

Dar el nombre

Derrida lector de Benjamin

EMMANUEL BISET*

Se comprende así que el nombre, particularmente el llamado nombre propio, está siempre incluido en una cadena o en un sistema de diferencias. No se convierte en apelación sino en la medida en que puede inscribirse en una figuración.

Jacques Derrida

* Profesor de la Universidad Nacional de Córdoba e investigador del CONICET. Ha publicado *Violencia, justicia y política. Una lectura de Jacques Derrida* (Eduvim, 2012) y *El signo y la hiedra. Escritos sobre Jacques Derrida* (Alición, 2013).

Políticas del nombre propio

El trabajo intelectual contemporáneo parece articularse en torno a diversas políticas del nombre propio, esto es, distintos modos de tratar los nombres de autor. La construcción de un campo intelectual pasa entonces por la institución de un cierto nombre como algo canónico, pero también por las apropiaciones que se efectúan del mismo. En este sentido, un determinado campo intelectual supone la estabilización de una serie de autores a discutir y de ciertas interpretaciones sobre los mismos. Las preguntas, entonces, pueden dirigirse a dos aspectos: por un lado, qué supone la sobredeterminación de la práctica intelectual por la figura del nombre propio; por otro lado, cómo pensar diversas políticas justamente de esta sobredeterminación.

Respecto al primer aspecto, es posible señalar que la práctica intelectual actualmente tiene como su centro el nombre propio. Con ello me refiero a que las discusiones están constituidas por la referencia ineludible en torno al nombre, y así los debates giran en torno a lecturas, interpretaciones, apropiaciones de un determinado nombre. Por ello mismo, la cuestión es cómo la danza de nombres le otorga una forma específica a la práctica intelectual. Ante todo, en ello, es posible identificar un determinado modo de comprender el lenguaje desde la nominación. El nombre considerado como el núcleo último del lenguaje, como instancia indivisible, a la que le sobrevienen conectores de diverso tipo. Claro que esto es acentuado cuando se trata ya no de nombres como sustantivos, sino de nombres propios, de firmas. La práctica intelectual dibujada en torno a ciertas firmas. Quizá aquí se

jueguen algunas de las posibilidades y limitaciones de nuestro horizonte teórico.

Respecto del segundo aspecto, se pueden trazar políticas en un doble sentido: en los procesos políticos por lo que un nombre propio es legitimado como autor hegemónico y en los modo de trabajar sobre esa hegemonía. Con esto último, me refiero a dos prácticas posibles, o bien la acentuación de lo propio del nombre, esto es, la disputa por la fijación de una interpretación correcta; o bien la acentuación de lo impropio del nombre, esto es, la disputa parte de la imposibilidad de una interpretación correcta o verdadera. En el primer caso, el texto se considera como una fuente que puede revelar una verdad, y subtiende así un ideal de fijación definitiva del sentido, de la obra, de un nombre propio. En el segundo caso, la apuesta pasa por abrir preguntas, problemas, cuestiones, desde una lectura que se asume como parcial, precaria, que se sabe a priori infinita.

Si bien los modos contemporáneos de entender la lectura parecen conducir a lo segundo, no deja de ser significativo que una y otra vez las discusiones se dirijan a la apropiación de un nombre propio, a su interpretación correcta o equivocada, a su buena o mala lectura, a lo que un autor quiso o no quiso decir en última instancia. Como si a pesar de aceptar la lectura como algo infinito, una especie de pulsión interna no dejara de insistir en el valor de propiedad. Pulsión de propiedad en un doble sentido: apropiarse de un nombre y fijar lo propio de un nombre.

El nombre propio parece el horizonte irrebasable de la práctica intelectual. Allí cuando las producciones teóricas están destinadas siempre al abordaje, interpretación, discusión de un nombre. Este desplazamiento, posiblemente contemporáneo, le otorga una forma específica a esta práctica, al mismo tiempo que da cuenta de una cierta imposibilidad, pues en muchas ocasiones la referencia a los grandes nombres es el reaseguro o la garantía que evita el abismo del pensamiento. Por ello mismo, cuando se trata de abordar los modos del pensamiento contemporáneo resulta necesario pensar aquellas lógicas, explícitas o subrepticias, que lo constituyen. Allí el nombre propio no es un problema entre otros.

Y no será sino este uno de los modos posibles de volver, una vez más, a la lectura que Derrida efectúa de Benjamin. Se trata de una lectura, en cierto modo, saturada, que ha despertado innumerables interpretaciones. Ahora bien, la primera cuestión a observar es que se

juegan allí, justamente, diversas políticas del nombre propio. Interpretaciones que se inscriben muchas veces en intentos de salvar el buen nombre de uno u otro pensador, sea salvar el buen nombre de Benjamin de las injurias derridianas, sea salvar el nombre de Derrida de los lectores benjaminianos. Defender el buen nombre, salvar una obra de las injurias, inmunizar un autor de las críticas. En cualquiera de estos casos, la discusión se encuentra atravesada por una política de la preservación del buen nombre, aun cuando no se busque fijar allí un sentido último o lo propio de un texto.

