

III Jornada Walter Benjamin: Historia y materialismo antropológico.

Centro de Investigaciones en Filosofía

Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales

Universidad Nacional de La Plata

Noviembre 2020

Título del trabajo:

Lo puro, lo revolucionario y lo divino en “Para una crítica de la violencia”. Disposición cognoscitiva kantiana, crítica al dogma y estilo ejemplar en el ensayo de Walter Benjamin

Carlos Pérez López¹

Universidad Nacional de Buenos Aires / CONICET

Resumen

En la serie de problemáticas teóricas y prácticas abiertas por el célebre ensayo “Para una crítica de la violencia” de Walter Benjamin, destaca una en particular: la relación entre los diversos operadores conceptuales de la violencia (pura, revolucionaria, divina), sus esquemas productivos y la serie de ejemplos demostrativos. Intentaré explorar aquí la estructura epistemológica de este ensayo al alero de algunas huellas kantianas (problema del dogma, estatuto de la ejemplaridad), apostando principalmente a la posibilidad de

¹* Becario Postdoctorado Latinoamericano Conicet en el Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires (2018-2021). Integrante del Centro de Estudios Periferia Epistemológica (CEPE), Universidad Nacional de Rosario.

exponer la especificidad de aquellos conceptos aplicables a la violencia y la no-violencia, en la perspectiva filosófico-histórica que rompe con la del derecho.

Breve introducción

“Para una crítica de la violencia” [1921] de Walter Benjamin (2017b) cumple este año un siglo desde su primera aparición. Además de no haber perdido actualidad, parece haber un consenso sobre su complejidad y las dificultades que sigue exponiendo su estudio. Quizás uno de los temas más representativos de este ensayo sea su modo ejemplar de referirse a la huelga general revolucionaria, en la medida en que esta concentraría uno de los aspectos más problemáticos, controversiales y aun paradójales del texto: la relación entre violencia y no-violencia, vale decir, el parentesco entre una manifestación de violencia inmediatamente *pura, revolucionaria y divina*, con los *medios puros* que los seres humanos nos damos para la resolución de nuestros conflictos sin violencia. La huelga revolucionaria se ha vuelto asimismo uno de los emblemas del concepto de justicia allí esgrimido, desde una crítica que rompe con los fundamentos filosóficos jurídicos de la violencia (derecho natural y positivo) para ubicarse más bien en el plano filosófico histórico, desde una clave política y teológica. Cabría pensar aquí con Benjamin justamente en aquellas manifestaciones inmediatas de violencia y en el modo en que exponen un punto de sutura entre lo humano y lo no-humano, ahí donde la experiencia de la violencia descoloca las versiones dogmáticas de su concepción jurídica, para trasladar su matriz epistemológica a la superposición de los conceptos que la determinan: lo puro, lo revolucionario y lo divino. Estos son usados por el filósofo para nombrar el único tipo de violencia originaria capaz de destruir las violencias que sacrifican la vida en nombre de la vida y que fundamentan, ni más ni menos, las formas del derecho. Y en efecto, en la medida en que el ensayo de Benjamin muta su tesitura filosófica de una crítica político-jurídica de las violencias al plano metafísico de sus orígenes, van quedando expuestos precisamente esos conceptos según la magnitud de los conflictos en los que impacta: las relaciones sociales entre individuos (lenguaje), las luchas de clases (lenguaje y política) y la posibilidad de un tiempo que rompa la dominación oscilatoria de las violencias jurídicas sobre la vida (lenguaje, política e historia).

Esta diagramación de la crítica de la violencia habilita una serie de cuestionamientos, tanto sobre el modo en que Benjamin articula su pensamiento político, como su concepción del

tiempo histórico o aun el problema del conocimiento sobre la violencia. Intentaré ocuparme en principio de esta última. Y lo haré, como lo anticipaba más arriba, empezando por la figura *ejemplar* de la huelga. Más allá de la familiaridad que tengo con este tema (Pérez López, 2016), quisiera plantear aquí una pregunta que nunca he logrado cerrar y que continúa a mi parecer abierta (y probablemente permanezca así): ¿la huelga general revolucionaria es la violencia pura, revolucionaria y divina?

