

Justicia, derecho y violencia en la filosofía de la historia benjaminiana

María Castel ¹

Resumen:

Nos proponemos revisar las nociones de *justicia, derecho y violencia* que Walter Benjamin presenta en su escrito temprano *Para una crítica de la violencia* (1921). Para ello recurriremos a las fuentes citadas en el texto a partir de las cuales el autor elabora su posición, especialmente las lecturas de Hermann Cohen y Georges Sorel. Referiremos también a otros escritos benjaminianos contemporáneos y posteriores que, al tratar temáticas afines o complementarias a la del texto de referencia permiten iluminar aspectos centrales del mismo. Finalmente comentaremos críticamente la ya clásica lectura que del texto ha hecho Jacques Derrida en *Nombre de pila de Benjamin* (1989).

¹ UBA.

Justicia, derecho y violencia en la filosofía de la historia benjaminiana

I.

En agosto de 1921 apareció el artículo *Para una crítica de la violencia* [*Zur Kritik der Gewalt*] de Walter Benjamin en el *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*. Pensado originalmente para las *Weißes Blätter*, un periódico del expresionismo literario que lo rechazó a causa de su oscuridad, el texto fue publicado en la mencionada revista sociológica “entre cuyos artículos se encontraba [...] un tanto fuera de lugar”, según recuerda Scholem (SCHOLEM, 2008:152).

El ensayo forma parte de una serie de trabajos políticos que, según atestigua la correspondencia benjaminiana de la época, debieron ser al menos tres: del primero de ellos, aparentemente muy breve, *Leben und Gewalt* [*Vida y violencia*], sabemos que fue escrito – la fecha presunta de redacción se ubica aproximadamente en abril de 1920- pero se ha perdido; otro más ambicioso, que en las cartas aparece mencionado como *Politik* [*Política*], fue al menos planeado en detalle, y posiblemente en parte escrito, pero en todo caso tampoco se conserva. Este último trabajo había sido pensado en tres partes: la primera titulada *Der wahre Politiker* [*El político verdadero*], que se supone fue escrita; una segunda parte –*Die wahre Politik* [*La política verdadera*]– que constaba de dos capítulos: *Abbau der Gewalt* [*Desmontaje de la violencia*] y *Teleologie ohne Endzweck* [*Teleología sin fin final*]; la tercera y última parte sería una crítica filosófica de la novela utópica de Paul Scheerbart *Lesábendio* (BENJAMIN, 1996: 109) . Algunos autores identifican *Para una crítica de la violencia* que es el único que se ha conservado, con un desarrollo del mencionado *Leben und Gewalt*, en tanto otros consideran que el ensayo de 1921 sería el primer capítulo de *Die wahre Politik*. En todo caso, y más allá del problema de la relación entre los tres textos, el tema de la violencia, y la consideración crítica de su relación con la política aparece como una preocupación central en cada uno de ellos.

En efecto, *Para una crítica de la violencia* indaga explícitamente la relación entre violencia, derecho y justicia, a la vez que se vuelve una interrogación filosófica sobre el mito -tema que según el testimonio de Scholem preocupaba a Benjamin desde su trabajo

sobre Hölderlin (1914) (SCHOLEM, 2008:69) y que lo seguirá ocupando hasta el final de su obra- y presenta también un primer esbozo de los fundamentos metafísicos y teológicos de su filosofía de la historia, aún en ciernes. Intentaremos mostrar aquí como se integra en esta perspectiva histórico-filosófica el elemento mítico, cuál es la relación que guarda con el derecho y cómo es posible ejercer la crítica a la que refiere el título del texto a esta ligazón, a partir de la postulación de un tercer orden distinto tanto del mito como del ámbito histórico —el elemento mítico-. Discutiremos en este punto la ya clásica y controvertida lectura que Derridá ha hecho de este ensayo en el apartado *Nombre de pila de Benjamin de Fuerza de ley*.

Ya el primer párrafo del texto sitúa a la violencia en relación al derecho y a la justicia, y se propone indagar la legitimidad de su uso, independientemente de los fines para los cuales se la utilice. Pretende así evitar la petición de principio que se genera en la filosofía del derecho cuando, desde las doctrinas del derecho natural, se considera legítima la violencia al servicio de fines justos y luego, desde la doctrina del derecho positivo, se consideran justos los fines alcanzados por medios legítimos (BENJAMIN, 1991a: 24).