Sin embargo, el problema del nombre no se puede trazar sólo en las modalidades de la recepción de este vínculo, pues es el objeto mismo de la lectura que Derrida hace de Benjamin. Ya en el primero de los textos dedicados a este autor, “Desvíos de Babel”, la cuestión del nombre propio será central cuando el objeto de reflexión sea la palabra “Babel”. Palabra que posee un doble sentido, es un nombre propio referido a la Torre del Génesis, pero también significa “confusión”. Nombre propio y nombre común. Babel es en sí misma la confusión en torno a su nombre: la confusión entendida como confusión de las lenguas, pero también la confusión de los arquitectos en torno a la estructura interrumpida de la torre; el nombre de la Torre, pero también Babel como el nombre de Dios padre, la ciudad que lleva en sí el nombre de Dios. Y escribe Derrida en torno a esta confusión: “Por lo tanto, ese idioma lleva en sí la marca de la confusión, quiere decir impropriamente lo impropio, a saber: Babel, confusión. La traducción se convierte entonces en necesaria e imposible, como el efecto de una lucha por la apropiación del nombre. Necesaria y prohibida en el intervalo entre dos nombres totalmente propios. Y el nombre propio de Dios, dado por Dios, ya se divide lo suficiente en la lengua para significar, también, confusamente, «confusión». Y la guerra que declara, primero hizo estragos en el interior de su nombre: dividido, bífido, ambivalente, polisémico: Dios deconstruye”¹.

El problema será, entonces, la confusión entre los dos sentidos de Babel, nombre propio y nombre común. Por ello, la palabra “Babel” es un indecible que abre una serie de disputas sobre su definición como algo interior o exterior a la lengua. En esta indecidibilidad se juega una lucha por el nombre propio, por la apropiación del nombre propio. Esta disputa es central porque marca la genealogía de toda traducción como necesaria e imposible, como una deuda imposible de saldar. Los Semitas al buscar hacerse de un nombre buscan poner el

¹Jacques Derrida, “Desvíos de Babel”, mimeo, p. 5.

mundo en razón, esto significa o bien la universalización colonial de su idioma, o bien la transparencia racional de la lengua que convierte a la comunidad humana en algo pacífico. Pero cuando Dios impone su nombre rompe esta transparencia para dar origen a la traducción infinita: “Con el mismo gesto, a partir de su nombre propio tradudible-intraducible, desencadena una razón universal (ésta, no se encontrará ya sometida al imperio de una nación particular), pero al mismo tiempo, limita esa misma universalidad: transparencia prohibida, univocidad imposible. La traducción se convierte en ley, el deber y la deuda, pero una deuda que no podemos cancelar”².

² *Ibid.*, p. 7.

La imposición de un nombre propio, su violencia, se inscribe sobre otra violencia. Violencia contra violencia. La violencia del nombre viene a interrumpir aquella de una racionalidad transparente y colonial. Una violencia que surge de la indecidibilidad del nombre, si común o propio, que da origen a la deuda imposible de toda traducción. Allí cuando un nombre propio no se traduce, y por ende pertenece y no pertenece a la lengua. La deuda no implica la relación de dos sujetos vivos, sino de dos nombres. Entre dos nombres, entonces, siempre formas de la violencia.

La cuestión del nombre propio, aquella donde se juega la relación entre Benjamin y Derrida, donde se puede pensar la insistencia en el nombre “Walter”, remite a la violencia inscrita en la nominación. Ante todo, se encuentra allí el problema de privilegiar una cierta concepción del lenguaje que considera el nombre como elemento último, esto es, instancia indivisible a la que le sobrevienen determinadas relaciones. Lo que no es sino un pensamiento del nombre como posibilidad de sustracción del juego de las diferencias. Este privilegio del nombre, a su vez, muestra un modo de comprender la política. Esto aparece ya cuando Derrida trabaja sobre “La lección de escritura” de Lévi-Strauss. Vale recordar que en este texto Lévi-Strauss piensa la relación entre los nombres propios, la violencia y la comunidad. En los Nambikwara los nombres propios aparecen como algo prohibido, algo que no debe ser revelado, y la violencia comenzaría como algo exterior que invade una comunidad inocente desde el momento en que el antropólogo revela esos nombres propios, pues rompe el mandato de no revelación. Sin embargo, Derrida va a cuestionar el esquema político que supone esta lectura donde la violencia le sobreviene desde fuera a una comunidad inocente y pacífica.

Derrida sostiene que no se da esta violencia externa que le sobre-

viene a la comunidad, pues la misma posibilidad del nombre propio supone una instancia de diferenciación entre los integrantes de la comunidad, la posibilidad del nombre propio se sobreimprime sobre la violencia del proceso de clasificación social como diferenciación: “Había en efecto una primera violencia en nombrar. Nombrar, dar los nombres que eventualmente estaría prohibido pronunciar, tal es la violencia originaria del lenguaje que consiste en inscribir una diferencia, en clasificar, en suspender el vocativo absoluto. Pensar lo único *dentro* del sistema, inscribirlo en él, tal es el gesto de la archiescritura: archi-violencia, pérdida de lo propio, de la proximidad absoluta, de la presencia consigo, pérdida en verdad de lo que nunca ha tenido lugar, de una presencia consigo que nunca ha sido dada sino soñada y desde un principio desdoblada, repetida, incapaz de aparecerse de otra manera que en su propia desaparición”³. Sobre esta violencia originaria es que surge la segunda violencia que es la prohibición de revelar el nombre propio, la moral que instituye una obliteración. Y recién, la revelación del nombre propio será una tercera forma de la violencia, aquella de la ruptura con un mandato moral.

De modo que el nombre propio no sólo da cuenta de una cierta concepción de lenguaje, sino de una concepción política fundada en la oposición entre violencia y no-violencia, donde la política es entendida como la intrusión externa que rompe la armonía existente. En uno u otro caso, una política del nombre propio se asienta en la negación de la diferencia: “Porque los nombres propios ya no son más nombres propios, porque su producción es su obliteración, porque la tachadura y la imposición de la letra son originarias, porque no sobrevienen en una inscripción propia; porque el nombre propio nunca ha sido, como apelación única reservada a la presencia de un ser único, más que el mito de origen de una legibilidad transparente y presente bajo la obliteración; porque el nombre propio nunca ha sido posible sino por su funcionamiento en una clasificación y por ende dentro de un sistema de diferencias, dentro de una escritura que retiene las huellas de diferencia, ha sido posible la prohibición, ha podido jugar, y eventualmente ser transgredida, como vamos a verlo. Transgredida, vale decir restituida a la obliteración y a la no-propiedad de origen”⁴.

