

LA ESTRUCTURA DEL TIEMPO MESIÁNICO EN BENJAMIN, AGAMBEN Y DERRIDA. HACIA UNA TEMPORALIDAD ESPECÍFICAMENTE POLÍTICA

*The Structure of Messianic Time in Benjamin, Agamben and Derrida.
Towards a Specifically Political Temporality*

SANTI MUÑOZ*

santiyu@gmail.com

Fecha de recepción: 8 de agosto de 2018

Fecha de aceptación: 26 de diciembre de 2018

RESUMEN

El presente artículo se encuadra dentro de una investigación en curso sobre los fundamentos teológico-políticos de la filosofía de la historia benjaminiana. Esta investigación se desarrolla en el marco del programa de doctorado Ciudadanía y Derechos Humanos de la Facultad de Filosofía de la UB. En el texto pretendo analizar la estructura del tiempo mesiánico a partir de la lectura de Giorgio Agamben de la Epístola a los Romanos en el curso de un seminario desarrollado entre los años 1998-99. Las correspondencias conceptuales entre la estructura del evento mesiánico en Benjamin y San Pablo deberían aportar alguna luz, siguiendo el trazado de Agamben, al problema de los performativos tal y como ha sido planteado por la deconstrucción más allá de las investigaciones de los teóricos de los speech acts. Es por ello que, una vez analizada la estructura del evento mesiánico en Benjamin a través del texto Paulino, nos remitiremos a ciertos textos Derridianos para calibrar las diferencias y similitudes entre los dos modelos. Como trataremos de mostrar, el problema de la relación paradójica entre las dimensiones performativa y significativa del lenguaje, esencial en Benjamin y en Derrida, se halla estrechamente ligado al problema de la temporalidad y a toda concepción de la historicidad en términos políticos.

Palabras clave: mesianismo, performatividad, historia, deconstrucción, ley, derechos humanos, progreso, teleología.

ABSTRACT

The following paper is part of an ongoing investigation on the theological-political foundations of Benjamin's philosophy of history. This investigation

* Universidad de Barcelona.

is being conducted in the framework of the doctorate program Ciudadanía y Derechos Humanos of UB's philosophy department. In this text I undertake a discussion of the structure of messianic time based on Giorgio Agamben's reading of St Paul's Epistle to the Romans, which took place in a seminar developed during 1998-99. The conceptual connections between the structure of the messianic event in Benjamin and St Paul should shed some light, following Agamben's developments, on the problem of speech acts as set out by deconstruction beyond classical speech acts researchers. That is why, after discussing the structure of the messianic event in Benjamin by means of the Pauline epistle, we will address certain Derridian texts in order to evaluate the differences and similarities between the two models. As we will attempt to show, the question of the paradoxical connection between performativity and meaning in language, which is key to both Benjamin and Derrida, is closely related to the problem of time as well as to any notion of historicity considered in political terms.

Keywords: Messianism, Performativity, History, Deconstruction, Law, Human rights, Progress, Teleology.

0 A MODO DE INTRODUCCIÓN

La investigación en curso de la que forma parte el presente artículo pretende ofrecer una visión de conjunto de la filosofía de la historia benjaminiana partiendo de dos modelizaciones de su pensamiento, una de corte estético-teológico y otra de corte teológico-político. Cada uno de los dos modelos es extraído de una constelación determinada de textos a partir de los cuales han sido desarrollados en su arquitectura y operaciones conceptuales. La modelización supone extraer del pensamiento de Benjamin una topología subyacente, es decir, una determinada lógica de la exclusión fundadora como génesis que es constante en su pensamiento estético, teológico y político y que sintéticamente comparece, por poner tan solo un ejemplo, en el concepto de *imagen dialéctica*. El modelo parte de la filosofía del lenguaje benjaminiana y de la discrepancia estructural en esta entre la dimensión manifiesta o performativa y la dimensión del significado, ya planteadas en el ensayo de 1916 sobre filosofía del lenguaje. Esta topología se halla emparentada, en su contexto teológico-político, con el modelo topológico simplificado de Agamben en relación al *estado de excepción*, aunque se pretende más compleja al tematizar de un modo concienzudo el problema del significado y su temporalización en términos lingüísticos.

Por otra parte, el modelo teológico-político, sostenido por una lectura en profundidad de *Crítica de la violencia* y del problema del derecho que aquí tan solo podremos esbozar, plantea la lógica de la exclusión fundadora en los términos de una *exclusión político-económica* determinando en términos marxistas esa *fuerza-de-ley* que tanto ha ocupado a Agamben y a Derrida. Esto se sigue de una lectura atenta de la crítica benjaminiana de la violencia y de la diferencia entre una *huelga general revolucionaria* y una *huelga general política*, conceptos que deben ser actualizados. Aunque de la lectura del texto pueda desprenderse que seguimos a Agamben, nuestro acento no está puesto en la discrepancia constitutiva de la ley entre su referencia, su fuerza, y su significado, lo cual nos sitúa todavía en un ámbito de indeterminación de la acción política, sino en la ruptura de la temporalización propia del significado por la emergencia de la referencia, la fuerza-de-ley. Es ahí donde situamos la interrupción del tiempo vacío y homogéneo benjaminiano. Las nociones de suspensión y cumplimiento de la ley en la lectura de Agamben que ofrecemos permanecen indeterminadas en el texto y, en general, en la filosofía del italiano, pues son tratadas exclusivamente como meras estructuras ontológicas que textos como la crítica de la violencia o las tesis de 1940 permiten pensar en el contexto del marxismo y de la lucha de clases. Precisamente, se trata de pensar la acción política en términos de cancelación y cumplimiento a través de la *diferenciación excluyente* de las dos categorías performativas usadas por Derrida en *Espectros de Marx*, la inyunción-urgencia (típicamente benjaminiana), y la inyunción-promesa. El intento de compatibilizar ambas categorías por parte del filósofo francés colapsa, como trataremos de mostrar, su propio texto, capturado en esa temporalización imaginaria en torno a un mesianismo de la promesa y de la llegada de una singularidad. Políticas del aplazamiento que tienen, sin duda, su traducción en el campo de la teoría de la acción política que Derrida nunca frecuentó.

No nos interesa demasiado la polémica Derrida-Agamben, que podría ser reconstruida a partir de ciertos textos del italiano como, por ejemplo, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida* (1998), *El tiempo que resta* (1998-99) o del seminario derridiano sobre *La bestia y el soberano* (2002). De Agamben tomamos tan solo la crítica a la temporalización suspensiva derridiana, a la apertura ontológica de la promesa que Agamben conceptualiza como la experiencia de una “vigencia sin significado” de la ley que inserta el pensamiento en un *tiempo vacío y homogéneo*, por expresarlo en términos benjaminianos. La estructura cancelatorio-performativa de la ley, que Agamben recoge de Pablo y que es posible leer en diversos textos ben-

jaminianos, es lo que nos interesa leer en Agamben como otro modelo de mesianismo y como otra temporalización, específicamente política. Sin embargo, la performatividad permanece siempre *indeterminada* en Agamben, mientras que en Benjamin nos remite siempre a la categoría de *acción* a través de conceptos como *Jetztzeit* o *reine Gewalt*. Sólo nos interesa la ontología en términos materialistas y fuera de todo marco de discusión de origen heideggeriano. De la crítica derridiana a Agamben nos parece, sin embargo, ajustada su insistencia en la indeterminación de lo biopolítico y de la estructura escindida de la ley, que se presenta siempre en Agamben como lo más antiguo, “lo archi-antiguo”, dice Derrida, y “el acontecimiento decisivo de la modernidad”. Incidiremos en esta indeterminación en términos materialistas.

El contexto en que pretenderíamos ubicar a Benjamin a partir de las tesis de 1940 y de la crítica es el de una teoría de la acción política y de la toma de partido para oponerlo a la *política pura*, sin lucha de clases, de Badiou, Laclau o Rancière. Nos interesa precisamente la oposición de Slavoj Žižek a todos estos pensadores y su intento de restitución de un cierto campo de fuerzas, la lucha de clases, dentro de las categorías de la acción política. Derrida sirve más bien para nosotros de ejemplo de un determinado pensamiento del diferimiento de la acción, de ruptura del vínculo marxista entre la acción, el juicio y el pensamiento de la que *Espectros de Marx* (1993), el libro más político del francés, es un ejemplo extremadamente preciso. Toda la teoría política postfundacional parece partir de las premisas que concita un cierto *deseo emancipatorio* que debe ser articulado precisamente a partir de una elusión sintomática y sistemática de los antagonismos que funda la necesidad, su uso político, para traducirlos a la ley democrática de las demandas.

La lectura agambeana de Pablo se aproxima en nuestra opinión a Benjamin porque, en su topología, permite pensar una acción política cancelatoria en los términos de una acción política de clase haciendo emerger, como veremos, *la ley de la ley*. Nos interesa de Agamben la génesis del tiempo operativo en tanto pueda servir a una restitución que haga efectivo, como afirma Benjamin en la tesis VIII, “el estado de excepción que es la norma”, en los términos de una articulación de lo político más allá de las lógicas equivalenciales del reconocimiento y la identidad. Derrida se inscribe en ellas, nos parece, a partir de esa concepción progresista del derecho en su perpétuo movimiento diferido en pos de la *justicia*, que, como es sabido por todos, no es otra cosa que la deconstrucción.

1 EL TIEMPO OPERATIVO

El tiempo que resta (2000) es quizás el texto donde Giorgio Agamben se ha medido de una forma más exhaustiva con el problema del tiempo mesiánico. Se trata de una lectura paciente y sistemática de la epístola de San Pablo a los romanos aunque, en su último capítulo, el objetivo del autor parece ser el de establecer vínculos entre la estructura del tiempo mesiánico en Benjamin y en San Pablo mostrando como existiría una correspondencia textual y no sólo conceptual entre los dos autores. Al parecer, Benjamin recogería en las tesis de 1940 citas textuales del texto paulino a partir de la biblia de Lutero y conceptos como el de redención [*Erlösung*], el de actualidad [*Jetztzeit*] o el de recapitulación [*Zusammenfassen*] se corresponderían respectivamente con los conceptos paulinos de *ho nyn kairós*, *apolytrosis* y *anakephalaiósasthai*. Por lo que se refiere a las conexiones conceptuales, que no son objeto de la investigación del autor, cabe decir que tanto el problema extensamente elaborado por Agamben de la estructura del tiempo mesiánico como el vínculo de esta estructura con el problema de los performativos, guardan estrecha relación tanto con los primeros escritos benjaminianos sobre el lenguaje, como con las tesis de 1940 o con la problemática de la ley en *Crítica de la violencia* (1921). Mostrar estas conexiones puede resultar muy útil para, precisamente, vincular lo mesiánico a una determinada concepción de la temporalidad que es lo que subyace a esa homología en Benjamin entre las estructuras místico-teológicas y las epistemo-ontológicas. El detallado análisis agambeano de la estructura de la temporalidad mesiánica abre sin duda nuevas posibilidades de lectura tanto de la teoría del lenguaje benjaminiana como de su ontología materialista al realizar una descripción exhaustiva de la estructura temporal mesiánica.

A la hora de tratar de explicitar, en la cuarta jornada del seminario sobre san Pablo, la diferencia entre escatología y mesianismo, Agamben se ve arrastrado hacia un problema que, aunque el autor no lo plantee de ese modo, es una cuestión profundamente benjaminiana. Se trata del problema de la linearización del tiempo o de su representación en imagen. Si la escatología, en tanto teoría del final de los tiempos, puede sustentarse en una imagen lineal del tiempo orientada hacia un punto final (según un *telos*), el tiempo del mesías, observa Agamben, es radicalmente *impensable* en una representación espacial. “Se ha observado a menudo que estas representaciones espaciales –punto, línea, segmento– son responsables de una falsi-

ficación que hace impensable la experiencia vivida del tiempo. La confusión entre éschaton y tiempo mesiánico es un ejemplo flagrante de ello”¹.