La indagación benjaminiana se dirige a juzgar la legitimidad de la violencia como medio “puro”, dejando por lo tanto en suspenso el problema del criterio de justicia. Para responder a esta cuestión la estrategia del texto consiste en “desmontar” aquello que está contenido en la doctrina positiva del derecho -que frente al derecho natural presenta la ventaja de ofrecer referencias *históricas*-, al distinguir entre dos tipos de violencia: la que ha sido “históricamente reconocida”, es decir, sancionada como poder, y aquella que no lo ha sido. El artículo avanza entonces hacia la consideración crítica del mismo derecho positivo, por lo que la mencionada distinción jurídica de los diversos géneros de violencia deberá tomarse del ámbito del derecho pero para adoptarla como criterio de una filosofía de la historia.

La distinción entre violencia legítima e ilegítima históricamente no refiere en este análisis al carácter justo o injusto de los fines que por ella se intentan alcanzar, sino al hecho de que estos hayan sido o no históricamente sancionados. Es a aquellos fines sancionados históricamente con independencia de su justicia a los que se denomina “fines jurídicos”, en

tanto aquellos que no han alcanzado este reconocimiento permanecen como “fines naturales”. Señala Benjamin que “[t]odo fin natural de las personas individuales colisionará necesariamente con fines de derecho, si su satisfacción requiere la utilización, en mayor o menor medida, de la violencia”(BENJAMIN, 1991a:26) y ello con independencia de que se oponga específicamente a los fines sancionados como legítimos; es decir que la violencia, cuando no es posesión monopólica del derecho existente, representa para éste una amenaza, por su simple existencia por fuera de él. Hay en la base de esta proscripción de la violencia por fuera del derecho el reconocimiento de la fascinación que la pura violencia, en tanto contraria al mismo, ejerce sobre las masas -como lo atestigua la simpatía popular por la figura del “gran” delincuente-.

La amenaza que la violencia no jurídica representa para el derecho depende de su ser potencialmente “creadora de derecho”, es decir de su pretensión de destituir el orden jurídico vigente para reemplazarlo por otro nuevo. Benjamin ilustra esta capacidad de toda violencia a partir de aquellos casos de violencia extra-estatal que las legislaciones europeas de la época toleraban: la huelga y la violencia bélica. En el caso de esta última, a partir de las legislaciones que ordenan el servicio militar obligatorio a la sociedad civil, se pone en evidencia la duplicidad de la función de la violencia jurídica o legítima: no sólo es violenta la fundación del orden jurídico, sino que también lo es su conservación.

El derecho positivo sirve al poder instituido como legítimo, echando al olvido la violencia de su origen histórico. En este sentido, al no someterlo a crítica, considerándolo sencillamente como lo que está dado, este orden aparece como destino, es decir, como necesario.

El orden jurídico que se presenta frente al derecho positivo como destino es fruto en su origen, pero también en su duración, de la violencia: “La función de la violencia en el proceso de fundación de derecho es doble. Por una parte, la fundación de derecho tiene como fin *ese* derecho que, con la violencia como medio, aspira a implantar. No obstante, el derecho, una vez establecido, no renuncia a la violencia. Lejos de ello, sólo entonces se convierte verdaderamente en fundadora de derecho en el sentido más estricto y directo,

porque este derecho no será independiente y libre de toda violencia, sino que será, en nombre del poder, un fin íntima y necesariamente ligado a ella.” (BENJAMIN 1991a: 40)

II

El concepto de destino aparece aquí, como en otros textos del autor, en relación al concepto de mito. En este caso, se trata de la persistencia de una violencia de otro orden, heredada como destino por el estado de derecho.

Benjamin afirma que haciendo abstracción de la relación medio-fines, propia del ordenamiento jurídico, hay aún el fenómeno de la violencia pura, no puesta al servicio de ningún fin, tal como en la cotidianeidad aparece como pura manifestación de la ira y también como en el mito la violencia es pura manifestación de los dioses.

Los conceptos correlativos de mito y de destino no pertenecen al ámbito de la historia, si bien son fundamentales para la consideración de la filosofía de la historia benjaminiana.

Como ha señalado Susan Buck-Morss, para Benjamin “mito e historia son incompatibles” (BUCK-MORSS, 2001: 95), pero la incompatibilidad entre ambos es compleja: no se trata de una oposición simple, al estilo “antiguo-moderno” donde cada uno de los términos refiere al otro a la vez que es posible subsumir a ambos como momentos de una misma sucesión temporal. Mito e historia pueden, en principio, coexistir. Así es posible concebir la persistencia en las formas históricas concretas de la violencia mítica como conservadora del derecho existente.