Un nombre propio, en este caso dos nombres propios, la relación de uno con el otro, surge sobre el trasfondo de un sistema de diferencias. Esta imposibilidad en el texto dedicado a Babel será denominada indecidibilidad a partir de la que surge la traducción como

³ J. Derrida, *De la Gramatología*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1998, p. 147.

⁴ *Ibid.*, p. 142.

deuda. Lo que permite indicar que la traducción no es una instancia segunda que viene a transponer una lengua en otra, el sentido propio de una en la otra. Por el contrario, la traducción es una a priori de toda lengua. Luego, siempre existe traducción de traducción, es decir, la relación entre dos nombres, el modo de responder a una deuda, no se fija en el principio de propiedad, apropiarse un nombre fijando lo más propio de su sentido, sino en un cierto modo de inscribir la misma diferencia. Esta diferencia vuelve inestable el nombre propio, o mejor, en un trabajo de lectura riguroso muestra que lo propio del nombre no es sino un proceso infinito de apropiación-expropiación.

Todo esto para señalar que en torno al nombre propio se juegan diversas políticas, no sólo bajo la modalidad de la restitución del buen nombre de un autor desde una supuesta lectura fidedigna, ni siquiera aun cuando se puede preguntar qué significa entablar discusiones en torno a nombres propios, sino incluso cuando la fijación de lo propio de un nombre conlleva un proceso de despolitización. Aún más, se trata de una política de la despolitización, que en la fijación de sentido pretende obliterar su propia violencia. Claro que asumir como irreductible la violencia, acentuar que las distintas políticas del nombre propio suponen violencia contra violencia, sólo es comenzar la discusión.

Juzgar la violencia

El problema de la violencia atraviesa los textos de Jacques Derrida desde muy temprano, y allí el escrito sobre Emmanuel Levinas no será uno más. Sin embargo, lo relevante aquí es abordar los modos en que esta cuestión se va articulando a lo largo del tiempo. Para no pretender encontrar una supuesta unidad en torno a un significante que sería de este modo fijado, se vuelve necesario pensar los diversos acentos que adquiere la cuestión. En este marco, entonces, la segunda lectura de Benjamin, “Nombre de pila de Benjamin”, se comprende en el marco de una doble indagación: por un lado, señala Derrida, se trata de inscribir esta lectura en un seminario de varios años sobre nacionalidades y nacionalismos filosóficos, y allí específicamente en una lectura de la recepción de Kant en la Alemania de comienzos del siglo XX en vista a indagar la *psyche judeo-alemana*. Esta referencia será central, pues las proximidades atribuidas a Benjamin respecto de Heidegger y Schmitt adquieren sentido en este contexto. Escribe Derrida: “No sólo

por la hostilidad a la democracia parlamentaria, o a la democracia simplemente, o por la hostilidad a la *Aufklärung*, por una cierta interpretación del *pólemos*, de la guerra, de la violencia y del lenguaje, sino también por una problemática, muy extendida en la época, sobre la «destrucción»⁵. Por otro lado, será el problema de la justicia aquel que enmarca la cuestión, pues la intervención de Derrida se inscribe en el marco de un Coloquio destinado a pensar la relación entre justicia y deconstrucción. Aquí será central, no sólo los modos en que el discurso benjaminiano deconstruye la crítica de la violencia, sino ante todo el nexo final entre violencia divina –que no es sino el nombre de la justicia– y soberanía. De modo que el problema será, para decirlo brevemente, el nexo entre justicia y soberanía.

⁵J. Derrida, *Fuerza de ley*, Madrid, Tecnos, 1997, p. 75.

Doble contexto que permite entender el lugar específico que acentúa el tratamiento de la violencia en la lectura de Benjamin. Entre destrucción y soberanía se realiza el trabajo de lectura, pensando ese clima de época que Derrida decide nombrar *psyche* judeo-alemana donde el problema de la destrucción es central, allí cuando el horizonte es la crítica radical de la democracia: “Se llamará «*psyche*» a la vez al lugar psíquico de una «fantasmática pulsional» (amor, odio, locura, proyección, aversión, etc.) que ha constituido la extraña pareja de esas dos «culturas», de esas dos «historias», de esos dos «pueblos», y a lo que se llama en francés una «*psyche*», a saber, un gran espejo giratorio, un dispositivo de reflexión especular”⁶. Pero no será en la ligazón entre nacionalismo alemán, judaísmo y kantismo, donde Derrida ubica la filiación de Benjamin con la *psyche* judeo-alemana, sino en referencia a la destrucción. El movimiento es doble: por un lado, los vínculos ya no serán inscriptos en relación a Cohen o Rosenzweig, sino con Schmitt y Heidegger, esto es, una generación posterior; por otro lado, más que el problema del nacionalismo, es el problema de la destrucción, allí cuando el parlamentarismo, la democracia, generan desconfianza.

⁶J. Derrida, *Acabados. Kant, el judío, el alemán*, Madrid, Trotta, 2004, p. 44.