Para intentar fijar la estructura del tiempo mesiánico más allá de representaciones espacializantes que lo confunden con el tiempo escatológico, Agamben recurrirá a una noción del lingüista Gustave Guillaume: el *tiempo operativo*. Guillaume define el tiempo operativo como “el tiempo que la mente emplea para realizar una imagen-tiempo” implicando que más allá del tiempo lineal y espacializable –presente, pasado, futuro– en una imagen-tiempo, puede obtenerse una representación tri-dimensional del tiempo que pasa por reconstruir las fases que el pensamiento ha recorrido para llegar a esta imagen-tiempo. Esto nos daría, en lugar de una imagen acabada, la alternativa de una cronogénesis del tiempo que permitiría reconstruirlo en su estado potencial (*in posse*), en formación (*in fieri*) y ya construido (*in esse*). Esta teoría está para Agamben estrechamente vinculada con una teoría posterior de Beneviste que para el autor resulta decisiva a la hora de poder pensar el tiempo en esta doble dimensión. “[...] la idea de que la lengua pueda referirse al tiempo operativo de su mismo devenir contiene ya las bases –y a la vez el principio de una complicación ulterior– de la creación más genial de la lingüística del siglo XX: la teoría de Beneviste de la enunciación”².

Según Beneviste, existen en la lengua elementos no semantizados, los llamados *shifters* o *embrayeurs*, en los que el discurso se refiere no ya a contenidos significados sino a su mero tener lugar, entendiendo aquí por tener lugar el discurso en acto en el nivel de la enunciación. Pronombres, adverbios de tiempo, desinencias verbales y otros, son las partículas que realizan esta función y que se caracterizan por ser meras marcas posicionales sin contenido significable. Estos elementos remiten precisamente al tiempo de la alocución lo que permite diferenciar en el habla un discurso en acto (enunciación) de un discurso acabado o significado (enunciado). La paradoja que este doble nivel nos aporta es la de que la dimensión del discurso en acto, la conexión del lenguaje con el acontecimiento de su enunciación, aparece borrada en el contenido significado que, como tanto ha insistido la teoría deconstruccionista, es siempre independiente del contexto de su producción en términos de sentido. El psicoanálisis lacaniano, por su parte, funda toda la constitución del sujeto a partir del ideal en el borramiento del sujeto de la enunciación (\$) y la cons-

¹ Giorgio AGAMBEN, *El tiempo que resta*, Madrid: Trotta, 2006, pág. 70.

² *Ibid.*, pág. 71.

titución del sujeto del enunciado i(a) a partir de la estructura o batería significativa (A). Agamben caracteriza del siguiente modo la desaparición del discurso en acto.

“Pero si toda operación mental, todo “pensamiento en acción de lenguaje” –como dice Guillaume– implica un tiempo operativo, la referencia a la instancia del discurso en acto implica también un cierto tiempo, y la cronotesis contendrá en su interior un tiempo ulterior que introduce una incongruencia/desconexión y un retraso en la “pura presencia” de la enunciación. [...] En cuanto el pensamiento está siempre en acción de lenguaje, e implica por ello necesariamente en sí mismo un tiempo operativo, entonces el pensamiento no podrá coincidir jamás consigo mismo, y la presencia de la conciencia en sí misma tendrá siempre la forma del tiempo.”³

Lo que representa este retraso del discurso en acto con respecto al discurso significado es una incongruencia o desconexión que se produce siempre entre un acto performativo y su resultado en el nivel del significado. Expresado en términos de temporalidad esto quiere decir que lo que denominamos presente, el tiempo imaginado y espacializable (que coincide además con esa presencia a sí que llamamos sujeto) es tan solo una dimensión ulterior del presente que se constituiría precisamente como el borramiento del lenguaje en acto. Esto parece indicar que lo que Agamben denomina imagen-tiempo, se produce precisamente como el borramiento de un presente en acto o de una acción de lenguaje, que se da en el llamado tiempo operativo. Esto plantea a su vez un nuevo problema si seguimos las reflexiones deconstruccionistas sobre los performativos y la iterabilidad de las marcas, puesto que se daría entonces la paradoja de que todo enunciado, en tanto separable de su enunciación, constituye su contexto, las coordenadas de su producción, borrándolas. De este modo, se dará entonces una paradoja radical en relación al lenguaje en acto: el contexto o la situación implícitas en el significado, en esa imagen tiempo que resulta del borramiento del tiempo operativo, describirá siempre una situación *imaginaria*. Esto es así porque el borramiento del tiempo operativo, del discurso en acto o del contexto de producción, es ya la producción de un contexto imaginario, fundado en lo que en el lenguaje deconstructivo se llama *iterabilidad de la marca* en el doble sentido de que está articulado sobre una imagen (una conciencia de sí) y de que carece de sus coordenadas reales de constitución.

Dos observaciones que nos parecen esenciales:

³ Ibid., pág. 71.

- a) Esta forma de describir el conflicto entre lo performativo y lo significado se mostrará extraordinariamente productiva a la hora de comprender el problema del mesianismo como relación con la ley, dado que la estructura de la ley, tal y como Benjamin la concibe en *Crítica de la violencia*, responde a esta estructura.
- b) Además, este tratamiento de la desconexión entre tiempo operativo y tiempo constituido nos ofrece una reformulación del concepto de presente que Agamben parece haber intuido con profundidad. El presente no es ya únicamente, desde la estructura del tiempo mesiánico, el lugar de la presencia a sí del sujeto, el presente es además el lugar del anclaje de todo tiempo a la situación o al acontecimiento de su producción. De la contradicción entre estas dos dimensiones del presente, una operativa y no presente (el tiempo en acto) y otra presente y no operativa (la imagen-tiempo) nace toda posibilidad de comprender la estructura de la temporalidad mesiánica y la particular versión de ésta en los textos teológico-políticos de Benjamin. La clarificación del tiempo operativo como un tiempo de anclaje al acontecimiento de su producción será decisiva para entender el concepto de actualidad [*Jetztzeit*] benjaminiano.

2 CARACTERES DEL TIEMPO MESIÁNICO

A partir de la estructura autocontradictoria de este tiempo en acto y esta imagen tiempo Agamben tratará de leer en Pablo las diferentes determinaciones del tiempo mesiánico. Trataremos de seguir ahora esta caracterización para ponerla en contacto con el mesianismo benjaminiano. Esta operación pasa por no perder de vista la dialéctica benjaminiana entre apariencia y ruina que es una estructura que funda tanto su concepto de crítica de arte como su concepción místico-teológica del lenguaje. En esta dialéctica están ya implícitos el tiempo operativo y la imagen tiempo, pero en una relación, la ruina de la apariencia, que parece haber pasado inadvertida a Agamben en tanto no parece haberse internado en el problema de la homología entre lo estético y lo teológico en Benjamin.

El tiempo mesiánico, nos dice Agamben, “no es, sin embargo, otro tiempo, algo así como un tiempo suplementario que se añade al tiempo cronológico; es, por así

decirlo, un tiempo dentro del tiempo –no ulterior, sino interior– que mide mi desfase respecto a él”⁴. Este tiempo interior al tiempo es precisamente la relación entre el tiempo operativo, borrado, y la imagen-tiempo que constituye el tiempo cronológico y espacializable. Los términos *kairós* y *chronos* son los que designan estas dos dimensiones interior la una a la otra. El término paulino *parousía* (la “presencia a sí” o el “estar junto a”) sirve al apóstol para designar esta estructura unidual del evento mesiánico en cuanto compuesto de dos tiempos heterogéneos, un *kairós*, como tiempo operativo, y un *chronos*, como tiempo representado.

“La presencia mesiánica está junto a sí misma porque, sin coincidir jamás con un instante cronológico y sin añadirse a éste, sin embargo lo aprehende y lo lleva al *cumplimiento* desde el interior.”⁵

Esta *aprehensión* del tiempo operativo en el tiempo representado señala precisamente que el evento mesiánico es una suerte de *desocultación* dado que, como hemos visto, el tiempo operativo se halla siempre borrado o retrasado con respecto al tiempo representado. Pensar, por lo tanto, el concepto de esta aprehensión que según Agamben lo lleva a su *cumplimiento*, será esencial para caracterizar el evento mesiánico. En este sentido, el autor destaca dos características complementarias del tiempo mesiánico aprehendido como evento, la *relación inversiva* y la *recapitulación*. Ambas relaciones podemos encontrarlas en las tesis benjaminianas de 1940.

3 RELACIÓN INVERSIVA

La *relación tipológica* paulina en que el pasado *prefigura* el futuro expresa para Agamben, más allá de la clásica interpretación figural (hermenéutica) de las escrituras, una *relación inversiva* que transforma lo completo en incompleto y lo incompleto en completo. De este modo, el tiempo mesiánico no puede ser ni pasado (completo), ni futuro (incompleto), sino la inversión de estas relaciones entre lo completo y lo incompleto. Como veremos, esto tiene una relación estrecha con la performatividad tal y como Agamben la plantea y tal y como puede ser leída en numerosos textos benjaminianos. “La *relación tipológica* paulina expresa perfectamente este movimiento inversivo: es un campo de tensión en el cual los dos tiempos entran en la constelación que el apóstol llama *ho nyn kairós*, en donde el pasado

⁴ Ibid., pág. 72.

⁵ Ibid., pág. 75.

(completo) vuelve a encontrar su actualidad y se transforma en incompleto, y el presente (incompleto) adquiere una suerte de compleción.”⁶

Esta relación inversiva que *actualiza* el pasado sólo puede ser correctamente comprendida si se la considera dentro del esquema de la *parousía*, es decir, dentro de la *aprehensión* del tiempo operativo (en principio oculto o borrado) dentro del tiempo representado o tiempo en imagen. Agamben, al no realizar esta contextualización de la relación tipológica *inversiva*, se salta en mi opinión un paso y no acaba de determinar adecuadamente esa *actualización* del pasado tan importante en las tesis de 1940 y esa inversión de lo completo y lo incompleto en la que se juega la actualidad o *actualización* del tiempo. Esta inversión debe ser entendida precisamente como una alteración del tiempo en imagen, del tiempo representado, por la irrupción del tiempo operativo o el tiempo en acto. Esto es así porque el pasado sólo aparece como completo o acabado cuando lo consideramos a partir del tiempo representado, del mismo modo que el presente sólo aparece abierto o incompleto cuando lo concebimos desde esta espacialización del tiempo. Por tanto, la inversión se produce como una *aprehensión* del tiempo operativo en el tiempo imaginado que, precisamente, destruye la apariencia de completud del pasado (imaginaria) y la apariencia de incompletud del presente (el *telos*). La actualización del pasado sobre el presente se da precisamente como una *irrupción* del tiempo operativo: es decir, como la destrucción de la imagen-tiempo en tanto origen y *telos*. Si seguimos la estructura en los términos lingüísticos en que ha sido planteada al comienzo, la *parousía* paulina consistiría entonces en una irrupción del lenguaje en acto (la dimensión performativa) sobre la imagen tiempo que suspendería la consistencia imaginaria del tiempo (la completud del pasado y la apertura del presente). El estatuto de esta *operación*, que no ha sido explicitada de este modo en el texto de Agamben, supone el atravesamiento de la imagen constitutiva del tiempo representado (*chronos*). Este concepto aparece en Benjamin en multitud de ocasiones, aunque ciertamente tan solo mostrado y no técnicamente argumentado. Si en las tesis de 1940 el *Jetztzeit* (*tiempo actual* o, simplemente, *actualidad*) interrumpe el curso del tiempo vacío y homogéneo lo hace precisamente suspendiendo la totalización y el *telos* que se corresponden con la imagen-tiempo. La tesis XVI puede funcionar como ejemplo de esta fuerza irruptiva propia del tiempo en acto que interrumpe y

⁶ Ibid., pág. 79.

bloquea el tiempo destruyendo una *imagen eterna* del mismo: la propia del historicismo.

“El materialista histórico no puede renunciar a un concepto de presente que no es tránsito [*Übergang*] sino en el que el tiempo se planta y queda en reposo [*in der die Zeit einsteht und zum Stillstand gekommen ist*]. Pues es precisamente este concepto el que define el presente en que él personalmente escribe historia. El historicismo presenta la imagen del pasado “eterna”, [*ewiges’ Bild*] el materialista histórico una experiencia de él que es única” [*die einzig dasteht*].”⁷

Esto es, no obstante, tan solo un ejemplo más del evento mesiánico benjaminiano: la fuerza irruptiva que quiebra la apariencia de una imagen eterna la encontramos como concepto clave también en toda la obra estética del autor. Este presente es descrito, cabe decir, como interrupción o paralización en relación al movimiento, a la apertura destinal o teleológica del tiempo del historicismo. Si en la tesis sobre el barroco este tiempo se correspondía con el concepto de transmisión propio de la historia del arte, en *La tarea del traductor* se corresponde con la *reine Sprache* o pura lengua en relación al proceso de transmisión propio de la traducción fallida.