Disposición cognoscitiva y huellas kantianas de la crítica

La pregunta por la convergencia de planos sobre la violencia (pura, revolucionaria y divina) impacta ciertamente en la concepción que tenemos de la huelga si la pensamos, tal como la presenta Benjamin, referida por un lado a la lógica de su derecho, y por el otro al estatuto distintivo de la huelga general teorizada por Georges Sorel (1987)¹. Cabe recordar que para Benjamin hay solo un tipo de huelga general (revolucionaria y proletaria) que responde por lo pronto a la triada conceptual antedicha, al menos nominalmente, pues además de ser *revolucionaria*, la referencia a la huelga es un caso *ejemplar* de lo que entiende por “medios *puros*” (2017b, p. 30). No obstante, en la sección de “Para una crítica de la violencia” en la que es referida la huelga general *revolucionaria* y *pura* no hay aún ninguna alusión a la temática *divina*. Esta aparece recién en la segunda parte del ensayo que desemboca en la problemática arquetípica de las violencias originarias, en su modo de oponer una violencia mítica (origen del poder y del derecho) a una violencia divina (destructora de toda forma de poder), y en su modo de asociar esta última al concepto de justicia. Ahora bien, el tránsito de lo puro y lo revolucionario hacia lo divino podría estar asegurado por el vínculo de estos términos con la concepción de la justicia divina que opera este ensayo. Sin embargo, tal vínculo no habilitaría de suyo el *conocimiento* de la violencia, o mejor dicho, la posibilidad de conocer y reconocer tales planos en una manifestación inmediata de violencia (volveré sobre este punto). Y sin esto, queda también en suspenso, al menos provisoriamente, la posibilidad de afirmar *con certeza* que la huelga pura y

¹ He dedicado parte de mi investigación a una omisión en la manera en que Benjamin adopta la concepción de la huelga general revolucionaria teorizada por Sorel. Para este último, dicha huelga general constituye el “mito” que moviliza a la clase proletaria, análogo al que animó a los primeros mártires cristianos (1987, p. 155) o al heroísmo de los soldados de Napoleón (p. 204). En ningún momento Benjamin alude a esta noción central del mito en Sorel. La cuestión no sería problemática si en el ensayo de Benjamin el concepto de mito no fuera asociado justamente a la violencia contraria a la revolucionaria, divina y pura, es decir, a la jurídica (Pérez López, 2016).

revolucionaria sea *idéntica e igualmente* divina. Se trata, por lo tanto, de ubicar el estatuto epistemológico del ensayo para comprender la transitividad de esos términos.

He encontrado, por lo pronto, dos indicaciones importantes para intentar comprender esta cuestión. Una corresponde al uso de la preposición “zu” en el título original (“Zur Kritik der Gewalt”) y al modo en que opera el concepto de “crítica” en Benjamin, tal como lo expone la nota inicial que realiza Pablo Oyarzun en su traducción de este ensayo:

[...] En todo caso, ha de entenderse que no se trata de «una crítica», como «una crítica posible» o «una aproximación crítica a (la cuestión de) la violencia». La preposición [“zu”] bien puede anticipar el texto que sigue como una aproximación, un aporte o una contribución, pero en todos los casos lo es respecto de algo que se concibe como disposición cognoscitiva esencial y no provisoria. La crítica se entiende aquí como una actividad que permite, *en la huella de la acuñación kantiana del concepto*, establecer las condiciones de posibilidad de la determinación de su objeto y decidir jurisdiccionalmente su esfera propia así como la teoría que le concierne. (Oyarzun, 2017, p. 41, nota a; la cursiva es mía).

La “crítica”, como vector epistemológico del ensayo, nos ubica formalmente entonces en una clave kantiana sobre la inteligibilidad de la violencia. Se puede decir que el ensayo mismo expone otras huellas kantianas, algunas manifiestas², otras conjeturales³, que irían en esta misma perspectiva sobre las condiciones de posibilidad y la determinación del objeto “violencia”. Esto permite, por lo pronto, afirmar que la teoría del conocimiento no es ajena a esta crítica. Acaso el pasaje que lo confirma se encuentra al final del ensayo. Vale la pena recordarlo y analizarlo:

Pero si a la violencia le está asegurada, como pura e inmediata, *su existencia (Bestand)* aún más allá del derecho, con ello se prueba que también la violencia revolucionaria es posible y cómo lo es, nombre ese con el cual ha de designarse la más elevada manifestación de la violencia por el ser humano. Pero para los seres humanos no es ya posible ni tampoco urgente decidir cuándo fue real una violencia pura en cada caso determinado. Pues sólo la violencia mítica, no la divina, *se dejará reconocer con certeza (mit Gewißheit erkennen lassen)* como tal, aunque sea en efectos incomparables, porque la fuerza redentora de la violencia no está a la luz del día (*zutage*) para los seres humanos. (Benjamin 2017b, p. 40; la cursiva es mía).

2 Una referencia a la “paz perpetua” y al imperativo categórico en Kant (Benjamin, 2017b, p. 25). También una referencia al filósofo neokantiano Herman Cohen (p. 36). Cabe mencionar cierta terminología kantiana en varios pasajes del ensayo, como las nociones de “tarea”, “dogma”, “antinomía”, además del término “puro” referido al empleo de medios o a las manifestaciones de violencia. Volveremos sobre algunos de estos conceptos.

3 Podría haber aun una resonancia kantiana en el título del ensayo (*Crítica de la violencia* [pura]). Por otra parte, es sabido que este texto fue proyectado por Benjamin en una *trilogía* de estudios sobre política. Cabe tener en cuenta igualmente las afinidades y diferencias de Benjamin con la filosofía kantiana presente en sus escritos de juventud. Y también la gran expectativa que tenía en la filosofía de la historia de Kant (sobre la cual pensaba hacer su proyecto de tesis doctoral), seguida de una gran decepción (Abadi, 2013).

