Si hasta aquí profundizamos en el propósito o la razón de una *crítica* de la violencia, haciendo hincapié en el primer término de este binomio quiásmico, en adelante inquirimos por el contenido que tendría una crítica de la *violencia*, deteniéndonos así en el objeto de la crítica.

Tal como advertimos al comienzo, si la atribución de *violento* puede calificar cualquier cosa, hay el riesgo de que ya no signifique nada. La arbitrariedad con que se utiliza esta noción desde un supuesto “sentido común” oculta los campos de fuerza en que se juega su significado. Hemos afirmado que una crítica de la violencia comienza por interrogar sus marcos de inteligibilidad, lo que habilita a preguntarse, parafraseando a la Butler de *Marcos de Guerra*, qué *cuenta* como violencia. La percepción de la violencia delimita *ya* lo que contará como violencia, cuando se ejerce contra qué cuerpos y de acuerdo a quién la denuncia. En nuestro contexto provincial nos resulta elemental este tipo de cuestionamiento máxime cuando las alertas en relación a la «seguridad» en Córdoba han venido habilitando violencias extremas con el sector más vulnerable de la población. Dispositivos jurídicos como el Código de Faltas<sup>8</sup>, y la articulación histórica de la institución policial, permiten vejaciones contra presuntos sujetos “peligrosos” -desubjetivándolos en tanto sujetos de derechos- desestimando la violencia que contra sus cuerpos se ejerce.

---

<sup>8</sup> El ejemplo no es aleatorio. Tiene que ver con dos trabajos previos de las autoras que versan sobre las mismas preocupaciones. Al respecto, Cf. Dahbar, V., Roldán, E. (2013) *Los límites de la novedad. El caso del Código de Faltas de Córdoba*. N°16 de la Revista [F@ro](#), Foro Científico, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Playa Ancha, Valparaíso, Chile. ISSN 0718-4018. Disponible en <http://www.revistafaro.cl/index.php/Faro/article/view/95>; y Moretti, I. (2013) *Cuerpos vulnerables, cuerpos posibles. Una aproximación al análisis de la violencia normativa en la ontología social corporal de Judith Butler*, Trabajo Final para optar al grado en la Licenciatura en Filosofía, FFYH, UNC. Disponible en Biblioteca de la FFYH.

La visibilización de la violencia como modo de su inteligibilidad implica directamente al *marco* que la circunscribe. El *marco*, noción cara a los últimos recorridos teóricos de Butler (2012) “constituye las posibilidades de la comprensión pública de la violencia, y su inteligibilidad. Siempre excluye, des-realiza y deslegitima versiones alternativas de la realidad, participando así en el hacer y rehacer de la violencia” (Moretti, 2013:4). Hemos de estar atentas, entonces, a los modos en que interrogamos la violencia.

Por otra parte, encontramos que pensar la violencia implica poner en cuestión la distinción entre teoría y práctica. Si la cuestión de la violencia no puede ser resuelta en el marco de la propia teoría es porque, decíamos al inicio, lo que nombra contiene una tensión que no tiene que ver con la mayor transparencia u opacidad del lenguaje, sino con lo que ese lenguaje designa. En todo caso, la problemática que abordamos nos implica un compromiso con nuestro aquí-ahora, posibilitando así una revisión de los marcos mismos que habilitan lo inteligible como “real”.

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

En orden a pensar sobre los múltiples sentidos que toma el ensayo y sin perjuicio de su unidad cabal, estructuramos la lectura en tres apartados generales:

En primer lugar, se encuentra lo que hemos denominado *Indicaciones teórico-metodológicas del ensayo*. Benjamin comienza por delimitar la cuestión, centrada en “una consideración histórico-filosófica del derecho” (Benjamin,2009:37), más allá del derecho positivo y del derecho natural. Allí, el autor adelanta que se centrará en pensar la violencia en el reino de los medios, dejando entonces fuera de la presente digresión el reino de los fines, que implicaría una discusión sobre la justicia. A esta delimitación de la problemática, siguen unas *Consideraciones sobre la violencia en relación al derecho*. A lo largo de este apartado, aparecen las caracterizaciones de la violencia *mítica* y la violencia *divina*. A la luz de la primera, se evidencia que la voluntad del derecho no es la de preservar a la persona aislada

ni a la comunidad en sí, sino la de preservarse a sí mismo. También se desarrollan algunas manifestaciones objetivas de las funciones de la violencia, así como cuatro figuras de sus figuras, a saber: el gran delincuente, el derecho a huelga de los trabajadores, la huelga general revolucionaria y el derecho a guerra. Por último, encontramos un apartado erigido sobre una consigna central: *La crítica de la violencia y la filosofía de su historia: el momento anarquista*. En esta última parte, se enuncia una afirmación que consideramos clave de lectura retrospectiva del texto: la crítica de la violencia es la filosofía de su historia. Además, se presenta la noción de «nuda vida», ineludible en los debates biopolíticos contemporáneos. Sobre el final del ensayo, Benjamin propone la violencia *divina*, no sangrienta, como la que reina. Y aquella a la que hay que estar atentos para poder señalar.

Nuestra investigación parte del límite entre el segundo y el tercer apartado, que pareciera ser la parte más crítica del ensayo y sobre la cual se ha especulado en direcciones muy diversas. Ya aprehendidas las distinciones de tinte analítico del comienzo del ensayo, el autor da lugar a una complejidad que permite interpretaciones divergentes, aunque no cualquier interpretación. El escrito de Benjamin explicita aquella división primera entre la violencia que *funda* derecho y la violencia *que lo conserva*; ambas, sin embargo, son diferentes expresiones, o funciones, de la violencia *mítica*<sup>9</sup>. La violencia *divina*, en cambio, no resulta del orden de lo explícito. Nos enfrentamos a una serie de figuras que interpretar, a la luz de la relectura permanente del ensayo, que desvela los múltiples pliegues de la noción de violencia.

De la lectura de las caracterizaciones de ambas violencias, sus relaciones vinculantes y sus manifestaciones objetivas nos surgen una serie de interrogantes. El primero: ¿está todo (cualquier) orden fundado sistemáticamente en una violencia? En principio, la idea de orden en sí implicaría desde una perspectiva del derecho cierto nivel de sujeción, de lo que Butler describe como “petrificación” del sujeto en un ser signado por la culpa, el castigo, y la posterior obligación fundada y sostenida en un derecho que garantiza aquel orden. De una u otra manera, entonces, todo orden está fundado en una violencia -pensemos, si no, en los orígenes de edictos y constituciones, elementos fundamentales para la “organización de la convivencia social”. Ahora bien, ¿implica esto afirmar que todo orden da lo mismo puesto que todos esconden aquella violencia primera? No

---

<sup>9</sup> Butler, por su parte, pareciera interpretar que se trata de dos tipos de una misma violencia. Ciertamente, la digresión no es menor -ya que Benjamin las opone punto por punto- por eso a este respecto nos apegamos a la letra del ensayo benjaminiano.

creemos que estas cuestiones puedan pensarse como una “suma cero” en donde cualquier orden sería equiparable a otro, pero quedaría aún la pregunta de cómo ponderar una violencia por sobre otra. Es en el ensayo de Benjamin donde hallamos ciertas marcas que guían la respuesta. Una instancia diferencial podría marcarse en que un orden puede, ya esconder esa violencia originaria, ya asumirla y trabajar en su memoria despegándose de ella. Quizá al dar cuenta de esa primer violencia se pueda evitar la pretensión totalizante del orden y del derecho que le y se sostiene. El sendero de interrogantes decanta así en la pregunta que guía esta investigación: ¿puede la violencia divina -en especial su figura revolucionaria- posibilitar otro tipo de fundación? Veremos, con Butler, si es posible hablar de una violencia no-violenta y en qué sentido, e indagaremos las posibles diferencias cualitativas de una violencia divina, que abriría al lugar de la interrupción.