Concomitante al problema de la destrucción, se encuentra el problema de la justicia. Cuestión que permite comprender el modo singular que adquiere el abordaje de la violencia en la lectura de Benjamin. Vale recordar que el texto que acompaña la lectura de Benjamin, “Del derecho a la justicia”, plantea al comienzo dos cuestiones centrales: por un lado, que el objeto a pensar es la relación entre deconstrucción y justicia; por otro lado, que para plantear este tema se parte del lugar irreductible de cierta fuerza performativa. En este sentido, el problema de este texto es la relación entre fuerza y justicia, o si se quiere,

entre violencia y justicia. Ahora bien, luego de destacar que el derecho implica estructuralmente la posibilidad de su aplicación, el ser aplicado por la fuerza, Derrida introduce dos series de preguntas. En primer lugar, la posibilidad de juzgar la violencia: “¿Cómo distinguir entre, de una parte, esta fuerza de la ley, esta «fuerza de ley» como se dice tanto en francés como en inglés, creo, y de otra, la violencia que se juzga siempre injusta? ¿Qué diferencia existe entre, de una parte, la fuerza que puede ser justa, en todo caso legítima (no solamente el instrumento al servicio del derecho, sino el ejercicio y el cumplimiento mismos, la esencia del derecho) y, de otra parte, la violencia que se juzga siempre injusta? ¿Qué es una fuerza justa o una fuerza no violenta?”⁷.

⁷ J. Derrida, *Fuerza de ley*, op. cit., p. 17.

En segundo lugar, en referencia a la compleja traducción de la palabra alemana “*Gewalt*” del título del texto benjaminiano, Derrida pregunta: “¿Cómo distinguir entre la fuerza de ley de un poder legítimo y la violencia pretendidamente originaria que debió instaurar esta autoridad y que no pudo haber sido autorizada por una legitimidad anterior, si bien dicha violencia no es en ese momento inicial, ni legal ni ilegal o, como otros se apresurarían a decir, ni justa ni injusta?”⁸.

⁸ *Ibid.*, p. 17.

Quisiera subrayar la serie de desplazamientos en la formulación de estas preguntas. La cuestión general parece ser la posibilidad de juzgar la fuerza de ley o violencia, esto es, de distinguir, diferenciar, clasificar. En este marco, además del desplazamiento entre fuerza de ley y violencia, se producen inicialmente dos movimientos, pues en la primera serie de preguntas se emparenta la noción de justicia con la de legitimidad y luego se distingue entre fuerza justa y fuerza no violenta, es decir, se traza un nexo entre justicia y no violencia. En la segunda serie de preguntas se complejiza la cuestión al establecer la posibilidad de distinguir dos tipos de violencia ya no al interior de una situación jurídica, sino en la instauración del derecho. En otros términos, el problema pasa a ser la posibilidad de distinguir, juzgar como justa o injusta, la violencia instauradora de derecho que, por definición, no entra dentro de los marcos jurídicos establecidos. En las dos series de preguntas es posible delimitar dos campos problemáticos: de un lado, la posibilidad o imposibilidad de juzgar la violencia, esto es, no sólo de establecer distinciones, clasificaciones, ordenamientos, sino de establecer qué sería una violencia justa o injusta, una violencia legítima o ilegítima, donde no dejará de surgir el problema de la relación entre justicia y legitimidad. De otro lado, la diferenciación entre los modos de la violencia, y la imposibilidad de juzgar la violencia originaria, abre

una serie de preguntas en torno a la no violencia, a la justicia ya no como adjetivación de modos de la violencia, sino como su exterior.

Si todo contexto es abierto, y está claro que una lectura realizada alrededor de los años 90 no podrá ser la misma que una a más de una década del siglo XXI (¿y Derrida hubiera leído del mismo modo a Benjamin luego de ese acontecimiento sobre el que volvió en diversas oportunidades: el 11-S?), se ejerce una violencia interpretativa al estabilizarlo. Pues bien, quisiera señalar que desde esta estabilización precaria se trata de abordar el nexo entre destrucción y justicia. Para decirlo de otro modo, la pregunta se dirige a pensar si sólo en la destrucción total de las formas institucionales existentes es posible la justicia, atendiendo sobre todo a la forma democracia como lugar privilegiado de indagación: “El análisis de Benjamín refleja la crisis del modelo europeo de la democracia burguesa, liberal y parlamentaria, y en consecuencia del concepto de derecho que es inseparable de aquella. La Alemania derrotada es entonces un lugar de concentración extrema para esa crisis, cuya especificidad depende también de ciertos rasgos modernos como el derecho de huelga, el concepto de huelga general (con o sin referencia a Sorel). Es también el momento inmediatamente posterior de una guerra y de una preguerra que ha visto desarrollarse pero fracasar en Europa el discurso pacifista, el antimilitarismo, la crítica de la violencia, incluida la de la violencia jurídico-policial, cosa que no tardará en repetirse en los años siguientes”⁹. Si la democracia es la forma institucional, poder constituido, incluso se puede pensar en el espíritu triunfalista de la democracia occidental posterior a la caída del muro, ¿cómo pensar la relación violencia - justicia en un contexto donde ya la destrucción está lejos de constituir un horizonte, cuando el triunfalismo parece ser su contracara perfecta?

Es en este marco, en la relación entre destrucción y justicia, que el tema específico de la lectura de Benjamin será la soberanía. Donde se pueden mostrar una serie de movimientos. Derrida comienza mostrando en la lectura de Benjamin cómo se puede dar una deconstrucción de la violencia. Con ello me refiero al modo de establecer la distancia respecto de una posición crítica. Si esta última se construye bajo la figura del juicio que distingue desde un lugar exterior la violencia legítima de la ilegítima, la deconstrucción al poner en cuestión los mismos supuestos de la noción de crítica desplaza esta posibilidad. Ya no se trata de someter a juicio a la violencia, sino de mostrar cómo la misma noción de violencia se convierte en un indecible en el texto

⁹ *Ibid.*, p. 79.

benjaminiano. En otros términos, cómo al mismo tiempo la serie de clasificaciones, distinciones, juicios realizados son socavados por el propio texto.