Los lectores familiarizados con la obra de Benjamin saben que cuando se menciona su crítica de la violencia, por lo general se alude a la distinción entre los tipos de violencia *instauradora de derecho* y *conservadora de derecho* por un lado, y violencia revolucionaria *destructora de derecho* por el otro, cuya raíz originaria se halla, según el filósofo, en la oposición entre violencia mítica (para las dos primeras) y violencia divina (para la tercera). Pero en este último pasaje citado se expone otro criterio, acaso menos estudiado: el de las pruebas de la existencia de la violencia (revolucionaria, pura, divina) y el de la posibilidad de reconocer las violencias con certeza. Se podría pensar en una esfera epistemológica de cuño moderno, si tenemos en cuenta la serie de términos allí problematizados (pruebas de la existencia divina, límites del conocimiento, realidad, certeza). Y en esto se perfilaría una operación crítica, pues el ensayo de Benjamin no llega a clausurar el límite humano del conocimiento de la violencia pura, dado que dicho límite remite a su visibilidad, a la “luz del día” (*zutage*) que ilumina una violencia y no la otra, de modo tal que aquella, cuya fuerza redentora no es visible para los humanos, no anula por eso su posibilidad ni su existencia (*Bestand*). Si la existencia de esa violencia implica un límite en la posibilidad de reconocerla por su visibilidad, ¿acaso implica un límite de su experiencia? Todo esto podría conjeturarse a condición de leer la literalidad de esta referencia a la “luz del día”. Pero no se trataría de una argucia para sostener que la violencia pura sería solo una mera realidad invisible. Lo que está en juego, a mi parecer, pasa más bien por la estructura epistemológica del ensayo, coronado por esta imagen de la luz o de la inútil búsqueda de iluminación sobre una *manifestación* al alcance humano, pero irreconocible. Y en último término, la necesidad de establecer la esfera cognoscitiva propia que comprende un fenómeno de tal especie. Tal esfera sobrepasa la visión parcial de la violencia a la “luz del día” –que correspondería con lo que Benjamin denomina “dogma jurídico”–, para abrir una perspectiva filosófico-histórica como clave mayor de inteligibilidad de las violencias.

De acuerdo a la hipótesis que sugiero, es aquí donde podría tener sentido reconocer algunas trazas kantianas, además del concepto de “crítica”. Por un lado, la crítica de lo que Benjamin reconoce como dogma de la violencia implica un movimiento de salida de su esfera estrecha que cabría revisar. Por otro lado, esa salida se reflejaría en un aspecto quizás poco estudiado: el estilo “ejemplar” del ensayo. En lo que sigue, quisiera abordar, aunque sea superficialmente, estos dos movimientos, pues creo que ellos permiten a su vez

iluminar de un modo especial aquellos términos (puro, revolucionario, divino) que nombran la violencia destructora de derecho, o mejor dicho, que nombran aquel fenómeno de violencia al alcance de los humanos, pero no al alcance de su reconocimiento a la “luz del día”.

Romper con el dogma

En sus primeras páginas, la crítica de la violencia se confronta con un *dogma* que se halla en la filosofía del derecho (2017b, p. 20, 22), tanto en el derecho natural como en el derecho positivo. Dicho dogma consiste principalmente en concebir como criterio de toda violencia la relación entre medios y fines, con variaciones entre la legitimidad de los medios y la justicia de los fines. Por esto mismo, la tarea de la crítica de la violencia, anunciada en la primera línea del texto, se circunscribe a la relación (a la larga, inconciliable) entre derecho y justicia. Y dentro de esta circunscripción, la crítica debería orientarse, según Benjamin, a la pauta que vendría dada desde el derecho con respecto a la violencia comprendida exclusivamente como medio a fin, en cuanto instancia escindida de una relación inmediata con la justicia. Ahora bien, cabría hacerse la pregunta por la referencia al *dogma* en este contexto, que según la hipótesis que propongo, podría leerse en cierta perspectiva kantiana.

Dogma es un término clave en los prólogos de la primera y la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*. En el marco general de la pregunta por el límite del conocimiento, según Kant, ciertas ciencias (física y matemáticas) tienen una considerable ventaja sobre la metafísica. Tal ventaja estriba en una revolución con respecto a la determinación teórica de sus respectivos objetos, basada en el célebre giro copernicano que parte de las condiciones de conocimiento del sujeto relativas al objeto conocido. La metafísica, en cambio, se ha visto desde la antigüedad en un constante estado de disputas *dogmáticas* entre escuelas filosóficas que fundamentan el conocimiento de aquellas preguntas de la razón sobre realidades a las que no llega la experiencia humana. En el fondo, el problema del dogma, para Kant, es el dogmatismo, vale decir, dar por supuesto que las ideas metafísicas pueden ser conocidas y generar sistemas de conocimiento a partir de tales fundamentos, sin analizar la capacidad de la razón para hacerlo⁴.