4 RECAPITULACIÓN DEL TIEMPO

La segunda noción, complementaria a la de *typos*, por medio de la cual Pablo articula el tiempo mesiánico, es la de *recapitulación*. La *recapitulación* es un motivo que encontramos en las tesis, como advierte Agamben, en el concepto de *Zusammenfassen* (*recapitulación/resumen*) pero también en la tesis III, a partir del adjetivo *zitierbar* (citable) de la frase referida a la *humanidad redimida* [*erlöste Menschheit*]: *ist ihre Vergangenheit in jedem ihrer Momente zitierbar geworden*. Su pasado se ha vuelto citable en cada uno de sus momentos.

¿Qué dice exactamente Pablo?, se pregunta Agamben. “Que el tiempo mesiánico, en cuanto en él se trata del *cumplimiento* o *plenitud* de los tiempos [...] opera una *recapitulación*, una suerte de abreviación en resumidas cuentas de todas las cosas, tanto celestes como mundanas, es decir, de todo lo acaecido desde la creación hasta el “ahora” mesiánico, de la totalidad del pasado”⁸.

Es importante no perder nunca de vista el contexto general de la estructura del tiempo mesiánico, la aprehensión en el tiempo representado del tiempo operativo

⁷ Walter BENJAMIN, *Discursos interrumpidos I*. Buenos Aires: Aguilar, 1989, pág. 184.

⁸ Giorgio AGAMBEN, *El tiempo que resta*, op. cit., pág. 80.

que lo lleva a su *cumplimiento*. De hecho, si inversión y recapitulación son para Agamben relaciones complementarias lo son precisamente en tanto en ambas se expresa ese *cumplimiento* o *plenitud* (*pléroma*) del tiempo en el evento mesiánico. Este cumplimiento mesiánico del tiempo debería llevarnos hacia el pensamiento de un *telos* mesiánico en contraposición al *telos* escatológico (la apertura del tiempo a una plenitud, a la *espera* de un acontecimiento por-venir), si es que a una operación de este tipo puede convenir todavía la categoría de *telos*. La recapitulación aparecería entonces, a diferencia del *telos* escatológico, como una suerte de *contracción* de la totalidad del pasado en el presente que no sería más que otro modo de expresar esa *actualización* del pasado en el presente según la cual, destruyendo su imagen completa o acabada, propia del tiempo representado, y transformándolo en algo incompleto, podría acceder el tiempo a su cumplimiento o *telos*. La concreción que Benjamin hace de todo esto a partir del concepto de citabilidad sólo puede entenderse en relación a esa imagen tiempo (un pasado completo y eterno: el del historicismo) que el materialismo trata de atravesar. Un pasado citable en cada uno de sus momentos implica la existencia de una *imagen-tiempo*, un tiempo *representado* en el que el pasado *oculta y olvida* los elementos materiales de su constitución (la llamada historia de los oprimidos). La citabilidad o recapitulación, por lo tanto, es un modo de expresar esa relación entre presente y pasado, *la actualización*, que sólo lleva el pasado a su cumplimiento manifestando su incompletud, es decir, destruyéndolo como *imagen eterna* a partir de la emergencia de la relación de fuerzas propia del tiempo operativo. Hay ahí algo del orden de la *rememoración*, pero esta rememoración no tiene nada que ver con la recuperación de un presente-pasado sino más bien con su superación. Rememoración es entonces emergencia o restitución de una relación de fuerzas que la imagen y el sentido habían ocultado. La rememoración aparece entonces como la *restitución de un campo de fuerzas* y no como el retorno de una representación.

“El historicismo culmina con pleno derecho en la historia universal. Y quizás con más claridad que de ninguna otra se separa de ésta metódicamente la historiografía materialista. La primera no tiene ninguna *armadura teórica*. Su procedimiento es aditivo; proporciona una masa de hechos para llenar el tiempo homogéneo y vacío. En la base de la historiografía materialista hay por el contrario un *principio constructivo*. No sólo el movimiento de las ideas, sino que también su detención forma parte del pensamiento. Cuando éste se para de pronto

en una *constelación saturada de tensiones*, le propina a ésta un golpe por el cual cristaliza en mónada (cursivas mías).”⁹

Armadura teórica, principio constructivo y *constelación saturada de tensiones* interrumpen la representación de un tiempo vacío y homogéneo y su *movimiento*.

5 EL TIEMPO EN ACTO

Deberemos ahora dar un rodeo y alejarnos de las formulaciones agambeanas para volver a las de Benjamin y tratar de profundizar en su caracterización de la noción de *fuerza* que se correspondería, en mi opinión, con la de un tiempo o un lenguaje en acto. ¿Dónde hallar en el pensamiento benjaminiano una tal noción de fuerza? ¿Con qué estructura de la temporalidad se correspondería esa noción? Buscamos, sin lugar a dudas, el concepto paradójico de una fuerza que *actúa* pero que no puede ser representada y que, sin embargo, debe ser localizada por el filósofo del mismo modo que esa *constelación saturada de tensiones* que en las tesis remite a la lucha por el pasado oprimido. La figura conceptual o el emblema benjaminiano para esa fuerza irruptiva es el del destino, y su objeto, que es indeterminable: la *vida nuda* [*bloßes Leben*] en el hombre¹⁰.

Este concepto fue tratado en un contexto más estrictamente teórico en *Destino y carácter*, ensayo que, en muchos aspectos, tal y como advirtiera Adorno, puede considerarse programático, pero fue más tarde determinado históricamente en *Crítica de la violencia* al desarrollar, dentro de un texto de teología política, la noción del carácter mítico del derecho y del vínculo entre violencia y derecho que nos lleva hacia aquello en el hombre sometido al ciclo de la culpa y la expiación: la vida natural o vida nuda. Tanto en *Destino y carácter* (1919), como en las *Afinidades Electivas* (1922) o en *Crítica de la violencia* (1921), la noción de lo divino en el hombre, el espíritu, fue siempre definida por Benjamin como la ruptura con el ciclo de la culpa y la expiación propio del mito y del derecho.

Que mito y derecho se correspondan con ese *orden natural* donde el hombre aparece sometido a constelaciones de fuerzas es característico de una premisa benjaminiana de inspiración freudiana: la de una conservación de todos los estratos de

⁹ Walter BENJAMIN, *Discursos interrumpidos I*. Buenos Aires: Aguilar, 1989, pág. 189.

¹⁰ “Vida nuda” es la traducción que Giorgio Agamben escoge para un concepto del que se ayuda para fundar la constitución biopolítica del ser humano, su *homo sacer*. *Bloßes Leben* podría ser traducido también como “vida sin más”.

la experiencia psíquica humana en sus instituciones. Se trata de un concepto característico de su pensamiento histórico-natural donde lo más nuevo está siempre habitado por lo más antiguo sin que se haya producido jamás un progreso histórico¹¹. Esta noción de un tiempo mítico de la repetición (el ciclo culpa-expiación) sería luego incorporada al proyecto de los pasajes a partir de la imagen del infierno como nueva figura de un tiempo y de un vínculo en el hombre con el mito. Ulteriormente, en las tesis de 1940, esta noción de fuerza es recuperada a través de la idea del pasado oprimido que determina, como hemos visto, la *armadura teórica* de la historia. En *Destino y carácter* eran definidos el destino y la vida natural del siguiente modo:

“El destino es la conexión culpable de los vivos [*Schicksal ist der Schuldzusammenhang des Lebendigen*]. Este se corresponde con la constitución/condición natural del viviente [*natürliche Verfassung des Lebendigen*], aquella apariencia [*Schein*] todavía no disipada completamente, de la que el hombre está tan alejado que nunca se ha sumergido en ella completamente, pero bajo cuyo dominio su mejor parte podía permanecer invisible. El hombre no es así en el fondo quien tiene un destino, sino que el sujeto del destino es indeterminable [*das Subjekt des Schicksals ist unbestimmbar*]. El juez puede ver un destino siempre donde él quiere, pues con cada pena tiene que dictar a ciegas un destino. El hombre no será nunca alcanzado por éste, tan solo la vida nuda [*bloßes Leben*] en él, la cual posee una culpa natural y una parte desgraciada en virtud a la apariencia.”¹²

El destino sería el vínculo culpable de los vivientes ligado a su constitución natural. Esta constitución natural de lo viviente es lo que en *Crítica de la violencia* será determinado, a partir del derecho, como una relación de fuerzas que escapa al ámbito de los fines reconocidos por el derecho y que, en última instancia, será definida a partir de una *violencia inmediata o mítica* [*mytische Gewalt*] que, siendo característica del derecho, actúa en él sin hacerse nunca presente: el destino [*Schicksal*], en tanto una amenaza indeterminada y omnipresente es la figura bajo la que aparece esta violencia. El sujeto de esta violencia, que en tanto indeterminada y omnipresente es equivalente al destino, es también indeterminable. No hay, pues, sujeto de esa violencia porque esa violencia tan solo tiene un *objeto*, la vida natural o vida

¹¹ En este sentido es característica su consideración de la obra de arte: en la unicidad de su aura manifiesta tanto su uso cultural en el rito como la secularización del mismo.

¹² Traducción propia. Walter BENJAMIN, *Gesammelte Schriften*. Band II.1. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1991, pág. 175.

nuda en el hombre, que constituye la conexión culpable en su existencia. Hallamos así, en la existencia, una relación de fuerza que escapa a la presencia y al presente, pues su sujeto no es determinable. Debemos ahora acercarnos a la crítica benjaminiana de la violencia

6 LA CRÍTICA DE LA VIOLENCIA

La primera publicación del texto *Crítica de la violencia* (*Zur Kritik der Gewalt*) fue el año 1921 en el número 3 de la revista *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*. Es, por lo tanto, un texto contemporáneo a *La Tarea del traductor* y dos años posterior a *Destino y carácter*, con el que tiene profundas conexiones en relación a los temas del destino [Schicksal], la vida nuda [bloß Leben] y su relación con el derecho. La especificidad de este texto de teología política es que supone una determinación material de estos temas a partir de un contexto histórico, el convulsionado parlamentarismo de los años 20 y la revolución alemana de 1918-19. En él, la noción de fuerza, correspondiente al destino, entra en una lógica de la exclusión que parece reproducir la dialéctica entre un tiempo o un lenguaje *en acto* que suspende un tiempo representado o un campo de equivalencia, identificado en este caso con el derecho positivo.

El texto nos presenta ya esa fusión de planteamientos mesiánicos e histórico-naturales que Benjamin desarrolla bajo el epígrafe “filosofía de la historia”. El proyecto del ensayo, como es sabido, es realizar una crítica de la violencia presente en el derecho a partir de un análisis de los desarrollos tanto del iusnaturalismo como del derecho positivo en torno al tema. Lo que Benjamin produce, como ya ha sido señalado en lecturas como la de Derrida, es una deconstrucción de todos estos planteamientos, pero en una clave muy específica que fue pasada por alto por el autor francés. Lo que se desprende de esos análisis, que tienden a colapsar tanto los modelos historicistas del derecho positivo, donde la violencia se justifica por su sanción histórica, como los iusnaturalistas, donde esta se justifica por la justicia de los fines, no es otra cosa que la *idea de historia natural*. Los planteamientos histórico-naturales, que suponen en Benjamin un orden de apariencia, que se constituye a partir del *olvido* de lo *protohistórico*, y una dinámica de retorno de lo olvidado, el momento de la *referencia a fuerzas*, se manifiestan en el texto en la escisión entre los *fines legales* del derecho (universalizables) y los *fines naturales* del mismo (no universalizables y olvidados en el texto de la ley). Benjamin rompe de este modo cual-

quier hipotético vínculo de los fines naturales con la justicia y los pone en relación con *fuerzas históricas* en liza. Los fines legales o sancionados, base de la fundamentación positiva del derecho, son, en su deconstrucción, expresión de relaciones de fuerza que se corresponden con *fines naturales* que Benjamin atribuye a los Estados (el imperialismo belicista de la época) o a las clases en lucha. De este modo, si el derecho positivo parece *ocultar* los fines naturales, las fuerzas constitutivas, bajo fines legales, el derecho natural proclama los fines naturales como criterio de justicia sin reflexionar sobre la constitución de las fuerzas y su lógica. La violencia real, el campo de fuerzas actuante, queda desplazado en estos análisis al no localizarse su dialéctica histórico-natural.