No ignoramos que Benjamin desarrolla de manera explícita que la violencia divina no es fundadora *de derecho*. De hecho, las manifestaciones de la violencia divina se definen justamente “por la ausencia de toda fundación de derecho” (Benjamin,2009:59). Lo que encontramos en el texto es la explicitación de que la violencia divina destruye *en un sentido*. Arrasa con el orden instituido, con el derecho fundado y sostenido en la violencia mítica. Y no vuelve a instituir un orden del mismo tipo, que esconde su origen violento y pretende sólo conservarse a sí mismo. “En ese sentido es lícito llamar destructiva a tal violencia; pero lo es sólo relativamente, en relación con los bienes, con el derecho, con la vida y similares, y nunca absolutamente en relación con el alma de lo viviente” (Benjamin,2007:135). Después de la violencia divina no se instaura lisa y llanamente un nuevo “orden” de derecho (en el que no podría hablarse de igualdad, sino de poderes igualmente grandes), lo que no implica tampoco que nada acontezca. Puede haber, en cambio, una fundación de carácter distintivo. La irrupción de la violencia divina implica una interrupción del ciclo de las violencias míticas que alterna entre la fundadora y la sostenedora, y dicha interrupción cobra sentido desde cierta perspectiva histórica.

### **3. Filosofía de la historia**

El ensayo de Benjamin comienza a cerrarse -si es que se cierra- con una tesis que puede ser, decíamos, clave de lectura del texto: *La crítica de la violencia es la filosofía de su historia*. A tan contundente afirmación, le sigue este extenso pero crucial párrafo:



La ley de esta alternancia se basa en que toda violencia conservadora de derecho, mientras dura, debilita de forma indirecta a través de la represión de contraviolencias enemigas también a la fundadora de derecho, la cual se representa en la violencia conservadora misma (...) Esto continúa hasta que, bien nuevas violencias, bien aquellas oprimidas en el pasado, vencen a la violencia conservadora de derecho y, con ello, instauran un nuevo derecho hasta su próxima caída. Sobre la ruptura de este ciclo hechizado de las formas míticas de derecho, sobre la destitución del derecho junto a su violencia, de la que éste depende y ella de él<sup>10</sup> y, por último, sobre la violencia de Estado, se instaura una nueva era histórica” (Benjamin, 2009:61-62)<sup>11</sup>.

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

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

---

<sup>10</sup> Nótese lo fundamental de esta afirmación: no sólo el derecho depende de la violencia, sino que la violencia está, en esta dinámica, sostenida por el derecho. Esto se ve cabalmente en el caso de la *policía*, que como garante del derecho, sostiene a la vez que funda la violencia.

<sup>11</sup> Como dato que complejiza el análisis, cabe aclarar que cuando la traducción de Bertolotti y Fava (2009) dice *violencia* por «*gewalt*» la traducción de Murena y Vogelmann (2007) dice *fuertza*.

(2005:462). Benjamin entiende que el *pathos* de su trabajo es la imposibilidad de pensar en épocas de mayor decadencia o esplendor (decadencia o esplendor con arreglo a qué, preguntaremos). Así, la crítica a la noción de progreso podría articularse abordando tanto lo que esta idea posibilita como lo que deja de lado.

Así concebida, la historia habilita momentos de interrupción, de detención -que tiene en la historia de los movimientos revolucionarios grandes ocasiones, desde los milenarismos hasta los revolucionarios franceses disparando al reloj-. Ello tiene su correlato en el pensamiento, allanando lo que la crítica (sobre todo Adorno) ha dado en llamar en Benjamin *dialéctica en suspenso*. Así lo cree Benjamin en el conolut N del Libro de los Pasajes: “Al pensar pertenece tanto el movimiento como la detención de los pensamientos. Allí donde el pensar, en una constelación saturada de tensiones, llega a detenerse, aparece la imagen dialéctica. Es la cesura del movimiento del pensar” (2005:478).