El texto de Benjamin distingue, al menos, tres modos de la violencia. En relación al derecho, existe una violencia fundadora y una violencia conservadora, la violencia que instituye un nuevo derecho y la violencia que lo conserva. En la lectura de Derrida la cuestión central será la *contaminación diferencial* entre ambos tipos de violencia, es decir, no hay violencia fundadora que no lleve en sí su propia repetición, no hay conservación que no suponga la institución de un nuevo derecho cada vez. Es lo que en otros textos Derrida ha denominado grafo de la iterabilidad: “De golpe, ya no hay fundación pura o posición pura del derecho, y en consecuencia pura violencia fundadora, como tampoco hay violencia puramente conservadora. La posición es ya iterabilidad, llamada a la repetición autoconservadora. La conservación a su vez sigue siendo refundadora para poder conservar aquello que pretende fundar. No hay, pues, oposición rigurosa entre la fundación y la conservación, tan sólo lo que yo llamaría (y que Benjamín no nombra) una contaminación diferencial (*différentielle*) entre las dos, con todas las paradojas que eso puede inducir. [...] La deconstrucción es también el pensamiento de esa contaminación diferencial, y el pensamiento atrapado en la necesidad de esa contaminación”¹⁰. Una lectura deconstructiva, entonces, más que estabilizar un orden de clasificación o de distinciones, tal como una lectura analítica propone al fijar los elementos últimos indivisibles, muestra el modo en que los dos modos de la violencia en relación al derecho se contaminan, volviendo imposible su distinción absoluta.

De cierto modo, la deconstrucción de la violencia legítima se dirige a extraer todas las paradojas que surgen de esta contaminación. Pues allí se juega justamente la posibilidad de juzgar la violencia. Sólo desde un orden jurídico constituido, se podría decir desde un horizonte de sentido dado, es posible fijar un criterio para juzgar la violencia como justa o injusta. La violencia que instaura derecho, la violencia revolucionaria, no puede ser juzgada por el derecho existente, sólo lo podrá ser si triunfa estableciendo un nuevo derecho, su juicio sólo podrá darse en la modalidad del futuro anterior: “Tenemos que vérnoslas aquí con un *double bind* o con una contradicción que se puede esquematizar así. Por una parte, parece más fácil criticar la violencia fundadora puesto que ésta no puede justificarse mediante ninguna le-

¹⁰ *Ibid.*, p. 98.

galidad pre-existente y parece, así, salvaje. Pero por otra parte, y en esa inversión está todo el interés de esta reflexión, es más difícil, más ilegítimo criticar la misma violencia fundadora puesto que no se la puede hacer comparecer ante la institución de ningún derecho preexistente: esa violencia no reconoce el derecho existente en el momento en que funda otro¹¹. El estatuto de la violencia fundadora, al no atenerse al derecho existente, tiene esta doble posibilidad, puede dar lugar a una crítica radical al no atenerse a una legalidad existente, pero al mismo tiempo es imposible de criticar al exceder todo derecho existente.

¹¹ Ibid., p. 102.

Esta paradoja se agudiza cuando se señala que no existe una diferenciación clara y distinta con la violencia conservadora. En este sentido, si toda violencia conservadora es también violencia fundadora, la posibilidad de su crítica no puede ser simplemente el atenerse al derecho existente. Lo que abre una doble posibilidad, al mismo tiempo vuelve inestable el derecho al inscribir en su seno una dimensión instituyente, también inscribe en su seno una violencia salvaje, extraña a derecho. Esto nos arroja al problema de la relación entre derecho y violencia, pues si se partía de la distinción entre una violencia legítima y una ilegítima en relación al derecho existente, la violencia no es exterior al derecho sino su misma posibilidad. En el doble sentido de la violencia mística que funda el derecho y la violencia que lo conserva, la violencia inmanente de la aplicación. Sin embargo, la clasificación entre violencia legítima y violencia ilegítima no parece simple, no sólo porque como señala Derrida existe una contaminación entre ambos tipos de violencia, sino porque existe una pluralidad de violencias incluso en su legitimidad, incluso en su conservación.

Derrida destaca un aspecto central de esta mutua contaminación al indicar que toda fundación de un Estado inaugura un nuevo derecho, y por ello lo hace siempre en la violencia, por lo que acaece en una situación *revolucionaria*. Esto no se refiere a una revolución de hecho, sino al momento místico de la fundación: “Tal como Benjamín la presenta, esa violencia es ciertamente legible, incluso inteligible, puesto que no es extraña al derecho, como tampoco *éris* o *pólemos* son extraños a todas las formas y significaciones de *diké*. Pero es, en el derecho, lo que suspende el derecho. Interrumpe el derecho establecido para fundar otro. Ese momento de suspenso, esta *epoché*, ese momento fundador o revolucionario del derecho es, en el derecho, una instancia de no-derecho. Pero es también toda la historia del derecho. *Ese momento tiene siempre lugar y no tiene jamás lugar en una presen-*

¹² *Ibíd.*, 92.

*cia*¹². Lo que muestra la estructura aporética del derecho, pues el sujeto solo se encuentra ante la ley, ante una ley que le resulta trascendente, sólo en la medida en que la funda. La ley sólo es trascendente, siempre por venir, porque es inmanente, finita, producida por el hombre.

La violencia de la fundación sólo puede ser juzgada a posteriori, esto es, depende del resultado de la revolución instauradora. Si la revolución tiene éxito, si el acto realizativo de fundación del derecho es exitoso, se producen modelos interpretativos que le otorgan legitimidad al acto de fundación. La legitimidad es retroactiva. Pero aquí lo importante es que la violencia fundadora es calificada como revolucionaria, y así la instancia revolucionaria es aquella de la fundación o instauración de un nuevo derecho, ilegítima a priori sólo podrá ser juzgada en función de su éxito. Sin embargo, la misma noción de contaminación diferencial permite indicar que, paradójicamente, todo derecho es en sí revolucionario. O para decirlo de otro modo, la violencia de la conservación del derecho al portar en sí la violencia fundadora, un núcleo de violencia salvaje, conlleva siempre la instauración de un nuevo derecho. Como, por su parte, la violencia fundadora es siempre conservadora, o mejor, requiere de la conservación o repetición para ser exitosa.