En el caso del derecho positivo, que es paradigmático para el autor de los presupuestos del parlamentarismo, este se constituye como una *naturalización* que olvida las relaciones de fuerza en la *sanción* de un conjunto de fines legales. Generalizando el esquema, puede concluirse que toda estructura social o campo de fuerzas (fines naturales) se traduce en un campo simbólico-institucional (historia naturalizada) que lo oculta. Esta ocultación de las relaciones de fuerza produce, en palabras de Benjamin, la *ambigüedad demoníaca* de los derechos “iguales” que el autor expone a partir del ejemplo de la definición de fronteras en el derecho de los Estados o de la institución, homóloga en su estructura, del contrato. Estas estructuras jurídicas generales son la clave de toda naturalización del derecho, es decir, del pacto imaginario-simbólico que olvida las relaciones de fuerza en que se sustenta para universalizar un campo de mutuo reconocimiento. Más allá de este campo tenemos una *violencia fundadora* de derecho que se corresponde con los fines naturales y que se *materializa y se oculta* en el contrato. Al analizar la estructura del contrato como supuesto modo “no violento” de resolución de conflictos, Benjamin vuelve a presentar en él una relación de fuerzas subyacente en tanto el poder que garantiza el contrato ha nacido él mismo de la violencia, si es que esta violencia, nos dice el autor, no ha sido ya instalada *en el contrato mismo* conformemente al derecho. Como *fundadora de derecho*, la violencia no necesita estar inmediatamente presente en él [*nicht unmittelbar in ihn gegenwärtig zu sein*]. Esto lleva a Benjamin a una reflexión fundamental: en tanto desaparece o se debilita [*schwindet*] la conciencia de la presencia latente de la violencia [*latente Anwesenheit der Gewalt*] en toda institución jurídica, ésta decae. Estas reflexiones acerca de la violencia instalada, por derecho, en el contrato, nos parecen decisivas de cara a establecer una *apertura* esencial que el texto nos brinda.

“Y eso no es todo: el origen de todo contrato, no sólo su posible conclusión, nos remite a la violencia. Aunque su violencia fundadora no tiene por qué estar inmediatamente presente en el momento de su formulación, está representada en él bajo forma del poder que lo garantiza y que es su origen violento, y ello, sin excluir la posibilidad de que ese mismo poder se incluya por su fuerza como parte legal del contrato.”¹³

¿Se trata aquí del contrato de trabajo? El autor no lo especifica, pero el hecho de que aquél que ejerce la fuerza se incluya como *parte reflexiva* en él nos permite pensar tanto en un contrato de trabajo como en un tratado entre Estados fruto del militarismo, otro de los temas que recorren el texto en relación a los fines naturales. Si tomamos el contrato de trabajo, dado que en la huelga general política lo que se pretende precisamente es alterar ciertas condiciones del contrato, la pregunta que cabe hacerse para penetrar aún más en la estructura topológica de la fundación sería la siguiente. ¿Dónde se localiza en términos históricos la violencia que respalda el contrato de trabajo en la fundación capitalista/liberal del campo social? Obviamente, en un acto de desposesión, en una ruptura de los vínculos de sujeción datable y datada por Marx al final del volumen I de *El Capital* bajo el epígrafe de la *acumulación originaria*. La liberación del siervo, su disponibilidad como fuerza asalariada para contratar “libremente” con su patrón, toda la estructura equivalencial y recíproca en términos de valor, se fundamenta en una violencia fundadora, en un acto al mismo tiempo *económico* y *jurídico*, que no aparece inscrito en el campo de derecho ni en el campo económico que funda. El análisis de esta performance histórica, de este acto fundacional, desborda el propósito de nuestro artículo y pertenece a otro núcleo de nuestra investigación. Decir tan solo que este momento irruptivo funda el derecho moderno al constituir un campo de derecho donde se produce una reciprocidad económica en base a una exclusión política, el derecho servil al producto y al medio de producción, y una reciprocidad política, los derechos del individuo, en base a una exclusión económica, la expropiación de la tierra y su transformación en propiedad privada. Todo el campo de reconocimiento de derechos se funda en el liberalismo a partir de esta doble exclusión constitutiva. En la estructura particular del intercambio económico asalariado, el que ejerce la fuerza dominante se pone a sí mismo como parte recíproca, como

¹³ Walter BENJAMIN, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Madrid: Aguilar, 2001, pág. 31.

libre e igual, en un intercambio formal de equivalentes sujeto a derecho¹⁴. El contrato, nos parece, funciona aquí como *mónada* en sentido benjamiano, como ese elemento concreto dentro de un sistema social que refleja la constitución del mismo como totalidad en los términos de una fuerza que se borra del campo que constituye. Una imagen dialéctica en la que, si se invierte la perspectiva, el objeto social destituye la apariencia bajo la que se manifiesta haciendo emerger la fuerza. Esta inversión se realiza en el contraste entre las dos huelgas generales: la política, sujeta al marco del contrato, y la revolucionaria, que rompe los límites de este. Hasta donde sabemos, las lecturas de la crítica no han profundizado en la estructura paradójica del contrato que contiene, monadológicamente, toda la estructura topológica que articula la crítica del derecho en Benjamin. Lo que aquí se nos exhibe es, por supuesto, el carácter *escindido* de la ley, estrechamente relacionado por Agamben con su *estado de excepción* y con la estructura de la ley en Pablo que veremos más adelante.

7 LA AMBIGÜEDAD DEMÓNICA Y EL CARÁCTER ESCINDIDO DE LA LEY

Esta escisión que divide el campo del derecho y que se corresponde con la fundamentación positiva del derecho según su sanción (la constitución que “todos nos dimos en 1978”, por poner un ejemplo) recibe por parte de nuestro autor un tratamiento explícitamente lingüístico en el ensayo al abordar el tema de la fijación de fronteras como contrato inter partes.

“El establecimiento de fronteras no significa la somera aniquilación del contrincente. Se le conceden derechos, aun en aquellos casos en que el vencedor dispone de una superioridad absoluta de medios violentos. Y, de manera *diabólicamente ambigua*, se trata de una «*igualdad*» de derechos: para ambas partes firmantes del contrato, la línea que no debe franquearse es la misma. Aquí asoma con terrible ingenuidad *la mítica ambigüedad* de las leyes que no deben ser «transgredidas», y de las que hace mención satírica Anarole France cuando dice: ‘la ley prohíbe de igual manera a ricos y pobres el pernoctar bajo puentes.’”¹⁵.

¹⁴ El obrerismo es precisamente la fuerza social que, al contrario que el proletariado revolucionario, lucha por el reconocimiento, es decir, por la institucionalización jurídica del dominio de clase.

¹⁵ *Ibid.*, pág. 40.

Este fragmento es decisivo, desde mi punto de vista, a la hora de determinar como un *problema de lenguaje* esa estructura escindida que es la ley. El carácter *mítico* radica precisamente en que la relación de fuerzas se manifiesta en el orden simbólico de *mútuo reconocimiento* a partir de una ambigüedad demoníaca donde el término “igualdad” en relación a los derechos sólo puede aparecer entrecomillado dado que su significado es problemático. La ironía de Anatole France sobre las leyes que subraya el argumento así parece confirmarlo. La universalidad del derecho, su fundamentación, según las teorías positivas, en el reconocimiento por parte de una comunidad histórica, su sanción, al fundarse en una relación de fuerzas que la precede vacía de referencia esa “igualdad” que tiene tan solo esa consistencia imaginaria propia del significado de la que hemos hablado en relación al tiempo representado.

Todo esto sucede en *dos tiempos lógicos*. Primero el de la fundación del campo de equivalencia y reciprocidad que se constituye, para Benjamin, como el borramiento de un campo de fuerzas (los fines naturales) y la sanción de los fines del derecho en términos de igualdad y reflexividad. Sin embargo, si se conserva o se restituye la relación de fuerzas que funda el campo, entonces se suspende la referencia, pretendidamente universal, a la “igualdad”, puesto que aparece una *no reciprocidad* fundacional que sostiene la reflexividad. Los derechos “iguales”, la universalidad del campo legal de reconocimiento, se funda entonces en *el acto* de su suspensión. Lo que se clarifica entonces en términos lingüísticos es la *estructura escindida* de la ley entre una fuerza que actúa sin hacerse presente y una norma cuya vigencia está suspendida o en potencia. Se trata, en mi opinión, de una estructura homóloga a la topología agambiana del *estado de excepción* que es formulada por Benjamin en 1921, aunque desde una perspectiva impensable en Agamben, pues esta incluye la *coacción política* a la necesidad *inscrita* en la estructura del contrato. Resulta por ello sorprendente que, en su lectura de la crítica, tan fragmentaria por otra parte, afirme el italiano que “[...] la violencia soberana y el estado de excepción que ésta instaura *no comparecen*, por tanto, en el ensayo y no es fácil decir dónde podrían situarse con relación a la violencia que establece el derecho y a la que lo conserva. La raíz de la ambigüedad de la violencia divina debe buscarse, quizás, precisamente en esa ausencia (cursivas mías)”¹⁶.

¹⁶ Giorgio AGAMBEN, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos, 2013, pág. 85.

La estructura de la *exclusión suspensiva* se halla, por supuesto, en la relación que una violencia en acto, pero no presente en el campo, entabla con una “igualdad” *ambiguamente demoníaca* y siempre potencial y resulta cuanto menos sorprendente que Agamben no la detecte en la crítica del alemán. La investigación del filósofo Italiano, como es sabido, siguiendo una línea foucaultiana y benjaminiana, busca el punto de confluencia de un modelo jurídico-institucional y un modelo biopolítico de poder donde se manifestaría el carácter escindido de la ley. Aunque para Agamben el nexo entre poder soberano y *vida nuda* es antiguo, la investigación se sitúa en el contexto del nacimiento del Estado moderno que, según el autor, volvería a sacar a la luz este vínculo secreto que une el poder a la vida nuda. El concepto benjaminiano de *vida nuda o vida sin más* [bloß Leben] parece servirle, junto al concepto de biopolítica de Foucault, para desarrollar su peculiar reevaluación de todas las categorías políticas de la modernidad a partir del *estado de excepción* como auténtico vínculo constitutivo del poder y de la relación soberana. El *homo sacer* sería para Agamben la categoría o el concepto, muy próximo a la *vida nuda* benjaminiana, que portaría en sí la estructura de la excepción que constituye, en la modernidad, la relación o el vínculo soberano en términos de una vida a la vez sacralizada y absolutamente sacrificable. Es preciso, por lo tanto, centrarse en la correspondencia entre la categoría biopolítica de *homo sacer* y la *vida nuda* benjaminiana para localizar tanto las similitudes como las diferencias en ambos autores en relación al tema del derecho y de la soberanía. En relación al contexto en el que el Estado moderno sitúa a la vida biológica en el centro de sus cálculos, Agamben piensa este proceso en confluencia con otro, el de la emergencia de un *sujeto político de derechos*.

“Todo sucede como si, al mismo tiempo que el proceso disciplinario por medio del cual el poder estatal hace del hombre en cuanto ser vivo el propio objeto específico, se hubiera puesto en marcha otro proceso que coincide grosso modo con la democracia moderna, en el que el hombre en su condición de viviente ya no se presenta como objeto, sino como sujeto del poder político. Estos procesos, opuestos en muchos aspectos, y (por lo menos en apariencia) en acerbo conflicto entre ellos, convergen, sin embargo, en el hecho de que en los dos está en juego la vida nuda del ciudadano, el nuevo cuerpo biopolítico de la humanidad.”¹⁷

¹⁷ Ibid., pág. 16.

Esta convergencia que Agamben apunta entre dos procesos opuestos a partir de la fórmula retórica del “como si”, se nos aparece precisamente como eso, un como si, un apunte analógico de un nexo causal ilocalizable y desde nuestro punto de vista suspendido de una especulación que, en Agamben, es siempre idealista. Marx no usa ningún “como si” cuando afirma que el proceso de desposesión/liberación que produce la fuerza de trabajo se funda en la violencia expropiatoria del capital bajo infinidad de expedientes como, por ejemplo, caída de títulos feudales, expropiación de tierras de la iglesia, enajenación de tierras comunales, Bills for Inclosure of Commons y un centenar de otros procedimientos de destrucción del derecho servil al producto y al medio de producción. Como hemos visto más arriba, la constitución del hombre como *objeto* de una violencia fundadora y como *sujeto* de derechos individuales es producida en el propio proceso de constitución del modo de producción capitalista y en su articulación escindida de los vínculos políticos y los económicos. Desde una perspectiva materialista, inimaginable en Agamben, la constitución biopolítica del ser humano en el capitalismo, ese “acontecimiento decisivo de la modernidad” según el italiano, debería ser localizada en la producción por parte del capital de la *fuerza de trabajo asalariada*. Esta es la perspectiva, por ejemplo, de los trabajos de Paolo Virno¹⁸, que liga la biopolítica al trabajo asalariado aunque no en los términos jurídicos que nos indica la crítica benjaminiana.