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

Y aunque nada pueda preverse de dicha interrupción, resulta fundamental pensar esta afirmación en conjunción con la siguiente cita: “la justicia es el principio de toda fundación divina de fines, el poder es el principio de toda fundación mítica de derecho” (Benjamin,2009:55). Así, la Justicia como horizonte regulatorio es una marca distintiva de lo que inaugura la violencia divina. Lo que funda, aquí, es en el “reino de los fines”, es decir, funda un trascendente que va incluso más allá de los medios. Por esto, aquello que funda queda también por fuera del ensayo que aquí trabajamos: como mencionáramos en la presentación, el autor advierte que no tematiza aquí el reino de los fines, y por ende no pone en juego a la justicia. Pero la cuestión queda planteada, y por eso mismo podemos decir que luego de la violencia divina no avendrá cualquier eventualidad: pues siempre el horizonte de fines estará signado por la justicia. Por otra parte, el hecho de que la justicia quede

deliberadamente fuera del escrito de Benjamin la distancia del pensamiento sobre el derecho y la obligación, y aunque no esté definida no es difícil comprender que esta noción viene enmarcada en una tradición emancipatoria donde tiene un significado preciso.

#### 4. Figuras de la interrupción

“En un libro publicado en 1886 (...) un famoso profesor de Viena le reprochaba a Marx y Engels no haber descrito el mundo al cual aspiraban a verse realizar (...). Resulta imposible realizar tales previsiones de futuro sin caer en fantasías o inclusive en el absurdo.”  
(Georges Sorel, *La descomposición del marxismo*)

La huelga general revolucionaria, que Benjamin lee a partir de Sorel, es de hecho la figura privilegiada de la violencia divina. “En lo referente a las luchas de clase, bajo ciertas circunstancias la huelga debe ser considerada como un medio puro”. (Benjamin, 2009:50) Para Butler, concentrada en la violencia de estado como cuestión primordial del pensamiento de izquierda contemporáneo, esta figura es ineludible en el análisis.

La violencia divina puede leerse en este sentido como un “momento anarquista” (Butler, 2012) que pone en cuestión el orden instituido y la violencia que le funda y sostiene. En palabras de Butler, “este círculo [que el derecho legitima la violencia que lo legitima] se rompe cuando el sujeto rompe con los grilletes del derecho, o los encuentra repentinamente ausentes o deshechos (...), o cuando la multitud rechaza implementar las demandas del derecho, luchando con otro mandamiento, cuya fuerza es decididamente no despótica” (Butler, 2012: 90). El carácter “no despótico” como precaución contra la actitud totalitaria son las advertencias más caras de la interpretación butleriana. No se trataría, entonces, de postular una pretensión de no violencia (inespecífica y acrítica), sino más bien de oponerse a aquellas formas de violencia mítica que absolutizan el orden establecido por el derecho.

La apertura crítica, atenta a las deudas para con revoluciones pasadas e inscrita en un horizonte de justicia, permite releer y reescribir en la búsqueda de la violencia divina. Es en este

sentido que nuestra propuesta de reinscribir el ensayo benjaminiano en una genealogía otra, no canónica, no tiene que ver tanto con de dónde viene Benjamin, qué pasado lo conforma o condiciona, sino antes bien con la pregunta abierta de hacia dónde va, qué futuro contiene ese pasado, y en qué sentido le es fiel. Así, puede entenderse como una nueva genealogía al modo de una intervención: se trata de situar al autor en un campo de discusión y atendiendo a unas problemáticas que nos interpelan específicamente, y que ponemos a dialogar con nuestras preocupaciones actuales y situadas. Aunque desde luego —y como advirtiera Benjamin— esos lugares donde la tradición se interrumpe sólo *ofrezcan un asidero a quien quiera ir más allá de ella*.