El mito asume la forma de la predeterminación. Aquello que ha de suceder “está ya de alguna forma presente, o dicho con más cautela, está ya en su lugar”(BENJAMIN, 2001: 141), por eso leyendo las estrellas o a través de la interpretación de los oráculos y de otros tantos signos, se puede extraer lo que se oculta en el regazo del tiempo y que, fijado por voluntad de los dioses en un pasado remoto, se impone al presente de modo fatal. El tiempo en el mito “es un tiempo no autónomo, que se adhiere parasitariamente al tiempo de una

vida superior, menos ligada a la naturaleza. Este tiempo no tiene presente [...] y conoce el pasado y el futuro sólo a través de inflexiones características” (BENJAMIN, 2001: 135).

El mito refiere, por lo tanto, también al modo en que el hombre se relaciona con aquello que lo trasciende. La humanidad permanece en él sujeta a la voluntad de los dioses, impotente para intervenir en la esfera del destino.

El mito nuclea las fuerzas atávicas que encadenan al hombre; su ámbito constituye “la mítica esclavitud de la persona” (BENJAMIN, 2001: 136) al destino y a la culpa: “El destino aparece [...] cuando se considera una vida como condenada, y en realidad se trata de que primero ha sido condenada y sólo a continuación se ha convertido en culpable” (BENJAMIN, 2001: 134).

Los conceptos de “destino” y “culpa” que Benjamin anuda al mito, permiten reconocer la recepción a través de Hermann Cohen y de las más tempranas lecturas de Hölderlin, motivos propios del joven Hegel². En *El espíritu del cristianismo y su destino*, Hegel afirma que el castigo como destino es suscitado por una “falta sin culpa” del hombre; la falta reside en la simple acción porque ésta ha operado, aún inocentemente, la separación del individuo del ámbito de la vida, haciéndolo conciente de sí³. Tal como sostendrá Benjamin, es el destino el que convierte la acción en culpable, pues ha sido castigada.

La lucha contra las fuerzas míticas, contra las leyes del destino y de la culpa, encuentra su primera expresión literaria en la tragedia y pervive en el cuento fantástico⁴: “No es con el derecho, sino en la tragedia como la cabeza del genio se ha alzado por primera vez desde la

² Adorno en *Caracterización de Walter Benjamin*, afirma que Benjamin “apenas conocía” los escritos juveniles de Hegel (Cfr. ADORNO, 1995: 21). En una carta de diciembre de 1934, a propósito del ensayo sobre *Kafka*, el mismo Adorno señala a Benjamin el origen hegeliano de los motivos de Cohen que Benjamin había considerado correspondientes a la tradición judía (Cfr. ADORNO/ BENJAMIN, 1998: 79).

³ En este caso “es infinitamente más severo el castigo. Su severidad [...] se vuelve más terrible que nunca contra la culpa más sublime, la culpa de la inocencia” (HEGEL, 1978: 325), y no puede concebirse para ella ninguna cancelación del castigo, pues la ley es un poder que mantiene sujeta a la vida y sobre la cual no rige ninguna autoridad.

⁴ “Hace ya mucho que los cuentos ensañaron a los hombres y siguen haciéndolo hoy a los niños que lo más aconsejable es oponerse a las fuerzas del mundo mítico con astucia e insolencia [...] El hechizo liberador de que dispone el cuento, no pone en juego a la naturaleza de un modo mítico, sino que insinúa su complicidad con el hombre liberado. El hombre maduro experimenta esta complicidad sólo alguna que otra vez, en la felicidad –pero al niño se le aparece por primera vez en el cuento de hadas y lo hace feliz.”(BENJAMIN, 1991c: 128)

niebla de la culpa, porque en la tragedia el destino demoníaco es quebrantado”(BENJAMIN, 2001: 134).

Más tarde, en *El origen del drama barroco alemán*, Benjamin señalará nuevamente que “el objeto de la tragedia no es la historia, sino el mito” (BENJAMIN, 1990: 47); y la época en la que ésta transcurre es el pasado heroico, anterior a la historia⁵.

Según el autor, la poesía trágica descansa en la idea del sacrificio del héroe. Este sacrificio constituye al mismo tiempo un final -en la forma del sacrificio expiatorio debido a los dioses que custodian la ley antigua-, y un principio porque en él se anuncian nuevos contenidos de la vida del pueblo que “a diferencia de las antiguas sujeciones fatales, no emanan de un mandato superior sino de la vida del héroe mismo” (BENJAMIN, 1990: 95). Sin embargo, al ser desproporcionados estos contenidos a la voluntad individual, la aniquilan y resultan sólo benéficos para la comunidad naciente.