Ahora bien, esta no es la única distinción establecida por Benjamin que Derrida retoma, pues si la violencia fundadora y la conservadora son violencias del derecho, frente a ellas se encuentra la violencia divina, la que destruye el derecho. De hecho, las dos primeras son entendidas como violencias míticas y la segunda como violencia divina. La violencia divina no es aquella que instituye un nuevo orden jurídico, sino aquella que lo destruye. A la violencia del mito griego que funda un derecho, como fundación mística de la autoridad, se le opone la violencia de Dios: “Desde todos los puntos de vista, dice, ésta es lo contrario de aquélla. En lugar de fundar el derecho, lo destruye. En lugar de establecer límites y fronteras, los anula. En lugar de inducir a la vez la falta y la expiación, hace expiar. En lugar de amenazar, golpea. Y sobre todo, y esto es lo esencial, en lugar de hacer morir por la sangre, hace morir y aniquila sin efusión de sangre. En la sangre está toda la diferencia”¹³.

¹³ *Ibíd.*, p. 128.

La diferencia entre la violencia mítica y la violencia divina se da en relación a la sangre, esto es, a la vida. La violencia mítica se ejerce en favor del derecho y contra la vida, la violencia divina se ejerce sobre la vida pero a favor de la vida. Donde se da un doble estatuto sacrificial,

pues la violencia mítica sacrifica al ser vivo para satisfacerse a sí misma y la violencia divina sacrifica la vida en favor del ser vivo. Por esto mismo la violencia divina no da lugar a cualquier violencia, a cualquier crimen. Sigue siendo el “No matarás” un principio desde que se ordena el respeto del ser vivo, un principio que nunca se transforma en un criterio para juzgar. Se da entonces una sacralización de la vida, pero no de la vida por sí misma, sino de la justicia de la vida: “Dicho de otro modo, lo que da valor al hombre, a su Dasein y a su vida, es contener la potencialidad, la posibilidad de la justicia, el porvenir de la justicia, el porvenir de su ser justo, de su tener-que-ser-justo. Lo que es sagrado en su vida no es su vida sino la justicia de su vida”¹⁴. Aquí se debe atender a la siguiente cuestión, no se trata de la justicia como algo externo que califica la vida, sino en tanto potencialidad de la vida misma. Es una crítica al biologismo que parte de la vida como potencialidad, el valor de la vida que vale más que la vida, la vida más allá de la vida en y para la vida.

¹⁴ *Ibid.*, p. 130.

Con el abordaje de la violencia divina como destrucción del derecho sin buscar una nueva institución surgen una serie de preguntas en torno a su propio estatuto. Ante todo, la pregunta por su propia nominación como violencia. Violencia cuyo sentido se entiende en función de la destrucción de un orden dado, la violencia en tanto destrucción. Pero, a la vez, se trata de una violencia sin sangre, ello entendido como una apuesta por la vida justa, por la justicia como marca de la vida. La justicia, la vida justa, es entonces destructiva. Quizá se puede afirmar que sólo es posible una vida justa en la destrucción del orden existente. Sin embargo, como no tiene un estatuto instituyente, una vida justa parece ser aquella que se mantiene en la misma destrucción. Justicia y destrucción parecen ser las dos caras de la violencia divina.

En este marco, existen tres modos de la violencia, por lo menos tres modos, si se la piensa en función del derecho. Desde el análisis establecido por Derrida, se puede indicar en primer lugar que la lectura de Benjamin permite dar cuenta de una posición que cuestiona la misma posibilidad de crítica de la violencia. Ante todo, porque muestra los presupuestos que organizan la noción de crítica, que en última instancia es un esquema jurídico, donde es necesario disponer de un derecho dado, de criterios establecidos, para distinguir lo legítimo de lo ilegítimo. Juzgar la legitimidad en estos términos, desde esta lectura, se vuelve imposible no sólo por la suposición del esquema fines-

medios, sino porque existe una contaminación entre los diversos tipos de la violencia. Si tanto la violencia mítica como la divina escapan al orden del juicio, en tanto exceden un orden legítimo establecido, el problema radica en que al ser imposible distinguir de modo claro y distinto entre una y otra forma de la violencia, esto es, al existir contaminación diferencial entre violencia fundadora, conservadora y destructora ya no es posible el juicio. Esto da lugar a un pensamiento de la violencia contra la violencia, de los múltiples entrecruzamientos posibles: violencia fundadora contra violencia conservadora, violencia destructora contra violencia conservadora, violencia destructora contra violencia fundadora, etc.

Surgen aquí, por lo menos, tres cuestiones que se repliegan sobre el mismo pensamiento de Derrida. Primero, porque dado un pensamiento de la contaminación diferencial, de una ontología de lo inerradicable de la violencia, la cuestión es si por ende la deconstrucción puede ser identificada con un realismo político radical. Segundo, porque si el texto acentúa desde el grafo de la iterabilidad la contaminación entre violencia fundadora y violencia conservadora (ambas violencias míticas), no acentúa la otra posibilidad, es decir, la inevitable contaminación entre violencia mítica y violencia divina. ¿Qué consecuencias es posible extraer de esta contaminación? Tercero, aquella cuestión que aparece levemente indicada en el texto es la del vínculo entre violencia y no-violencia, esto es, si es posible pensar un más allá de la violencia, o incluso si lo justo puede ser pensado de este modo. Allí donde la no-violencia parece oscilar en la lectura entre un orden privado sustraído del juicio y un “no matarás” sin sangre. En la lectura de Derrida no está en juego una buena o mala lectura de Benjamin, sino algunas de las aporías que se le plantean al pensamiento contemporáneo.