4 Es sabida la continuación de esta problemática preliminar de la *Crítica de la razón pura*: Kant explorará la posibilidad de dar a la metafísica la revolución que han tenido las ciencias exitosas. El resultado no logrará

La cuestión del dogma, presente en la crítica de la violencia de Benjamin, tal como lo señalaba, en lo que respecta a la oposición entre derecho positivo y derecho natural, y a la concepción de la violencia según la relación de medios a fines, remite bajo esta perspectiva a la necesidad de salir del campo dogmático que agotaría los modos de concebir la violencia. Benjamin lo señala así:

[...] ambas escuelas convergen en un dogma fundamental: fines justos pueden ser alcanzados por medios legítimos, medios legítimos pueden ser empleados para fines justos. El derecho natural aspira a «justificar» los medios por la justicia de sus fines, el derecho positivo, a «garantizar» la justicia de los fines a través de la legitimación de los medios. La antinomia se evidenciaría insoluble si el común supuesto dogmático fuese falso, es decir, si, por una parte, medios legítimos y, por otra, fines justos estuviesen en contradicción irreconciliable. Pero la claridad al respecto no podría darse en ningún caso antes de que *se abandone el círculo* y se establezcan criterios independientes para fines justos así como también para medios legítimos. (2017b, p.20, la cursiva es mía)

Los términos de *dogma* y *antinomia*, que resuenan evidentemente en la filosofía kantiana, tienen aquí valor epistémico. En el fondo, mientras estemos en el círculo filosófico del derecho, se extingue el intento por dar claridad a la crítica de la violencia. La salida del dogmatismo sobre la violencia se dará, sin embargo, por un índice en una de las escuelas jurídicas. La gran distinción entre derecho positivo y jusnaturalismo es la historicidad del primero, a la cual el último es indiferente. La violencia se adecúa en conformidad al derecho por un juicio histórico sobre su legitimidad (p. 20). El tenor en el que Benjamin realiza este análisis da la tésitura de una investigación jurídico-empírica. Se trata de comprender la relación entre los *casos* en los que se permite o se condena el uso de la violencia y el sujeto que detenta la violencia⁵. Pero también está en juego comprender la lógica de esta concepción jurídica de la violencia con relación a los supuestos fines (naturales o jurídicos) que persigue como medio, tanto en la pauta de inteligibilidad proporcionada por el derecho positivo, como en el valor y el sentido que puedan tener. Benjamin apunta con todo esto a generar el punto de vista exterior a la disputa jurídica dogmática sobre la violencia, y que se anuncia desde el inicio del ensayo como una perspectiva filosófico-histórica sobre el derecho mismo (p. 21), cuyo arco se completa en

elevarla al estatuto de ciencia, pero expondrá el orden de un sistema mayor del conocimiento, al demostrar la posibilidad del conocimiento puro a priori. Y al hacerlo, dará una teoría del conocimiento, revelando los límites (usos) de la razón pura especulativa, dejando el campo abierto para su uso práctico, y como herencia una metafísica con límites claros, estable, definitiva (Kant, 2009, 14-36).

5 En 1920, el jurista alemán Herbert Vorwerk publica una nota sobre “el derecho a emplear la violencia” (“Das Recht zur Gewaltanwendung”, Vorwerk, 1920), de acuerdo a los dos tipos de actores en cuestión: el individuo o el Estado. En un fragmento no publicado, Benjamin confronta punto por punto las tesis del jurista (*Ob VI*, pp. 136-140), exponiendo el “anarquismo ético” que sostenía en la época.

las últimas páginas en cuanto necesidad de establecer la crítica de la violencia en la “filosofía de *su* historia” (p.39, la cursiva es mía). Guardemos por ahora la importancia que da Benjamin a la ruptura con el círculo dogmático del derecho sobre las formas de concebir la violencia, pues esta ruptura implicará, en última instancia, la caracterización (pura, revolucionaria, divina) de la violencia cuya existencia y posibilidad quedaría expuestas solo en ese campo ampliado.

El estilo ejemplar

La otra huella epistemológica kantiana se daría dentro de la investigación empírica sobre las relaciones del derecho con los diferentes fines jurídicos o naturales de la violencia, cuyo análisis pormenorizado hallará su extensión en una segunda parte del ensayo⁶ consistente en una reflexión teológico-política sobre las violencias originarias en la instauración de todo derecho. El marco de comprensión de la violencia se ilumina de un modo particular si se comparan justamente estas dos partes del ensayo en función de algo que llamaría *su estilo ejemplar*, esto es, el uso diferenciado de ejemplos, analogías y símbolos que remiten a una tipología de violencias.