Nuevamente, es posible reconocer aquí elementos que ligan a Benjamin con el temprano pensamiento de Hegel y de Hölderlin. En Hegel es Jesús el que opone el sujeto a la ley (HEGEL, 1978: 269). En *La muerte de Empédocles*, Hölderlin presenta al agrigentino como un reformador político que arranca al pueblo del influjo de los sacerdotes que a través de la “ley y [la] costumbre, los nombres de los antiguos dioses” (Hölderlin, *La muerte de Empédocles*, citada en BODEI, 1990: 47) lo mantienen esclavizado. Como en el caso del héroe trágico benjaminiano, es su sacrificio el que convierte lo singular de ambas acciones en símbolo universal; Empédocles y Cristo transforman el mundo con su muerte, y en cada caso “el aspecto más trágico estriba en el hecho de poseer en sí la solución del enigma del destino, sin que tal solución pueda aplicarse al tiempo propio. Se trabaja para las generaciones de los ‘siglos venideros’” (BODEI, 1990: 60).

Así, en la tragedia tiene lugar “el decisivo enfrentamiento de los griegos con el orden demoníaco del mundo” (BENJAMIN, 1990: 98) que da origen a la historia.

⁵ De hecho, este es un elemento determinante a la hora de distinguir *Trauerspiel* y tragedia: para aquel, el objeto “es la vida histórica tal como se la concebía en ese momento” (BENJAMIN, 1990: 47)

Sin embargo la lucha contra el mito no ha concluido con la aparición del genio o del héroe trágico que asume la responsabilidad ética y política de su acción en la sucesión de los acontecimientos: cada vez que algo se presenta al hombre como fatal, como inevitable, reaparece el mito. Éste es el caso del estado de derecho moderno. Como afirma Benjamin en el artículo *Kafka*, las figuras en las que encarna el mito sentencian al sujeto “a una muerte por ahogamiento”, así el mito “no sólo le roe las fuerzas, sino también sus derechos” (BENJAMIN, 1991b: 138).

Pese a su incompatibilidad el mito pervive en la historia. El objetivo de la crítica es, en este sentido, desmontar las configuraciones míticas y dotar a sus fragmentos de contenido político, historizándolos.

III

Así, más allá de la relación medio-fines -lo que equivale a salir del ámbito de la doctrina del derecho para someter a crítica esta instancia misma desde la perspectiva de la filosofía de la historia- lo que encontramos es que como condición de posibilidad de la existencia de todo derecho hay el fenómeno de la violencia pura, no puesta al servicio de ningún fin, sino mera manifestación, que sin embargo “[l]ejos de fundar una esfera más limpia, la manifestación mítica de la violencia inmediata se muestra profundamente idéntica a toda violencia de derecho, y la intuición de su común problemática se convierte en certeza de la descomposición de su función histórica, por lo que se hace preciso eliminarla” (BENJAMIN, 1991a: 41).

Pero a ésta se opone a la vez la concepción de otra violencia, tan pura como aquella, destructora del derecho existente, pero no creadora de uno nuevo: la violencia divina. “Dicha violencia divina no sólo se manifiesta en las revelaciones religiosas, sino mucho más, en por lo menos una expresión sacralizada de la vida cotidiana. Una de sus manifestaciones fuera del derecho, es lo que se tiene por violencia educadora en su forma más consumada. Estas manifestaciones no se definen por haberlas practicado Dios mismo directamente en forma de milagros, sino por esos momentos de consumación incruenta,

contundente y redentora. y a fin de cuentas, por la ausencia de toda fundación de derecho” (BENJAMIN 1991a: 42)

Vale aquí el paralelo con la filosofía del lenguaje (Derrida ha intentado ese camino). En el famoso *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres*, de 1916, había opuesto Benjamin un lenguaje puro, anterior a la caída, al lenguaje puesto como medio al servicio de la comunicación humana. El primer lenguaje, adánico, no comunica sino que nombra. En este punto el lenguaje posterior a la caída sería asimilable a la violencia pensable desde la jurisprudencia, en tanto ambos son medios al servicio de un fin diverso (en el caso del lenguaje, al servicio del conocimiento; en el de la violencia de los fines legítimos o ilegítimos de la misma) y, análogamente, el lenguaje previo a ella, en tanto puro, puede ponerse en relación con la violencia pura, exterior al derecho fundado.