\*

## **BIBLIOGRAFÍA**

### **Fuentes primarias**

-Benjamin, W. (1999) Zur Kritik der gewalt, in Walter Benjamin Gesammelte Schriften, vol. II.1, herausgegeben von R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, Frankfurt: Suhrkamp.

(2007) Para una crítica de la violencia. En Conceptos de Filosofía de la Historia. Traducción de H. Murena y D.J. Vogelmann, Buenos Aires:Terramar.

(2009) Para una crítica de la violencia. En Estética y política. Traducción de T.J. Bartoletti y J. Fava, Buenos Aires: Las Cuarenta.

(s/f) Para una crítica de la violencia. Chile: Universidad Arcis. Edición digital. Disponible en <http://www.philosophia.cl/biblioteca/Benjamin/violencia.pdf>

-Butler, J. (2012). Walter Benjamin and the Critique of Violence. En J. Butler, Parting Ways. Jewishness and the Critique of Zionism (págs. 69-98). New York: Columbia University Press.

### **Fuentes Secundarias**

-Aricó, J (2012) Nueve lecciones sobre economía y política en el marxismo, Argentina: FCE

-Benjamin, W. (2005) Teoría del Conocimiento. Teoría del progreso (N). En Libro de los pasajes, Madrid: Akal.

(2007) Sobre el concepto de historia. En Conceptos de Filosofía de la Historia. Traducción de H. Murena y D.J. Vogelmann, Buenos Aires:Terramar.

(2009) Sobre el concepto de historia. En Estética y política. Traducción de T.J. Bartoletti y J. Fava, Buenos Aires: Las Cuarenta.

-Butler, J. (2002) What is critique? An essay on Foucault's virtue. En Ingram, D.(ed) The Political: readings in Continental Philosophy, London: Basil Blackwell.

(2004) Vidas precarias. El poder del duelo y la violencia. Buenos Aires: Paidós.

-Casullo, N. (2007) Las cuestiones. Buenos Aires: FCE.

-Dahbar, V., Roldán, E. (2013) Los límites de la novedad. El caso del Código de Faltas de Córdoba. N°16 de la Revista F@ro, Foro Científico, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Playa Ancha, Valparaíso, Chile. ISSN 0718-4018. Disponible en <http://www.revistafaro.cl/index.php/Faro/article/view/95>

-Foucault, M. [1984] (1995) ¿Qué es la crítica? [Crítica y Aufklärung] Daimon, Revista de Filosofía, 11, 5-25.

(2006) Seguridad, territorio, población. Buenos Aires: FCE.

-Honneth, A. (2009) El rescate de lo sagrado desde la filosofía de la historia. Sobre la "Crítica de la violencia" de Benjamin. En Patologías de la razón, Buenos Aires: Katz.

-Löwi, M. (2002) Walter Benjamin. Aviso de incendio, Bs. As.: FCE

-La Boétie, Etienne de (2008) Discurso sobre la servidumbre voluntaria o el contra-uno, La Plata:Terramar.

-Moretti, I. (2013) Cuerpos vulnerables, cuerpos posibles. Una aproximación al análisis de la violencia normativa en la ontología social corporal de Judith Butler, Trabajo Final para optar al grado en la Licenciatura en Filosofía, FFYH, UNC. Disponible en Biblioteca de la FFYH.

-Preciado, B. y P. Soley-Beltrán, (2007) Abrir posibilidades: una entrevista con Judith Butler Lectora, 13: 217-239. ISSN: 1136-5781 D.L. 395-1995.

-Reyes Mate, M. (2009) Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin Sobre el concepto de historia, Madrid: Trotta.

-Sorel, G. (2014) La descomposición del marxismo, Buenos Aires: Godot.

-Zamora, J.A. (2008) Dialéctica mesiánica: Tiempo e interrupción en Walter Benjamin. En Amengual, Cabot y Vermal (eds.) Ruptura de la tradición. Estudios sobre Walter Benjamin y Martin Heidegger, Madrid:Trotta.