La primera parte de “Para una crítica de la violencia” responde a una casuística variada de aquellos usos de la violencia sancionados como legítimos (reconocidos históricamente por el derecho en conformidad con fines legales) o ilegítimos (carentes de legalidad por su vínculo con fines naturales) según el criterio histórico del derecho positivo. Tienen lugar aquí las referencias al uso de la violencia por parte de individuos, junto al dilema de la legítima defensa; como también la pena de muerte, el militarismo y el derecho a huelga. En todos estos se revela un mismo patrón *lógico*: la sanción de medios legítimos apunta menos a la protección de fines legales que a la defensa de la estructura jurídica misma⁷. A esta lógica de autoprotección del derecho (que, dicho sea de paso, expone con esto su distancia insalvable con un concepto de justicia) le es inherente una dimensión temporal, que se hace patente en una tipología de violencias jurídicas: la violencia que instauro derecho y la

6 Sobre la división en dos partes del ensayo y sus criterios temáticos, véase, por ejemplo, el estudio de Alison Ross (2014).

7 Valga citar el siguiente pasaje sobre la dimensión lógica del derecho: “[...] cuando a los huelguistas que perpetrar actos violentos, bajo ciertas condiciones, se les opone violencia, se evidencia solamente una contradicción práctica en la situación jurídica, y no una contradicción lógica del derecho. Pues en la huelga, el Estado teme más que a todas las demás a aquella función de la violencia cuya determinación es la que esta investigación propone como único fundamento seguro de su crítica” (Benjamin, 2017b, p. 24).

violencia que lo conserva. En su análisis casuístico, Benjamin expone, por una parte, ejemplos de estos tipos de violencia e incluso un tipo de violencia “ignominiosa” en el que se suprime espectralmente aquella distinción entre violencia instauradora y conservadora: la policía del Estado moderno. Aparece igualmente bajo este signo ambiguo un ejemplo que, solo en apariencia, no sería el de una violencia: el parlamento de la República de Weimar⁸.

Benjamin abre entonces la pregunta por la posibilidad de resolver los conflictos humanos por fuera del derecho. La crítica sigue planeando aquí en la superficie empírica de los “abundantes ejemplos” (p. 30) relativos esta vez a medios no violentos en las relaciones humanas ejercidos al margen de todo circuito contractual, vale decir, de una violencia jurídica latente. Recae sobre estos casos un concepto que Benjamin no volverá a utilizar en su obra (en proporción inversa al interés que ha suscitado en sus lectores contemporáneos, entre los que me incluyo): los *medios puros*. Sus ejemplos provienen de la dimensión del lenguaje (concordancia, acuerdos, e incluso el engaño y la mentira), y también de la política. Pero cuando el filósofo se dispone a pensar en una política de medios puros, se abstiene (lo llevaría “demasiado lejos” [p. 31]) y se contenta con dar *ejemplos* de medios puros políticos: la huelga general proletaria y la diplomacia⁹.

En este punto, el ensayo da un giro a lo que podríamos llamar su *segunda parte*. Al asumir que no hay ningún tipo de violencia asociada al derecho que no cumpla una de sus funciones (instauración o conservación), Benjamin se pregunta por la existencia ya no de medios puros al margen del derecho, sino de “otras especies” de violencia (p. 34) cuya manifestación exceda el círculo acotado por el derecho sobre los modos posibles de la violencia. Vuelve aquí el recurso a los ejemplos, esta vez relativos a cierta violencia, a saber la ira (p. 34), cuya característica distintiva es la de no ser medios de ninguna finalidad, sino manifestación *inmediata* carente de propósito. Se termina de romper aquí con el dogma del derecho para habilitar otra dimensión de esta crítica de la violencia, del

8 Importa especialmente aquí la apariencia pacífica de esta institución contrastada con la falta de conciencia de la violencia que la origina y de la violencia inherente a los contratos y a los compromisos, bajo el signo de lo que “hubiera sido mejor de otra manera”, como afirma Benjamin (2017b, p. 29) citando a Erich Unger.

9 Cuando Benjamin analiza la distinción de dos tipos de huelga general planteada por Sorel, entre su versión política (asociada a la violencia de derecho) y la versión revolucionaria, anárquica y moral (contra toda forma de derecho y ejemplar desde el punto de vista de un medio puro no violento), expone en seguida el caso de cierta huelga de médicos, a fines de la Primera Guerra Mundial, como ejemplo de una suspensión no violenta del trabajo, pero que reviste en el fondo una violencia amenazante (jurídica), carente de ética, repugnante, inescrupulosa y abyecta (Benjamin, 2017b, p. 33). Según Peter Fenves, se trata de una de las pocas referencias de actualidad en el ensayo. (2021, p. 2)

momento en que se sale del esquema medios-fines, para exponer el de las violencias inmediatas, cuyos ejemplos, por un lado, ciertos mitos griegos (Níobe y Prometeo) y por el otro, la violencia de Dios en el Antiguo Testamento (leyenda de Korah), revelarían sus trazas originarias. En esta nueva línea teórica, la ejemplaridad del campo empírico jurídico ha girado hacia una dimensión simbólico-teológica.