La constitución del hombre moderno como objeto biopolítico y como sujeto de derechos reproduce la estructura escindida de la ley de la crítica entre una fuerza actuante y un significado vacío o indeterminado de los derechos, pero desde una perspectiva que carece de todo anclaje en acontecimientos históricos. En los análisis de Agamben las cosas suceden *como si*.

Mientras Benjamin articula esta violencia fundadora que se borra del contrato o del pacto que funda, en términos de guerra entre Estados o de lucha de clases, en Agamben esta violencia *actuante pero no codificada* permanece indeterminada en su genealogía. No existe en Agamben esa confluencia entre lo jurídico y lo económico que observamos en la determinación del concepto de fuerza y de fin natural en Benjamin a partir de la huelga general revolucionaria y de la lucha de clases. De este modo, el objeto biopolítico benjaminiano queda definido a partir del concepto de fuerza de trabajo sometida al contrato asalariado y la huelga general revolucionaria trata así de revocar esta organización del trabajo, en palabras del autor, “forzada por el Estado”. Los fundamentos del orden jurídico, que encuentran su

¹⁸ Paolo VIRNO, *Gramática de la multitud*, Traficantes de Sueños: Madrid, 2003.

concepto límite en ese derecho de huelga que puede y no puede ser reconocido por el Estado, se configuran desde el ámbito de la reproducción de la vida y los fines naturales del hombre a partir de una organización del trabajo que se constituye como una *fuerza actuante* pero no presente en el texto de la ley y en el contrato. Para Agamben, al contrario, el proceso disciplinario por medio del cual el poder estatal hace del hombre en cuanto ser vivo el propio objeto específico, permanece indeterminado en su relación con el proceso de reproducción de la vida y la constitución escindida del sujeto moderno es remitida, en última instancia a una *estructura originaria* del poder soberano, la *sacratio romana*. De este modo, la biopolítica debe ser leída en Benjamin como coacción sobre la necesidad (fundamento jurídico-económico de la fuerza-de-ley) mientras que en Agamben es una coacción y una organización de la vida que pasa por alto la determinación más importante de toda vida biológica: su reproducción material. La huelga general revolucionaria, en tanto renuncia a negociar las condiciones del contrato y pretende destruir el propio marco contractual supone una violencia que ya no *se reconoce* en el interior del marco legal de reciprocidad demoníaca sino que, suspendiéndolo, hace emerger el campo de fuerzas para disolverlo en una sociedad sin clases. La *violencia divina* [*göttliche Gewalt*], que puede ser reconocida en esta acción política, es no fundacional en tanto pretende interrumpir el círculo mítico en que la violencia fundadora y la conservadora del derecho se desplazan en el campo en una perpetua refundación de la violencia y el poder. La violencia divina, contemplada desde la lógica mesiánica del ensayo sobre el traductor, no sólo suspende el significado ambiguo del derecho, sino que pretende cumplirlo disolviendo el campo de fuerzas para que los derechos iguales puedan ser escritos sin comillas. Esto supone otra diferencia con Agamben en extremo importante, ya que Benjamin considera el problema de la norma vigente que no se aplica, el carácter potencial del texto de la ley, desde la dimensión lingüística del significado en términos de suspensión y cumplimiento en relación a una *referencia*. El problema de que el *estado escindido* de la ley, constitutivo del marco de la democracia parlamentaria, funde un campo de derecho suspendiendo toda referencia efectiva, es expresado por Benjamin, a través del concepto de *ambigüedad demoníaca* y de esas comillas, como un problema de significado que posibilita desarrollos ulteriores en torno a la operación crítica que aquí no podemos profundizar.

8 EL PROBLEMA DE LA LEY EN PABLO

Vamos a intentar mostrar ahora la estrecha relación que existe entre la lectura Agambiana del conflicto Paulino con la ley y el modelo benjaminiano de la crítica de la violencia, donde el problema central es, al igual que en el apóstol, una cierta relación escindida consubstancial a la ley. Como observa el filósofo italiano, otro concepto importante parece circular entre Pablo y Benjamin, el de la *debilidad* de la fuerza mesiánica, *astheneia* en el apóstol, que Benjamin utiliza en las tesis pero que podría ser también hallado en el texto sobre el derecho en su determinación de una violencia no fundacional, *ajena a la constitución de un poder*. Tanto en Benjamin como en Pablo hallaríamos la operación de una suspensión o cancelación de la ley [*Entsetzung*] que la llevaría a su cumplimiento o a su *telos*, aunque en Benjamin, no lo olvidemos, esta emergencia está ligada a una *acción política* a través del vínculo entre la huelga general revolucionaria y la *göttliche Gewalt*. De este modo, la estructura del tiempo mesiánico, que se *cumplía* o actualizaba precisamente en la *suspensión* del tiempo representado parece trasladarse ahora al problema del derecho y de la ley, en un esquema que repite el esquema de la estructura escindida de la ley, sin abandonarse aquí tampoco el problema de la performatividad.

Comienza Agamben, en la quinta jornada de su seminario, subrayando el *contenido performativo* de la palabra evangelio, que significa anuncio, y nos recuerda la precisión del comentario de Orígenes según el cual “no encontramos en Pablo un libro denominado *evaggélion* sino que todo lo que él proclamó era *evaggélion*, anuncio”¹⁹. Medirse con el evangelio, afirma Agamben, significa adentrarse en una experiencia de lenguaje que remite a este a un anuncio que no se refiere a un evento futuro, sino a un hecho presente. La comprensión del significado del término evangelio implica, además, la intelección de los vocablos *pistis* [fe] y *epaggelía* [promesa] que se desarrollan en relación a una crítica de la ley [nomos] característica de Pablo. Según esta crítica, Pablo adopta posturas fuertemente antinomísticas según las cuales la fe y la promesa se miden siempre con la ley de las obras en una relación problemática. Según Pablo, “ninguna carne será justificada ante Dios por las obras de la ley”. Lo que Agamben pretende subrayar en esta crítica es la oposición entre un aspecto prescriptivo y normativo de la ley [nomos ton entolón] y un aspecto no normativo, una ley de la fe y de la promesa. Este carácter autocontradictorio

¹⁹ Giorgio AGAMBEN, *El tiempo que resta*, op. cit., pág. 90.

de la ley se expresa, a decir de Agamben, a partir de un verbo que es referido a la ley de las obras, *katargéo*, y que significa *hacer inoperante, suspender la eficacia*. Esta suspensión de la ley no puede ser asimilada a una destrucción o a un *acto de fuerza* que la revoca sino a la propia naturaleza del anuncio de la ley en tanto fundado en la fe y en la promesa: desde este punto de vista la ley de la fe *retira su fuerza* a la ley de las obras. Esta suspensión de la ley que la lleva a su *telos* o cumplimiento comporta nuevamente una *inversión* en tanto la ley prescriptiva, aquello que estaba en acto [*energéia*] debe pasar a la potencia [*dynamis*] y aquello que estaba en potencia, la ley de la fe, debe pasar al acto, pero no bajo la forma de una nueva fuerza [*ergon*], sino bajo la forma de la debilidad [*asthéneia*].

Y éste es el sentido del verbo *katargéo*: como en la ley (nomos) la potencia de la promesa se traspone en actos y preceptos obligatorios, así, ahora, el tiempo mesiánico hace inoperantes estas obras, las restituye al estado de potencia en la forma de la inoperabilidad y de la ineficacia. Lo mesiánico no es la destrucción, sino la desactivación y la inejecutabilidad de la ley²⁰.

Como observa Agamben, la potencia de la promesa (la ley no normativa) se traspone en actos y preceptos obligatorios, de lo que se deduce que el *acto* de la ley normativa se corresponde con la *potencia* de la promesa (la ley no normativa) que entonces debe ser localizada en el futuro. Sucede lo mismo con el tema de la ambigüedad de los derechos “iguales”, que se hallan en potencia, que suspenden toda referencia a una igualdad efectiva, la justicia que encarna la violencia divina, y aplazan o difieren por tanto el cumplimiento de la justicia. Inversamente, el acto de la promesa, el anuncio, que, como observa Orígenes, “anuncia que un bien adquirido está *presente*”²¹, retira su fuerza de la ley de las obras, que postergaban ese bien, y la vuelve inejecutable, en potencia, sin destruirla. En lo que parece consistir el anuncio de Pablo es precisamente en la suspensión de la ley normativa que postergaba la venida de la ley al futuro, es decir, en la interrupción de un tiempo abierto y destinado. Pero esta *retirada de la fuerza* a la ley normativa no supone la emergencia de una *nueva fuerza* pues “la potencia pasa a acto y alcanza su fin (*telos*) no en la forma de la fuerza o *ergon*, sino en la de la debilidad, en la *asthéneia*”²².

La fuerza no fundadora de derecho, la *reine Gewalt* benjaminiana, mantiene una idéntica relación suspensiva con esa *violencia inmediata* que está en el origen de la

²⁰ Giorgio AGAMBEN, *El tiempo que resta*, op. cit., pág. 99.

²¹ Ibid., pág. 92.

²² Ibid., pág. 92.

ley y que se funda en un campo de fuerzas según los fines naturales (y olvidados) del derecho. La debilidad de la *fuerza mesiánica* consiste en que interrumpe la relación de fuerza que oculta el derecho sin fundar ningún derecho. De este modo, lo que el anuncio Paulino o la *göttliche Gewalt* benjaminiana *realizan* en su indigencia es interrumpir la postergación de la ley en la apertura de un porvenir. Es decir, afectan la estructura de la temporalidad como destinación, estructura según la cual la ley normativa actúa como la postergación infinita de la ley prometida. El performativo es por tanto aquello que emerge para suspender una cierta relación de postergación teleológica propia del tiempo espacializado o representado. Cuando al comienzo, al adaptar el esquema de Beneviste usado por Agamben, nos referimos a la teoría deconstructiva de la iterabilidad de las marcas y de la fuerza de ruptura del significado con todo contexto, tratamos de insistir en el hecho de que esa ruptura suponía ya la producción de un contexto que se daba como una *temporalización imaginaria*. Desde mi punto de vista, esa temporalización imaginaria se constituye bajo la figura *del movimiento* que es propia del tiempo representado y que en los términos del problema de la ley y del derecho se concretan en la postergación infinita de la llegada o del cumplimiento de la ley: de ahí una cierta interpretación del evento mesiánico.