La prerrogativa soberana

Quisiera detenerme, para finalizar, en la tensión que surge en la misma deconstrucción entre soberanía y mesianismo. Tensión que permite mostrar algunas de las dificultades del pensamiento contemporáneo. No se trata de encontrar contradicciones, sino de trabajar en torno a ciertas dificultades que requieren ser pensadas. En este sentido, tal como indicaba, la cuestión es si la deconstrucción puede ser reducida a una forma de realismo radical que asume lo irreductible de la

violencia, o incluso donde la política es violencia contra violencia. Este enunciado se repliega sobre sí, pues tal como se pudo señalar en la lectura de Lévi-Strauss, la violencia no nombra sólo la violencia empírica, sino que se encuentra en el mismo proceso de diferenciación. Dicho de otro modo, antes de abordar los múltiples sentidos de la violencia en relación al derecho, se plantea la discusión sobre el significado del término violencia. Y allí, la paradoja es que no hay una instancia no-violenta, trascendental, que permita fijar su sentido. La violencia tiene así un estatuto cuasi-trascendental inscripto en todo proceso de nominación. Para decirlo de modo breve, incluso la distinción entre violencia y no-violencia supone un ejercicio de la violencia. Dado que no hay un significado trascendental para la misma, o una lengua universalmente comprensible, el mismo proceso de significación, la inscripción de un sentido, supone un ejercicio de violencia. En el temprano texto sobre Levinas, se habla incluso de violencia trascendental y violencia ontológica.

Si se dirige la mirada hacia el problema de la violencia en relación a la política el problema se puede plantear entre dos extremos: por un lado, la deconstrucción implica un cuestionamiento radical hacia aquellas perspectivas, cuyo indicio es Lévi-Strauss, que piensan la política desde la oposición entre violencia y no-violencia a partir de un esquema donde a una comunidad inocente originariamente no-violenta le sobreviene la violencia desde el exterior (lo que supone un esquema según el cual un estado de armonía social es interrumpido por la política como dimensión externa); por otro lado, ese carácter irreductible de la violencia parece conducir a un realismo político que afirma la predominancia del más fuerte. De algún modo, la deconstrucción asume el desafío de pensar la violencia más allá de la postulación de una comunidad no-violenta que tiene una función arquetológica (principio y fin de la política).

En la lectura de Benjamin, quien justamente abre la posibilidad de pensar la violencia más allá de un esquema que la juzga desde una no-violencia teleológica, parecen abrirse dos caminos para pensar este problema: por un lado, Derrida sitúa algunos de los problemas en torno a pensar la no-violencia desde el esquema público-privado (lo que no sería sino reproducir un esquema liberal donde el ámbito de lo privado es aquel que debe ser preservado de la intervención de los poderes públicos); por otro lado, en la relación entre mesianismo y soberanía.

Respecto de la primera cuestión, la pregunta es si hay algo otro de la violencia, si sólo resta la violencia contra violencia –y Derrida destaca las críticas benjaminianas a una posición pacifista o de una crítica moral a la violencia–, o si hay un más allá de la violencia. Si el derecho, sea en su fundación como en su conservación, es inseparable de la violencia, ¿hay lugar para la no-violencia? Derrida señala que este lugar en Benjamin se ubica por fuera del ámbito del derecho público, en las relaciones no violentas entre las personas privadas: “Una unión sin violencia (*gewaltlose Einigung*) es posible allí donde la cultura del sentimiento o del corazón (*die Kultur des Herzens*) da a los hombres medios puros con vistas al acuerdo”¹⁵. En este sentido, la posibilidad de la no-violencia surgiría de la distinción entre público y privado, y se reduciría al ámbito de lo privado. Sin embargo, las cosas no son tan simples, pues hay dos casos en lo que se complica esta distinción: por un lado, cuando Benjamin distingue entre huelga general política y huelga general proletaria, donde ésta última al suprimir el Estado sería no-violenta; por otro lado, en el lenguaje mismo cuando se distingue entre medios y manifestación, dando lugar a una posibilidad de no-violencia. Se trata de pensar aquí un lenguaje que ya no sea medio, que ya no sea signo, que no este constituido como comunicación. Frente a ello, aparece la idea del lenguaje como manifestación no mediada.

¹⁵ *Ibid.*, p. 119.

Sin embargo, Derrida insiste en la posibilidad de la no-violencia en la dimensión privada, en la posibilidad de una eliminación no-violenta de los conflictos: “Entramos aquí en un dominio en el que al quedar suspendida la relación medio-fin, tenemos que habérmolas con medios puros, de alguna manera, que excluyen la violencia. Los conflictos entre los hombres pasan entonces por las cosas (Sachen), y es tan sólo en esa relación, la más «realista» o la más «cosista», donde se abre el dominio de los medios puros, es decir, por excelencia, el dominio de la «técnica»”¹⁶. Esta posibilidad de la no-violencia en la esfera privada la reconoce Benjamin en la no penalización de la mentira o de la estafa, es decir, allí donde algo de la vida personal escapa al derecho o a la mirada jurídica: “En lo que parece soñar Benjamín es en un orden de no-violencia que sustrae al orden del derecho –y, así, al derecho de castigar la mentira– no sólo las relaciones privadas, sino incluso ciertas relaciones públicas, como en la huelga general proletaria de la que habla Sorel –que no pretende volver a fundar un Estado y un nuevo derecho; o incluso ciertas relaciones diplomáticas en las que, de

¹⁶ *Ibid.*, p. 120.

manera análoga a las relaciones privadas, ciertos embajadores arreglan los conflictos pacíficamente y sin tratados”¹⁷.

¹⁷ *Ibid.*, p. 123.