La crítica, al abandonar el “círculo” jurídico dogmático de la pauta “medios-fines”, aborda entonces por primera vez los *principios* de las violencias en su forma arquetípica. Así, el ejemplo del mito, es decir, las manifestaciones violentas de los dioses, nos muestra la forma originaria de todo derecho: imponer destino y culpa sobre la vida humana (Níobe). En el fondo, nos muestra la forma originaria del poder como “principio de toda instauración mítica de derecho” (p. 36). Se impone igualmente aquí el estilo ejemplar, pues las *aplicaciones* de este principio originario se aprecian, según Benjamin, en el derecho estatal (establecimiento de fronteras, paz, ilusión en la igualdad de derechos, culpabilidad de quien transgrede una ley aun sin conocerla, referencia al pasado histórico de las leyes no escritas [p. 36]). En contrapartida, se dejará ver el tipo de violencia inmediata que originariamente rompe con la anterior y cuya manifestación aniquila toda instauración de derecho. Nuevamente, el ensayo desciende del principio a la ejemplaridad, pues la mencionada referencia a la aniquilación del clan de Korah por parte de Dios en el Antiguo Testamento se opondrá punto por punto a la violencia mítica de los dioses sobre Níobe: expiar de toda culpa, destruir todo privilegio, aniquilar sin derramar sangre (p. 37). Asimismo, se toca aquí el momento simbólico mas significativo y acaso uno de los más complejos del texto: la oposición entre lo cruento y lo incruento, o como dice Benjamin, “la sangre [como] símbolo de la mera vida” (p. 37)¹⁰. Y termina de exponerse, dicho sucintamente, la imposible aplicabilidad del principio de la violencia divina en el análisis que realiza Benjamin sobre el mandamiento “no matarás”, abriendo una polémica con un intelectual contemporáneo (Kurt Hiller) sobre la posibilidad del tiranicidio y un teorema “innoble”, según Benjamin, sobre la sacralidad de la mera existencia por sobre una existencia justa (pp. 38-39).

Hasta aquí, y en un ejercicio confesamente superficial, me interesa rescatar la insistencia de Benjamin a lo largo del texto en lo que he propuesto llamar “su estilo ejemplar”, que en

10 Cabe notar que Benjamin precisará esta referencia simbólica como “*dogma* de la sacralidad de la vida”, sugiriendo investigar su origen (2017b, p. 39; la cursiva es mía). Va de suyo igualmente la idea de su ruptura.

última instancia, va de la mano con el reconocimiento de los principios y las formas arquetípicas de las violencias. La presencia de Kant, como lo decía, se acota, según la hipótesis que propongo, a una estructura epistemológica. Lo que estaría en juego es la relación entre ejemplos y principios teóricos. Primeramente, con la violencia nos hallamos en lo que cabría llamar un concepto empírico. Más de alguien se habrá visto en el problema de querer afirmar qué es la violencia y no saber si hacerlo desde ejemplos o desde una definición. Ambas instancias se hallan a la intemperie a la hora de generar no solo un marco de inteligibilidad, sino también una perspectiva crítica¹¹. Ahora bien, en la epistemología kantiana, el estatuto de los ejemplos cobra ciertas precisiones, que podríamos reconocer en Benjamin. Para Kant, cuando se trata de conceptos empíricos, hace falta una instancia que pueda ligarlos con los fenómenos que le corresponden. Dicha instancia es denominada por Kant “esquema”. Y la producción del esquema permite no solo articular, sino también asegurar la validez empírica del concepto, que de otro modo tendría un valor meramente lógico, indeterminado e inaplicable. El esquema, como regla de producción del caso, da así cierta asertividad epistémica con respecto a una lógica deductiva o a una generación inductiva por sumatoria de casos¹².

El estilo ejemplar de la crítica de la violencia de Benjamin operaría, a mi parecer, en este sentido. La serie de ejemplos de la primera parte, relativos al dogma del derecho, remite no solo al concepto de la violencia jurídica en su forma lógica (autoprotección del derecho), sino también a su regla de producción en cuanto instauración y conservación del derecho¹³, según el principio acotado de la relación medios a fines. Y por el lado de los medios no

11 Por un lado, los que definen la violencia desde su manifestación física, ya sea por extensión de ejemplos o por comprensión conceptual, pierden de vista aquellas violencias silenciosas, de largo alcance temporal y aun “pacíficas” relativas a las diferentes formas del poder. Al respecto, valga señalar cierta ventaja etimológica de la lengua alemana en su uso del término *Gewalt*, que además de la fuerza y la violencia física, nombra también el ejercicio del poder instituido (véase Oyarzun, 2017, p. 41, nota b).