Pero la *fuerza irruptiva* que hemos localizado tanto en Benjamin como en Pablo a partir de la lectura de Agamben supone la operación que activa una fuerza (presente como anuncio en Pablo, como acción revolucionaria en Benjamin) que suspende el sentido de la ley y su destinación para llevarla a su cumplimiento que sería, en los términos políticos de Benjamin, la disolución del campo de fuerzas y la retirada de las comillas a la igualdad. Pero para ello, y este es el segundo aspecto que cabe resaltar, es preciso recordar que la *fuerza de ruptura con el contexto*, lo que al comienzo hemos caracterizado como borramiento de la enunciación en el enunciado, supone un *olvido de la fuerza*, que divide en dos todo el campo de constitución de la ley. La ley paulina aparece entonces, al igual que la ley escindida de la crítica, dividida entre una ley normativa que posterga la ley de la fe y una ley de la fe que se realiza suspendiendo la fuerza de la ley normativa. Es entonces en la emergencia, en la irrupción en el tiempo representado del *tiempo operativo*, de una fuerza *olvidada* (sólo así puede ser suspendida o retirada) lo que posibilita el cumplimiento de la ley. La huelga general revolucionaria puede ser tomada como modelo de una violencia *divina* porque en su acto *suspende* el derecho, al impugnar la violencia

que lo fundamenta, para llevarlo a su *cumplimiento* en la justicia: y de aquí otra interpretación del evento mesiánico

9 MESIANISMO Y DECONSTRUCCIÓN

El último pensamiento de Jacques Derrida representa, como el mismo filósofo confiesa, un esfuerzo por concebir lo mesiánico más allá de todo mesianismo y por fuera de todo horizonte teo-escatológico. En este sentido, su última filosofía adquiere una necesaria confluencia con la de Walter Benjamin aunque, sin embargo, se trata de una confluencia problemática, repleta de miedos y de cautelas, de ataques y retiradas, que se expresan tanto en lo distante y respetuoso de algunas de sus alusiones al filósofo alemán, como en lo excesivo (y casi impugnatorio) de sus enfrentamientos más directos con el texto benjaminiano. Si los comentarios a Benjamin en momentos decisivos de *Mal de archivo* (1995) o *Espectros de Marx* (1993) son todo cautela y prevención, reconocimiento al mismo tiempo de una herencia y lógico interés por la diferencia, la lectura de *Crítica de la violencia* (por otra parte, tan rica como sobredeterminada) en la conferencia *Nombre de pila de Walter Benjamin* (1990), adquiere, en el célebre post-scriptum, un tono excesivo y paralizador en relación al legado benjaminiano. Agamben ya manifestó en *Homo Sacer*²³ que era un error identificar la *göttliche Gewalt* benjaminiana con la violencia no sangrienta y mecanizada de los nazis. Existen bastantes razones intratextuales para no hacerlo, desde el recordatorio de Benjamin de que ésta golpea a los privilegiados, como la misma lógica del concepto –opuesto a la violencia mítica, fundadora y conservadora de derecho. No es ahora el momento de entrar en una crítica de la crítica derriadiana que sería prolija; no obstante, llama la atención que el francés no perciba en el texto una clave *mesiánica* que escapa al judaísmo de la promesa ni sepa leer en él el problema (tan importante para la deconstrucción) de la performatividad como interrupción del lenguaje constativo. Del post-scriptum derridiano se desprende un cierto terror a lo que él considera un *gesto irracionalista* por parte de Benjamin bajo una pretendida impugnación del pensamiento objetivo en su crítica del lenguaje conceptual y su reivindicación del lenguaje adámico, la *reine Sprache*. Todo el tema benjaminiano del *lenguaje de los nombres* es reducido por Derrida al típico clisé deconstruccionista sobre la presencia, afirmando que la caída del lenguaje adámico

²³ Giorgio AGAMBEN, *Homo sacer*, op. cit.

lo hace “ir a parar lejos de su destino original que fue la apelación, la nominación, la donación o la llamada de la presencia al nombre”²⁴.

Es muy cierto, y lo hemos mostrado en otro punto de nuestra investigación en curso, que existe una continuidad evidente entre la *reine Sprache* de la teoría del lenguaje de 1916 y la *reine Gewalt* de la crítica, pero esto sucede precisamente bajo una sofisticada y soterrada teoría del lenguaje que contrapone la fuerza performativa al significado en unos términos que no la alejan demasiado de los esquemas deconstructivos. El concepto de *nombre* es decisivo en este esquema. La banalización de la teoría de los nombres y la falta de comprensión del tema del lenguaje originario son la marca de una violencia interpretativa que proviene, querríamos pensar, de una falta de estudio de la teoría mística del lenguaje de 1916. No hay, como Derrida pretende, una invocación en Benjamin a un lenguaje originario ni tampoco a una violencia originaria, lo que hay es un esfuerzo por restituir en el *presente* unas fuerzas reprimidas y actuantes que determinan la legibilidad y la ilegibilidad del texto del derecho²⁵. Sin embargo, y esto es bien cierto, la suspensión o cancelación [*Entsetzung*] del derecho que implica la localización en él de una violencia no *presente* y *actuante*, la violencia mítica [*mytische Gewalt*], supone por lógica una interrupción del sentido, *demónicamente ambiguo*, nos dice Benjamin, del significado de los derechos “iguales”. El hecho de que lo *mesiánico*, su carácter de acontecimiento, sea pensado a partir de las relaciones de fuerza que actúan en la democracia parlamentaria más allá de lo significado en el texto de la ley, esa radical suspensión del sentido del derecho que lo cancela o lo suspende para llevarlo a su cumplimiento en *la justicia*, es algo que sólo puede ser pensado en Benjamin como la operación que emerge ante la *urgencia extrema* que supone un campo de fuerzas dominado por la violencia y necesitado de una *acción política*. Ésa es la condición para el alemán de una repolitización y de otro concepto de lo político, uno de los temas omnipresentes en la última obra de Derrida. La crítica de la violencia hace emerger un campo de fuerzas que exige una acción política y sólo a partir de esa exigencia y de esa urgencia, que actualiza la totalidad de la historia como campo de

²⁴ Jacques DERRIDA, *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*. Madrid: Tecnos, 2002, pág. 71.

²⁵ En Benjamin, la nominación se articula lingüísticamente como una referencia a fuerzas, como la restitución de un campo de fuerzas y como una referencia a su disolución. La referencia es *unívoca* y determina dialécticamente la *equivocidad* del significado *suspendiéndolo* y llevándolo a su cumplimiento. Derrida debiera haber estudiado todo esto antes de invocar un irracionalismo en la teoría mística del lenguaje de Benjamin.

fuerzas y de dominio, es posible una inyunción que necesariamente supondrá la paralización de todo movimiento, de toda apertura o de toda destinación del presente hacia un futuro por venir. Un tiempo actual en sentido benjaminiano carece por definición de futuro porque un tiempo actual es el tiempo de una acción, elemento éste que debe ser pensado en toda su complejidad. Tanto en Pablo como en Benjamin la promesa se *realiza*, se *pone en acto* como *movilización*, como *lenguaje en acto* que mueve a una acción que, por otra parte, es por necesidad la de una fuerza no violenta y no fundacional, una *acción en la debilidad*. Nos parece que este es el umbral de ilegibilidad, el punto ciego de lo que la deconstrucción, otro pensamiento diferente de la promesa y la performatividad, no puede alcanzar a leer en el texto de las tesis o en la *cancelación mesiánica* del derecho. Son dos pensamientos del evento mesiánico. Podría mostrarse que el pensamiento de Jacques Derrida, leído desde la estructura del evento mesiánico paulino o benjaminiano, permanece todavía encerrado en un horizonte, en una *apertura* que es difícilmente pensable desde el concepto de un *tiempo operativo* que piensa toda apertura como un *cierre*. Es preciso acercarse a *Espectros de Marx* para ver cómo la promesa no puede ser concebida allí sin el concurso de un *deseo*, matriz de todo movimiento en psicoanálisis, y sin la recaída de nuevo en el *movimiento* que las tesis pretenden detener.

Una de las tentativas derridianas en esta obra, a saber, rescatar en Marx la performatividad de una inyunción que convoca el pasado y abre el futuro a la promesa, pero sin recaer en la acostumbrada versión teleo-escatológica del pensamiento marxista podría parecer, en un primer momento, un esfuerzo compartido con el Benjamin de las tesis y aún con el de la crítica de la violencia. Sin embargo, cabe precisar que la diferenciación entre lo teleo-escatológico en Marx y una forma de inyunción-promesa típica del marxismo es una distinción conceptual que obliga a tomar en consideración otra dimensión performativa en el pensamiento de Marx: *la acción*.

Lo que observamos en el Derrida de *Espectros de Marx* es que la inyunción, la performatividad, es pensada, aunque no absolutamente, como una inyunción-promesa referida a la *apertura a un futuro no presente*, mientras que Benjamin entiende lo mesiánico como una *operación* que se juega en la relación entre el presente y el pasado, en el sentido de que la fuerza performativa del lenguaje es también capaz de alterar una situación, transformar el momento presente, el campo de fuerzas, estableciendo una configuración no violenta de la fuerza. Si, utilizando una analogía, el modelo performativo que deconstruye la ley es en Derrida el *yo prometo*, que

desplaza la fuerza declarativa hacia un futuro por venir, el modelo benjaminiano se acerca más al *yo declaro*, que tranforma el propio presente a partir de un acto de lenguaje. Si la fuerza en Derrida tiende a abrir el tiempo para la llegada de lo no determinable, una singularidad, la fuerza en Benjamin cierra todo horizonte de espera ante la irrupción de un presente en acto ligado a la singularidad. No debe olvidarse que todo *yo prometo* presupone un *yo declaro* de modo que la inyunción que interrumpe el tiempo se confunde de un modo complejo con la que lo abre: pensar el modo en que una performatividad se cierra sobre un campo de fuerzas, lo destituye, para abrirse a una promesa parecería ser uno de los problemas centrales de todo pensamiento de lo mesiánico más allá del *telos* de un tiempo vacío y homogéneo.

Derrida se esfuerza por establecer un orden de compatibilidad, y no de oposición, entre la urgencia performativa, la irrupción, y la apertura performativa, la promesa. Valorar la lógica de esta operación en relación a la lógica cancelatoria que nos sugieren Benjamin o Agamben, es quizás la mejor manera de comprender lo que está en juego en el mesianismo de *Espectros de Marx*. Comentando, con Blanchot, la llamada marxiana en el *Manifiesto Comunista* el filósofo francés parecería llegar a ligar el pensamiento de la inyunción como promesa y como urgencia.

“Lo que resuena también en ‘Los tres discursos de Marx’ es la llamada o la inyunción política, el compromiso o la promesa, esa performatividad originaria que no se pliega a convenciones preexistentes, como lo hacen todos los performativos analizados por los teóricos de los *speech acts*, pero cuya fuerza de ruptura produce la institución o la constitución, la ley misma, es decir, también el sentido que debería, que parece deber garantizarlo en reciprocidad. Violencia de la ley antes de la ley y antes del sentido, violencia que interrumpe el tiempo, los desarticula, lo desencaja, lo desplaza fuera de su alojamiento natural: *out of joint*. Es ahí donde la *différance*, aun cuando permanece irreductible, irreductiblemente requerida por el espaciamiento de toda promesa y por el por-venir que viene a abrirla, no significa solamente [...] diferimiento, retraso, demora, *posposición*. En la incoercible *différance* que desencadena el aquí-ahora. Sin retraso, sin demora pero sin presencia, es el precipitarse de una singularidad absoluta, singular porque difiere-y-es-diferente [*différente*], justamente, y siempre otra, que se liga siempre a la forma del instante en la inminencia y en la urgencia: incluso si

se dirige a lo que queda por venir, está la prenda (promesa, compromiso, inyunción y respuesta a la inyunción, etc).”²⁶

A través del comentario del texto de Blanchot, Derrida parecería mostrar la indefectible continuidad, que la deconstrucción acoge para pensarla, entre un orden performativo de la promesa, la apertura del tiempo a un compromiso, y un orden performativo de la urgencia y de la inminencia. Derrida hace comparecer en la *llamada* (el Manifiesto comunista) –la inyunción política de Marx– una *fuerza de ruptura* que constituye el compromiso o la promesa que *produce la institución o la ley*, según una *performatividad originaria* anterior a toda ley y a todo sentido, nos dice. Sin embargo, esta fuerza de ruptura, esta violencia fundadora que *interrumpe* el tiempo, lo desarticula, aparecería además ligada a la *forma del instante* en la inminencia en que este se produce como *precipitación de una singularidad*. La pregunta que cabe hacerse aquí es si verdaderamente el vínculo entre inyunción-promesa e inyunción-urgencia estaría precisamente en una *performatividad originaria* que es, al mismo tiempo, lo mejor y lo peor: una violencia que destituye la ley para reinstaurarla en una circularidad mítica que, no lo olvidemos, Benjamin ya pensó en la crítica de 1921. ¿Es la violencia fundadora realmente anterior a toda ley o nos remite, más bien, a un determinado campo de fuerzas que configura la historicidad? Es el pensamiento, precisamente, de una performatividad o de una violencia originarias lo que, a mi juicio, bloquea en el texto derridiano todo vínculo posible entre urgencia y promesa. Esta *performatividad originaria* recae en lo que Benjamin denominaría abstracción del significado y es, de este modo, *sin nombre*²⁷, olvidando que la inyunción, o la llamada del manifiesto, dan *nombre* a una relación de fuerzas para producir una interrupción del tiempo constitutivo de una cierta ley. No hay en Marx performatividad originaria que produce la institución o la ley sino performatividad histórica que interrumpe la *constitución presente* de la ley. Llevada a su concreción material, toda performatividad es histórica, siendo la urgencia y la promesa consubstanciales a algo que, como veremos, en el texto derridiano se nos hurta: el pensamiento de una acción.