Sin embargo a diferencia del modelo dicotómico que opera en el artículo de 1916, la filosofía de la historia que comienza a delinearse en la década del 20, responde más bien a un modelo triádico que heredará poco después el libro sobre el *Drama Barroco*. No sólo hay un ámbito anterior/exterior a los datos históricos que el derecho positivo y la historia toman en consideración, sino dos órdenes enfrentados entre sí: el ámbito mítico, que podríamos considerar infrahistórico, y el místico, al que podríamos llamar suprahistórico metahistórico dada su función crítica en el ámbito de la filosofía de la historia.

Es en este punto donde la lectura de Derrida se tuerce hasta hacer decir al texto de Benjamin lo contrario de lo que dice, al intentar hacer coincidir la filosofía de la historia de *Para una crítica de la violencia* con la filosofía del lenguaje presentada en el artículo cinco años anterior, le resulta imposible distinguir las violencias mítica y divina, más allá de las notas propias de la mitología clásica griega y del monoteísmo judeo-cristiano con las que el texto de Benjamin las ilustra, toda vez que ninguna de ellas “se encuentra a la medida del hombre” (DERRIDA, 2002: 147). Sólo como consecuencia de esta indistinción que el texto de Derrida –de buena o de mala fe- promueve entre ámbitos que en Benjamin aparecen explícitamente como opuestos, puede llegar a considerarse la cercanía del pensamiento benjaminiano en la década del '20 con la *Destruktion* heideggeriana (DERRIDA, 2002: 150s)

Lo que Benjamin presenta en su escrito es una filosofía de la historia en el sentido de que, como dice al final del texto, se abre en ella una perspectiva de interrupción del ciclo mítico (en la forma de la violencia divina) desde la cual es posible juzgar los datos históricos concretos. Sin esta perspectiva de un orden superior, el presente permanece atado a la perpetua oscilación entre formas de violencia que fundan el derecho y formas que lo conservan: “Una visión que se reduzca a considerar lo más inmediato, a lo sumo intuirá el ir y venir dialéctico de la violencia en forma de violencia fundadora de derecho o conservadora de derecho. Esta ley de oscilación se basa en que, a la larga, toda violencia conservadora de derecho indirectamente debilita a la fundadora de derecho en ella misma representada, al reprimir violencias opuestas hostiles [...] Esta situación perdura hasta que nuevas expresiones de violencia o las anteriormente reprimidas, llegan a predominar sobre la violencia fundadora hasta entonces establecida, y fundan un nuevo derecho sobre sus ruinas” BENJAMIN 1991a: 44)

Bibliografía

Adorno, Theodor 1995 (1970) “Caracterización de Walter Benjamin”, en: *Sobre Walter Benjamin*, trad. Carlos Fortea (Madrid: Cátedra)

Adorno, Theodor/ Benjamin, Walter 1998 *Correspondencia 1928-1940*, Trad. Jacobo Muñoz Veiga y Vicente Gómez Ibáñez (Madrid: Trotta)

Benjamin, Walter 1990 (1926) *El origen del drama barroco alemán*, trad. José Muñoz Millanes (Madrid: Taurus)

Benjamin, Walter 1991a (1921) “Para una crítica de la violencia”, en: *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, trad. Roberto Blatt Weinstein (Madrid, Taurus)

Benjamin, Walter 1991b (1934) “Kafka”, en: *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, trad. Roberto Blatt Weinstein (Madrid, Taurus)

Benjamin, Walter 1991c (1936) “El narrador”, en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV* trad. Roberto Blatt Weinstein (Madrid: Taurus)

Benjamin, Walter 1996 *Gesammelte Briefe (1919-1924)* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp) Vol 2.

Benjamin, Walter 2001 (1919) “Destino y carácter”, en *Ensayos escogidos*, Trad. H. A. Murena (México: Ediciones Coyoacán)

Bodei, Remo 1990 *Hölderlin: la filosofía y lo trágico*, Trad. Juan Díaz de Atauri (Madrid: Visor)

Buck-Morss, Susan 2001 (1989) *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes*, Trad. Nora Rabotnikof (Madrid: Visor)

Derrida, Jacques 2002 (1994) *Fuerza de ley. El “fundamento místico de la autoridad”*, trad. Adolfo Baberá y Patricio Peñalver Gómez (Madrid: Técno)

Hegel, G.W.F. 1978 (1799-1800) “El espíritu del cristianismo y su destino”, en *Escritos de juventud*, trad. J. M. Ripalda. (México: FCE)

Scholem, Gershom 2008 (1975) *Historia de una amistad*, trad. J. F. Yvars y Francisco Jarque (Buenos Aires: Debolsillo)