12 Remito al siguiente pasaje ilustrativo en la primera crítica de Kant: “El concepto de perro significa una regla de acuerdo con la cual mi imaginación puede trazar, de manera universal, la figura de un animal cuadrúpedo, sin estar limitada a ninguna figura singular particular, que la experiencia me ofreciera, ni tampoco a ninguna imagen posible que yo pudiera representar *in concreto*. Este esquematismo de nuestro entendimiento, con respecto a los fenómenos y a la mera forma de ellos, es un arte escondida en las profundidades del alma humana, cuyas verdaderas operaciones difícilmente le adivinemos alguna vez a la Naturaleza, y las pongamos en descubierto a la vista” (2009, 196). Remito igualmente al estudio preliminar de Mario Caimi sobre el “esquematismo” (2009, XXXVII-XVI). Y para un estudio sobre el estatuto de la ejemplaridad en Kant, véase Ricardo Gutiérrez Aguilar (2016).

13 “Toda violencia como medio es, o bien instauradora de derecho o bien conservadora de derecho. Si no reivindica ninguno de estos dos predicados, renuncia con ello incluso a toda validez” (Benjamin, 2017b, p. 28).

violentos para resolver conflictos al margen del derecho, cuando se plantea la posibilidad de pensar una política de medios puros, por una cuestión de economía discursiva, Benjamin sustituye este concepto por el de los ejemplos de los medios puros de la política, aprovechando además la analogía que estos tienen con los medios puros del lenguaje. El enlace entre conceptos y ejemplos parece aquí también asegurado, pero no por la mera mención de unos y otros, sino por el esquema que articula su unidad, en este caso, el de un circuito de relaciones humanas en el que los conflictos se resuelven al margen de cualquier vínculo contractual, vale decir, sin ningún respaldo de violencia. En este sentido, el ensayo sostiene de modo prácticamente constante la referencia a los esquemas productivos y a las series ejemplares intuitivas de la violencia y la no-violencia.

Si la crítica de la violencia construye de esta manera su arquitectura epistémica, debería mostrarnos también la ley teórica que opera como principio de las violencias. Recordemos que esta crítica no encuentra su esfera propia en el dogma jurídico, sino en la perspectiva filosófico-histórica. Y efectivamente, es una ley teórico-histórica la que expone la lógica, en última instancia temporal, de la violencia jurídica. Benjamin la denomina “ley de oscilación”. En ella se esquematiza no solo la temporalidad mítica del derecho en su forma cíclica, sino también la posibilidad revolucionaria e histórica de su ruptura.

Su ley de oscilación descansa en que toda violencia conservadora de derecho, a la larga, debilita indirectamente a la instauradora de derecho que está representada en ella misma, por medio de la represión de las hostiles violencias opuestas. (*A algunos de estos síntomas se hizo referencia en el curso de la investigación*). Esto perdura hasta que, ya sea nuevas violencias, ya las anteriormente reprimidas, triunfan sobre la violencia instauradora hasta entonces establecida, y fundan con ello un nuevo derecho destinado a una nueva caída. Sobre la ruptura de este ciclo [que se mantiene] bajo el conjuro de las formas míticas de derecho, sobre la abolición del derecho en conjunto con las violencias a las que está referido, como ellas a él, en fin, por lo tanto, [sobre la abolición] de la violencia de Estado, se funda una nueva época histórica. Si al presente la dominación del mito ya está quebrantada aquí y allá, entonces *lo nuevo* no reside en un punto de fuga tan inimaginable como para que *una palabra [dicha] contra el derecho* resulte inane. (2017b, p. 40, la cursiva es mía).

Esta armadura epistemológica permite leer en retrospectiva (por su referencia a los “síntomas” referidos en su investigación) el arco conceptual y ejemplar del ensayo. Al mismo tiempo, la salida del dogma jurídico y la ampliación de la esfera de la crítica de la violencia a una filosofía de su historia abre, por primera vez, la perspectiva de lo novedoso¹⁴. De algún modo, lo nuevo (categoría esencial a toda filosofía de la historia)

14 Nótese la diferencia de magnitudes en la posibilidad de una “nueva época histórica”, sea por abolición del derecho y de la violencia de Estado, sea por “una palabra [dicha] contra el derecho”. Sobre esto último, remito al estudio de Aukje van Rooden (2014).

invoca tanto el problema del origen, de lo originario, como el del tránsito o paso desde lo viejo, aunque estas dos miradas serían incompatibles, pues el ensayo deja muy en claro que la relación entre derecho y justicia es intransitiva. Ciertamente, el origen de la novedad histórica no estaría dado desde el derecho, sino en la inminencia siempre latente de la interrupción destructiva de su temporalidad, del hiato o cesura histórica del ciclo jurídico. En ese hiato temporal, susceptible de romper con la “dominación del mito”, *habitan* los estratos de lo puro, lo revolucionario y lo divino en el ensayo.