La constitución de una promesa en la *llamada comunista*, el manifiesto, irrumpe como una fuerza performativa que *da nombre* a un campo de fuerzas y que, en tanto

²⁶ Jacques DERRIDA, *Espectros de Marx*. Madrid: Trotta, 1998, pág. 44.

²⁷ El nombre aparece vinculado en Benjamin a las fuerzas históricas y es constitutivo siempre de una referencia a campos y relaciones de fuerza (las palabras mágicas) o a la destitución de estas (la *reine Gewalt* o la justicia).

lo hace, no puede ser, de ningún modo, una violencia originaria. Depende como en la teoría de los *speech acts* de un contexto, aunque su relación con él es totalmente diferente pues el contexto *irrumpe y se suspende* en el acto de darle un nombre. La violencia histórica que desarticula el tiempo, es precisamente una fuerza de ruptura con un contexto y sólo puede resultar fundadora y violenta en relación al campo de fuerzas en que se inscribe y que desarticula. La precipitación de una singularidad viene entonces determinada por una relación de fuerzas en que la singularidad se inscribe para interrumpirla y, por lo tanto, la continuidad entre la urgencia desarticuladora y la promesa fundadora sólo puede plantearse a partir de lo que tanto Marx como Benjamin llamarían una *fuerza revolucionaria* que presupone una acción e, indefectiblemente, un *presente en acto* y una *nominación*. Esto quiere decir que nunca hay violencia originaria sino, en términos benjaminianos, campos de fuerzas donde se ponen en juego fines naturales exteriores al sentido de la ley (a la violencia sancionada y codificada). Esto quiere decir también que no hay urgencia e inminencia sin un tiempo operativo que interrumpa el sentido del presente que mantiene las fuerzas reprimidas, es decir, en equilibrio dominante: sólo en la emergencia de un tiempo en acto, de una operación, es pensable una inyección y una promesa porque *la promesa* es siempre o la constitución de un nuevo campo de fuerzas o, desde la lógica marxista, la superación de todo campo de fuerzas: construcción de un vacío de poder, supresión del *dominio político de la necesidad*.

Esto parecería mostrarnos que no es posible pensar ninguno de los dos modos de performatividad sin el anclaje del acto a un contexto, sin un campo de fuerzas determinado o determinable según una *historicidad* de las fuerzas. No hay violencia originaria porque la fuerza que determinamos como irruptiva, como desarticuladora del tiempo, es ya una contrafuerza, una patencia, un sufrimiento, pero patencia, precisamente, de un campo de fuerzas, de una cierta dominancia y dominación que es aquello que el historiador materialista (Benjamin, Marx) debe captar en los nombres para producir una acción. La tesis derridiana de una violencia originaria (abstracta) bloquea el pensamiento de la fuerza de irrupción como contrafuerza y el problema histórico mayor, el de la dominancia de las fuerzas individuales sobre las colectivas o, inversamente, de las colectivas sobre las individuales. Ahí se juega toda la performatividad histórica que moviliza *el* marxismo y que moviliza *al* marxismo como un pensamiento de la justicia y como vínculo entre urgencia y promesa a partir de una operación. La apertura es ya un cierre performativo, una cancelación del tiempo, una suspensión de la totalidad del campo del significado de la ley (fun-

dado en la represión de los derechos colectivos), en tanto el presente es también, no lo olvidemos, la persistencia de una dominancia, de un campo de fuerzas, de un destino o de la inconsciencia de una vida natural.

Lo que, a la inversa, nos parece característico del planteamiento del problema en Derrida es un esfuerzo tenaz y reiterado por dejar abierto el tiempo a la promesa según el orden del deseo, esto es, *reservando o reprimiendo* toda operación sobre la ley, es decir, todo *pensamiento de una acción* y todo *nombre* para una historicidad concreta. Para ello, parecería basarse en una distinción, a nuestro entender oscura, entre lo teleo-escatológica y la promesa.

“Se trataba, entonces, de pensar otra historicidad –no una nueva historia ni menos aún un *new historicism*, sino otra apertura de la acontecibilidad que permite no renunciar sino, por el contrario, abrir el acceso a un pensamiento afirmativo de la promesa emancipatoria y mesiánica como promesa: como promesa y no como programa o proyecto onto-teológico o teleo-escatológico–. Pues, lejos de que haya que renunciar *al deseo emancipatorio*, hay que empeñarse en él más que nunca, al parecer, como aquello que, por lo demás, es lo indestructible mismo del ‘es preciso’.”²⁸

El empeño derridiano de pensar en la deconstrucción otra apertura de la historicidad y su *deseo irrenunciable a la emancipación* van sin duda de la mano en un pensamiento que, al leer a Benjamin o a Marx, descuida la estrecha ligazón que en estos dos autores encontramos entre las categorías de inyunción, pensamiento y acción. El pensamiento de la promesa emancipatoria, como he tratado de mostrar, fundamenta precisamente en un *cierre*, una operación y unos nombres, toda posibilidad de abrir el tiempo a una historicidad. Lo que en el pensamiento Benjaminiano o en el Marxiano se pone precisamente en juego no es pensar otra historicidad como *apertura* de la acontecibilidad sino, más bien, pensar otra historicidad como posibilidad de una *acción* según, precisamente, un *tiempo operativo*. La conexión que Derrida establece entre el *deseo emancipatorio* y la *indestructibilidad* del “es preciso”, indica precisamente la *ausencia de referencia* en el “es preciso”, de anclaje a un contexto y a una historicidad del performativo o de la inyunción: esta temporalización imaginaria es típica de todos los proyectos o programas teleo-escatológicos de los que la deconstrucción se pretendería *emancipar*, y la distinción entre la teleología como proyecto y la promesa como inyunción se desdibuja a falta de una *refe-*

²⁸ Jacques DERRIDA, *Espectros de Marx*, op. cit., pág. 89 (cursiva mía).

rencia, la historicidad de un presente operativo, un campo de fuerzas. El “es preciso” designa, a mi entender, lo indestructible no sólo de una promesa, sino de un deseo *más allá* de todo contexto y de todo campo de fuerzas: una *performatividad originaria* sin nombre y sin contexto que instituye una *lógica del aplazamiento*. Se plantea de este modo la inyunción como una *fuerza de ruptura* con todo campo de fuerzas y, por ello, como una *reserva* de toda ruptura y todo anclaje a un *contexto histórico singular*. Me parece problemático que lo que desarticula o interrumpe el tiempo pueda ser pensado al margen de un pensamiento del nombre y de la acción. Esto es lo que, en el discurso derridiano en torno al marxismo, parecería, al suspender toda teoría sobre la operación, una recaída del pensamiento en la idea de progreso de la que Benjamin trata de sustraerlo. Pensar lo performativo en el orden de la inminencia y de la urgencia supone *vincularlo al pensamiento de una acción*, es decir, a un contexto operativo, mientras que pensar lo performativo sin contexto, una performatividad *originaria*, supone precisamente suspender todo pensamiento acerca de la acción y fundar la promesa, más allá del orden de las fuerzas, en el orden del deseo, enmascarando la pulsión. Un elemento del sentido, una *referencia vacía*, viene a suplir el vacío de la referencia, un sentido *absoluto, indestructible*, surge en ese *décalage* entre acción y promesa.

10 EL PROBLEMA DEL DERECHO

Esta arquitectura autocontradictoria²⁹, que permite a Derrida pensar, como veremos, la performatividad al mismo tiempo desde lo imaginario (la apertura, la promesa, el progreso) y desde lo real (la urgencia, la inminencia, la singularidad del sufrimiento) es *puesta en acto* sobre el texto cuando hace, en el capítulo tercero, su *Pintura de un mundo sin edad*, permitiéndonos testar sus efectos de discurso. Allí, el tema del derecho internacional, lo que él denomina no sin intención *la nueva internacional*, en la que, nos dice, se dejan ver ya los signos de un *progreso*, nos ofrece una performance desnuda y nada sobria de ese *irrenunciable deseo* de emancipación que es el *movimiento* de la deconstrucción. Las figuras teleo-escatológicas insisten en un discurso que pretendería, según Derrida, pensarse más allá de todo programa o proyecto dominado por un *telos*. Las instituciones internacionales, nos dice, son,

²⁹ Esto, naturalmente, no nos sorprende, pues la deconstrucción es, como se sabe, un pensamiento de la aporía, pero también, como tratamos de mostrar, de las aporías del pensamiento cuando se enfrenta a la categoría de acción.

por fortuna “perfectibles, a pesar de un *innegable progreso*”. Este progreso se ve limitado tan solo por el hecho de que ese derecho internacional, pretendidamente universal, sigue estando “ampliamente dominado en su aplicación por los Estados-nación” y por la desigualdad entre los propios Estados ante la ley. Sin embargo, el hecho de que la aplicación del derecho esté ampliamente dominada por relaciones de fuerza que provienen tanto de los Estados como del Capital, el hecho de que la desigualdad de los Estados ante la ley sea notoria, no basta para descalificar el derecho internacional. Antes bien, la *justicia exige*, nos dice Derrida, *que se rinda homenaje* a los que operan en una *línea de perfectibilidad* con vistas a *emancipar instituciones* a las que no se ha de renunciar jamás. Que la *justicia exija* rendir homenaje a los que trabajan por la *emancipación y perfectibilidad* del derecho después de reconocer que el derecho está ampliamente dominado por relaciones de fuerza, nos indica hasta qué punto la justicia no es otra cosa en este contexto que el *telos* propio del derecho, su *movimiento*³⁰ según un *deseo de perfectibilidad*. A continuación, se nos habla también de la *transformación profunda* del derecho internacional y de los derechos humanos que *deberían tender* a escapar de los límites del Estado-nación. “El derecho internacional debería extender y diversificar su campo hasta incluir en él, si al menos ha de ser consecuente con la idea de la democracia que proclama, el campo económico y social mundial, más allá de la soberanía de los Estados”³¹.

Los conceptos, altamente problemáticos, de *perfectibilidad y emancipación* del derecho internacional, están íntimamente conectados en este discurso con la *idea de democracia* que estos mismos derechos proclaman y prometen. Que el derecho, por su propia estructura escindida, que la deconstrucción tan bien conoce, pueda ser consecuente con lo que promete, es algo estructuralmente imposible, porque el derecho promete a partir del borramiento de la fuerza que lo constituye. Lo que “la violencia de la ley antes de la ley y del sentido” instaura es precisamente un campo de sentido (imaginario) donde la *promesa y la proclama* son precisamente la marca sintomática de la violencia de una represión. Cuando Derrida habla, en referencia a su “nueva internacional”, de la “transformación profunda y proyectada sobre un largo periodo del derecho internacional” o de la determinación durante siglos del concepto de derechos humanos, que él ejemplifica en el texto a partir del derecho

³⁰ “Esa justicia, que no es el derecho, es el movimiento mismo de la deconstrucción presente en el derecho y en la historia del derecho, en la historia política y en la historia misma.” Jacques DERRIDA, *Fuerza de ley*, op. cit., pág. 58.