Operaciones de lo puro, lo revolucionario y lo divino

Los diversos usos de los términos “puro”, “revolucionario” y “divino” nombran en el ensayo una diversidad de fenómenos, pero desde la señalada raíz común: el conjuro del círculo mítico de toda forma del derecho. Ahora bien, en sus modos de ser y estar al margen de las violencias jurídicas –en una dimensión moral, de acuerdo a Benjamin–, estos nombres remiten, según la hipótesis aquí sostenida, a operaciones epistémicas específicas, que podrían reducirse en último término, al estatuto de los ejemplos a lo largo del ensayo. Así, lo “puro” sería un operador lógico, en su modo de anular el esquema del concepto que califica (medios *puros* al margen de la pauta medios-fines; violencia *pura*, al margen del esquema de la instauración o conservación del derecho); mientras lo “revolucionario” nombra el quiebre con el esquema de una temporalidad cíclica como verdadera novedad histórica; y lo “divino” señala la representación simbólica, en oposición al mito, de la diferencia abismal entre justicia y derecho, en función de una violencia irreconocible, incalculable e incontrolable por y para los humanos, pero no por eso menos real o plausible históricamente. De la conjunción de estos operadores en este tipo de violencia se colige la concepción de una época histórica radicalmente nueva, que pasaría por sostener la posibilidad y la existencia de una vida humana sin violencias jurídicas, vale decir, por la posibilidad y la existencia de manifestaciones, violentas o no-violentas, que suprimen el derecho y las relaciones de poder.

En este marco, se puede retomar la pregunta por el eventual carácter *divino* de la huelga general *revolucionaria*, como medio *puro* de la política. Por una parte, su ejemplo es esquemático (en el ensayo, no se menciona ninguna huelga general en particular). Y si algo se aclara con la referencia a Sorel es que se trata de la “teoría de la huelga general

proletaria”, esto es, del modo en que fue concebida por los intelectuales anarco-sindicalistas del movimiento socialista francés de fines del siglo XIX. En cuanto teoría, su concepto fue criticado por los historiadores como el de un evento que finalmente nunca tuvo lugar, vale decir, por la carencia de una concreción fáctica de su proyección. Sin embargo, a mi parecer, dicho *juicio histórico* desestima un aspecto clave de los medios puros: el lenguaje. Y es que la huelga general revolucionaria, que no ocurrió en los hechos según su definición, sí ocurrió en la divulgación de su idea. Y esa propagación fue la que marcó su carácter revolucionario: la ruptura con la temporalidad mítica. En esta línea, si el nombre “divino” ha de darse al quiebre entre derecho y justicia, la propaganda anarcosindicalista ya tenía un pie en esa ruptura. No obstante, y en última instancia, no sería urgente juzgar ni *decidir* (parafraseando a Benjamin) la determinación divina (simbólica) de este tipo de huelga. Sí lo es, en cambio, saber si esta es entendida como violencia o no. Pero nada en el ensayo de Benjamin nos habilita a *identificar* la huelga general revolucionaria teorizada por los sindicalistas con ningún tipo de violencia.

Referencias bibliográficas

- Abadi, F. (2013). Walter Benjamin y el proyecto(no realizado) de una tesis doctoral sobre el concepto de “tarea infinita” en la filosofía de la historia de Kant *Diánoia*, volumen LVIII, número 70 (mayo), 89–111.
- Benjamin, W. (2017a). *Obras, libro VI*. R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser (Ed.). Trad. A. Brotons Muñoz. Madrid: Abada.
- Benjamin, W. (2017b). Para una crítica de la violencia. En *Letal e incruenta. Walter Benjamin y la crítica de la violencia*. P. Oyarzun, C. Pérez López, F. Rodríguez (Ed.). P. Oyarzun (Trad.). Santiago de Chile: Lom.
- Fenves, P. (2021). Introduction. En Benjamin, W. *Toward the Critique of Violence. A Critical Edition*. P. Fenves y J. Ng (Ed.). Stanford, California: Stanford University Press.
- Gutiérrez Aguilar, R. (2016). Immanuel Kant sobre la redención de los ejemplos y la vida buena en la *Methodenlehre*. *Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy*, nº 3, Junio, 188-209. ISSN: 2386-7655. doi: 10.5281/zenodo.55113

- Oyarzun, P. (2017). Notas. En *Letal e incruenta. Walter Benjamin y la crítica de la violencia* (pp. 40-48). P. Oyarzun, C. Pérez López, F. Rodríguez (Ed.). Santiago de Chile: Lom.
- Pérez López, C. (2016). *La huelga general como problema filosófico. Walter Benjamin y Georges Sorel*. Santiago de Chile: Metales pesados.
- Ross, A. (2014). The Distinction between Mythic and Divine Violence: Walter Benjamin's "Critique of Violence" from the Perspective of "Goethe's *Elective Affinities*". *New German Critique* 121, vol. 41, n° 1, Winter, 93-120. doi: 10.1215/0094033X-2398642
- Sorel, G. (1987). *Réflexions sur la violence*. Paris : Editions du Trident.
- Van Rooden, A. (2014). Le cercle mythique : Walter Benjamin sur la politique et son interruption. *Anthropology & Materialism*, 2. URL: doi : <https://doi.org/10.4000/am.423>
- Vorwerk, H. (1920). Das Recht zur Gewaltanwendung. *Blätter für religiösen Sozialismus*. Jahr 1, Oktober, 14-16.