³¹ Jacques DERRIDA, *Espectros de Marx*, op. cit., pág. 89.

al trabajo, de los derechos económicos, de los derechos de la mujer y del niño, en ese *pathos evolutivo* y evolucionista *olvida*. Olvida que toda determinación del desarrollo del derecho debe hacer justicia a la fuerza y a la debilidad, es decir, debe ser material, debe corresponderse con las relaciones de fuerza en que este se inscribe y en las que la totalidad del campo económico y social aparece capturado. La profunda transformación o la determinación durante siglos de los derechos es un aserto, como todo aserto evolucionista, carente de referencia material, que consiste precisamente en la suspensión, dentro de un tiempo vacío y homogéneo, de las relaciones de fuerza que constituyen el derecho, y, por añadidura, el suplemento de un *deseo de transformación*. Podría decirse, sin ánimo de abundar ahora, que la transformación de los derechos laborales supone un proceso de paulatina inscripción de las relaciones de explotación dentro del campo del derecho, una juridificación de las relaciones de fuerza que para nada altera el campo de su constitución (por no hablar de las relaciones laborales ajurídicas que se dan más allá de todo ámbito de legalización en occidente y más allá). En cuanto a los derechos de la mujer, cabe decir que su acceso al voto, al trabajo, a la educación, la reinscribe en un nuevo campo de fuerzas donde sus derechos son todo menos preservados y donde su explotación en el mercado es al mismo tiempo de su fuerza de trabajo y de la imagen de su cuerpo. Por lo que, para terminar, se refiere al conflicto capital-trabajo, que junto al tema de la mujer constituye el núcleo central de las relaciones de dominación, hay que decir que todo el proceso de reconocimiento en el que estas fuerzas entran desde el siglo XIX no supone ninguna alteración del marco constitutivo, donde persisten exactamente las mismas represiones de los derechos colectivos. El desarrollo, la *mutación histórica* según ciertas lógicas de las relaciones de fuerza entre los seres humanos no supone ningún progreso ni ninguna evolución, es imposible una representación espacializante (en un tiempo vacío y homogéneo), de lo que se constituye *en acto* como una pulsión (relaciones de fuerza y dominación). Lo que una crítica de la violencia pone en juego es precisamente la clarificación de las relaciones de fuerza y lo que en esta crítica se nos muestra es que lo que llamamos democracia es un nuevo modelo, con su especificidad intrínseca, *su historicidad*³², de dominio y de represión. Sin embargo, lo que la democracia proporciona, por el hecho de constituirse borrando su violencia, es la posibilidad de contestarla desde su interior, esto es, de conservarla y revocarla al mismo

³² La historicidad, en suma, la armadura o el amazón de la historia, nos la otorgan las configuraciones de fuerzas que se corresponden con los diferentes modelos de organización social.

tiempo. Toda idea de un progreso democrático, de una *evolución en lo real*, pasaría por la suspensión del significado imaginario y de su destinación, es decir, por una crítica global de las relaciones de fuerza en que se sostiene y que sostienen el imaginario social. Toda la imaginería liberal en torno a los derechos humanos y sus instituciones, el trazado de esa *línea de perfectibilidad* histórica en que se abole la esclavitud, se libera a la mujer, se concede el sufragio universal, suspende de un modo ambiguamente diabólico las relaciones de fuerza en las que, por supuesto, persisten y mutan las formas de esclavitud masculina y femenina y grandes estratos de la población se mantienen aún apartados de un sufragio *de clase*³³ que carece absolutamente de universalidad. Como muestra Benjamin en la crítica, la ambigüedad diabólica y mítica de las leyes, no refleja otra cosa que el carácter escindido del derecho entre su fuerza y su significado:

“Y, de manera diabólicamente ambigua, se trata de una «igualdad» de derechos: para ambas partes firmantes del contrato, la línea que no debe franquearse es la misma. Aquí asoma con terrible ingenuidad la mítica ambigüedad de las leyes que no deben ser «transgredidas», y de las que hace mención satírica Anarole France cuando dice: la ley prohíbe de igual manera a ricos y pobres el pernoctar bajo puentes.”³⁴

Sin embargo, el progresismo liberal no es desde luego, la última palabra de la deconstrucción en *Espectros de Marx*. Del otro lado, del lado de la *inyunción como urgencia*, el discurso Derridiano *muta* y se transforma en el discurso de la singularidad del otro, es decir, del sufrimiento. Es por las marcas del sufrimiento, precisamente, por lo que sabemos que el tiempo puede, *podría* estar out of joint. La fuerza performativa del francés se desplaza ahora a la inminencia, a la urgencia del presente como lugar de la inyunción y entra, como vamos a ver, en nombre de la justicia, en contradicción con toda idea de progreso.

“Pues, hay que decirlo a gritos, en el momento en que algunos se atreven a neo-evangelizar en nombre del ideal de una democracia liberal que, por fin, ha culminado en sí misma como en el ideal de la historia humana: jamás la violencia, la desigualdad, la exclusión, la hambruna y, por tanto, la opresión económica,

³³ Esto no significa, por supuesto, ignorar estos acontecimientos y renegar de la llamada democracia sino, precisamente, colocar estos acontecimientos en su contexto histórico material para comprender la mutación hacia las formas democráticas de dominación y ser capaces de pensar el cumplimiento de la democracia, es decir, operar sobre las represiones que la constituyen como lo que es.

³⁴ Walter BENJAMIN, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Madrid: Aguilar, 2001, pág. 40.

han afectado a tantos seres humanos. En lugar de ensalzar el advenimiento del ideal de la democracia liberal y del mercado capitalista en la euforia del fin de la historia, en lugar de celebrar el “fin de las ideologías” y de los grandes discursos emancipatorios, no despreciemos nunca esta evidencia macroscópica, hecha de innumerables sufrimientos singulares: ningún progreso permite ignorar que nunca, en términos absolutos, nunca en la tierra tantos hombres, mujeres y niños han sido sojuzgados, conducidos al hambre o exterminados.”³⁵

En lo que podríamos calificar de una sobrepuja paralizante, en un gesto performativo movido por la indignación (hay que decirlo a gritos), Derrida clama contra aquellos que neoevangelizan en nombre *del ideal* de la democracia liberal y que contemplan el tiempo en su culminación teleológica. Resulta desde luego aporético que afirmando el francés que no ha habido *nunca en la historia* tantos hombres, mujeres y niños sojuzgados, sometidos a relaciones de fuerza, pueda hablarse de progreso, de perfectibilidad del derecho en las líneas inmediatamente anteriores. Pero la fuerza irruptiva, aquella que nombra las relaciones de fuerza y determina su campo para suspenderlo, parecería romper el tiempo y toda trazabilidad de una línea de progreso. Aporías de una performatividad que nombra ahora las fuerzas (económicas) pero no piensa una operación, no puede pensar con un *nombre* una acción dentro del campo de fuerzas que funda el derecho en su perfectibilidad. Aporías de una performatividad que se indigna y que sobrepuja, rompiendo con toda *idealización*, contra todos aquellos que neoevangelizan. ¿Quiénes?

¿No es también un *ideal de la democracia liberal ese progreso* que Derrida convoca en su nueva internacional, esa *perfectibilidad* del derecho, esa *emancipación* del derecho de las relaciones de fuerza a las que lo somete el Estado-nación? ¿Quién evangeliza? ¿Acaso no suscribiría Francis Fukuyama todas las afirmaciones derridianas sobre la *línea de perfectibilidad* del derecho, sobre las *profundas transformaciones históricas* en la cuestión de los derechos humanos o sobre la *emancipación* del derecho internacional frente a los Estados-nación? ¿Es posible realmente, como parece pretender Derrida, diferenciar entre el discurso teleológico neoliberal o marxista, que imprime movimiento a la historia en una evolución que lo culmina, y su propio discurso? ¿No se trata siempre del progreso, de la promesa *sin inyunción*, de la apertura del tiempo *vacío* hacia la esperanza de la emancipación? No debe olvidarse que ni Fukuyama ni ningún liberal proclaman el fin de la historia sin acompañarlo del suplemento de su *perfectibilidad*. El problema persiste y es el de una espacializa-

³⁵ Jacques DERRIDA, *Espectros de Marx*, op. cit., pág. 99.

ción, una linearización del tiempo que lo vacía de todo su contenido, las relaciones de fuerza, y lo destina al futuro: sólo así es posible concebir el *fantasma de una culminación*, que viene ya implícita en la idea derridiana de la *perfectibilidad* y de la *profunda transformación* de los derechos humanos y del derecho internacional. Es por todo ello que esta sobrepuja en el gesto performativo de la urgencia y de la inminencia, aquello a lo que obliga sin duda la singularidad del sufrimiento, se torna en Derrida, desde mi punto de vista, en tanto *clama indignado, a gritos*, contra los que evangelizan, *una autoagresión*. Esta autoagresión, en la que se mantiene *vivo*, en la deconstrucción, un *deseo culpable de presencia*, constata la incompatibilidad de las dos modalidades de la performatividad (promesa y urgencia) sin el pensamiento de una *acción*, sin la materialización en un tiempo operativo de la performatividad. Ese contenido performativo de autoagresión irrumpe sin duda en esa última frase lapidaria que parece funcionar como un recordatorio inconsciente (un síntoma, una marca sin registro) que Jacques Derrida se hace al otro de sí mismo, al progresista liberal: “ningún progreso permite ignorar que nunca, en términos absolutos, nunca en la tierra tantos hombres, mujeres y niños han sido sojuzgados, conducidos al hambre o exterminados.”

Aporías de la *injusticia*, diríamos en términos deconstructivos. La imposibilidad de afirmar la justicia como temporalización imaginaria en una promesa y como exigencia y urgencia extremas en un presente actual, un *Jetztzeit*. Porque el tiempo actual exige el *pensamiento de una acción*, una relación con la ley de la ley (la fuerza) que cancele toda la consistencia imaginaria del significado, *sin resto performativo de sentido*. Pues la consistencia imaginaria del significado se funda, precisamente, en que su incompletud estructural suscita ya el deseo y la promesa: y la promesa promete precisamente la completud del significado, es decir, invoca y convoca el fantasma del movimiento histórico, *el telos* que olvida la singularidad de la justicia. Es imposible mantener ligadas, en una pura retórica de la contigüidad, una performatividad que suscita una referencia, el sufrimiento, y una performatividad que la destituye y la olvida, la promesa: es necesario un *pensamiento de la acción*. Porque de la referencia, de la singularidad, del sufrimiento y la justicia se desprende una operación, un acto que suspende o cancela toda destinación: *un presente operativo, una fuerza mesiánica* que abre el tiempo cerrándolo.

Aporías del mesianismo deconstructivo que decide no decidir, mantenerse en lo imposible de una decisión y un *nombre*, entre lo imaginario de un deseo y lo real de una operación. La inyunción marxista, su modo específico de temporalidad, es, al menos desde la lectura benjaminiana, no un pensamiento de la promesa sino un

pensamiento de la acción. Esto es lo que se desprende de las tesis de 1940. El intento derridiano en su lectura de Marx de *preservar los grandes discursos emancipatorios* en contra de todo discurso sobre el fin de las ideologías *confirma* precisamente el fin de las ideologías y el cierre de la historia. No es posible, dice Derrida, “pensar otra historicidad, otra *apertura* de la acontecibilidad sin renunciar *al deseo* emancipatorio” y “sin empeñarse en él más que nunca”. Antes bien, diríamos nosotros, más allá de un *mesianismo de la aporía*, es en una sobria renuncia *al deseo de emancipación*, al orden mítico de un *significado sin referencia* (un fantasma, una utopía), cuando puede quizás ser pensable una nueva historicidad que pasa por el pensamiento de una acción dentro un campo de fuerzas, una *actualidad*.

Žižek ha mostrado con perspicacia cómo todo cierre narrativo (del que depende la existencia o no de una *historicidad*) está estrechamente vinculado con una lógica del fantasma y del deseo donde lo cerrado y lo abierto de una temporalidad parecen confundir sus papeles.

“La ideología no es el cierre como tal, sino la ilusión de *apertura*, la ilusión de que “también podría suceder de otro modo” ignorando que la trama misma del universo excluye un curso diferente de los acontecimientos. Contrariamente a la versión vulgar pseudo brechtiana, la matriz básica de la ideología no consiste en conferir la forma de una necesidad inevitable a lo que en realidad depende de un conjunto contingente de circunstancias concretas. El engaño supremo de la ideología consiste en crear una ilusión de “apertura” haciendo invisible la necesidad estructural subyacente.”³⁶

La trama misma del universo, las relaciones de fuerza que dotan de su armadura a la historia, se *hacen invisibles* en toda ilusión de apertura. Hay una performatividad fantasmática que asegura precisamente el cierre de la estructura manteniendo vivos el deseo y la promesa para *reprimir toda acción*. Toda la fuerza de cierre histórico o narrativo descansa en un fantasma de apertura. Interrumpir el tiempo vacío y homogéneo que invisibiliza una pulsión de destrucción, atravesar el fantasma de la destinación, es la única manera de cerrando lo abierto (en lo imaginario) abrir lo cerrado (en lo real). Ante la ley, como nos sugiere la lectura agambeana del relato de Kafka, vence el mesías porque consigue que se cierre la puerta que estaba sólo a ti (en tu deseo) *destinada*. Sólo en el cierre performativo de la performatividad del sentido (su movimiento), en una acción cancelatoria, se constituye, si es que la hay, una promesa.

³⁶ Slavoj ŽIŽEK, *Todo lo que usted siempre quiso saber sobre Lacan y nunca se atrevió a preguntarle a Hitchcock*. Buenos Aires: Manantial 2011, pág. 179.