La referencia a la no-violencia parece encontrarse en el texto de Derrida en tres lugares: en una cultura del corazón, en la huelga general proletaria y en un lenguaje no comunicativo. Sea en el caso privado como en el público, la no-violencia se entiende como sustracción al derecho. Ahora bien, dos indicaciones al respecto: primero, que la no-violencia del ámbito privado, de los medios puros, es nombrada por Derrida como el dominio de la técnica. Los medios sin fin benjaminianos serían, en esta lectura, el dominio del mundo de la técnica, allí cuando la no-violencia quizá sea la forma de una violencia perfecta. Segundo, que la no-violencia, en tanto sustracción del derecho, se acerca a la violencia pura, a la violencia divina como destrucción. Algo semejante puede decirse de un lenguaje considerado como pura manifestación. En este caso no se trata entonces de señalar una contaminación diferencial entre violencia y no-violencia, sino indicar que la no-violencia es una forma de violencia, o la violencia perfecta del mundo de la técnica o la violencia pura de la destrucción del derecho. Siendo así, resuena aquella temprana pregunta derridiana, de qué significaría optar por la violencia menor. Donde surgen por lo menos tres cuestiones: si el establecimiento de lo menor y lo mayor no es sino volver a la forma del juicio, si no se reproduce allí el esquema fines-medios y si la violencia no se repliega sobre sí (la mayor violencia, su triunfo, es la que establece la distinción entre violencia menor y mayor).

Respecto de la segunda cuestión, es necesario abrir hacia lo que se puede denominar la tercera lectura que Derrida realiza de Benjamin, esto es, aquella que aparece en *Espectros de Marx*. Si bien es cierto que no se trata de una lectura específica sobre Benjamin, aparecen allí algunos elementos no trabajados en los textos anteriores. Vale recordar que en la lectura de Marx, Derrida va a inscribir la deconstrucción en una cierta herencia de Marx a partir de dos aspectos: primero, indicando que se trata de efectuar un trabajo de herencia de la tradición crítica justo cuando parece condenada a los cementerios; segundo, que además de la crítica se trata de pensar la dimensión de una promesa emancipatoria que puede ser entendida en los términos de un mesianismo sin mesianismo (o mesianicidad sin mesianismo tal como aparece en otro texto). En otros términos, no se trata sólo del trabajo de herencia como una cierta relación al pasado en tanto tarea de lectura, sino una apertura radical hacia el porvenir, hacia lo que viene, hacia el aconteci-

miento. Lo importante aquí es que este mesianismo encuentra cierto eco benjaminiano: “El párrafo siguiente llama al mesianismo o, más precisamente, a lo mesiánico sin mesianismo, «una *débil* fuerza mesiánica» (*eine schwache messianische Kraft*, subraya Benjamin). Citemos este pasaje por lo que en él hay de consonancia, a pesar de las muchas diferencias y respetando todas las proporciones, con lo que intentaremos decir aquí a propósito de una cierta indigencia mesiánica, dentro de una lógica espectral de la herencia y de las generaciones, pero una lógica vuelta, en un tiempo heterogéneo y disyunto, hacia el porvenir no menos que hacia el pasado”¹⁸.

¹⁸ J. Derrida, *Espectros de Marx*, Madrid, Trotta, 1995, p. 69.

En este caso, el objeto de la lectura derridiana serán las “Tesis sobre el concepto de historia” encontrando allí una resonancia entre el mesianismo sin tierra prometida, apertura radical a lo que viene, hospitalidad, y la débil fuerza mesiánica benjaminiana. Sin embargo, ya en la respuesta a ciertas críticas sobre su texto, Derrida se distancia de Benjamin nuevamente: “Este pensamiento no utópico de la mesianidad no pertenece tampoco -no realmente, no esencialmente- a la tradición benjaminiana que Jameson y Hamacher tienen ciertamente razones para recordar, aunque van quizás algo rápido cuando reducen cuanto tengo que decir a esa tradición o lo reinscriben en ella”¹⁹. Esta distancia con Benjamin, argumenta Derrida, se debe a varios motivos: primero, en tanto el mesianismo sin mesianismo no se relaciona con una revelación histórica determinada (con la tradición judía) ni tampoco supone una figura determinada del mesías (por ello hay una distancia radical entre el “sin” de la fórmula derridiana y el “débil” de la formulado benjaminiana); segundo, porque el mesianismo derridiano no conecta con ningún momento histórico-político determinado; tercero, porque sería necesario complejizar hasta cambiar absolutamente el nombre de mesianismo.

¹⁹ J. Derrida, “Marx e hijos” en M. Sprinker (ed.), *Demarcaciones espectrales*, Madrid, Akal, 2002, p.

Este distanciamiento de Benjamin ya se anunciaba en la discusión del texto sobre la violencia, no sólo allí donde Derrida traza una atmósfera de época en torno a la destrucción, sino cuando muestra la relación entre violencia mítica y violencia divina. Ante todo, Derrida indica que la decisión se ubica del lado de la violencia divina, siendo las violencias míticas indecibles. Luego, de la violencia divina no puede haber conocimiento humano, excede las certezas, por lo que sólo cuando el conocimiento se vuelve indecible hay decisión. Del otro lado, hay conocimiento decible y certeza de aquello que es estructuralmente indecible. Ahora bien, en esta paradoja la deconstrucción no opta

por una u otra filiación, no se ubica ni del lado de la violencia mítica ni de la violencia divina: “[...] ¿el discurso deconstructivo sobre lo indecible es más bien judío (o judeo-cristiano-islámico) o más bien griego? ¿Más bien religioso, más bien mítico, o más bien filosófico? Si no respondo a preguntas planteadas en esta forma no es sólo porque no estoy seguro de que algo así como la desconstrucción, en singular, exista o sea posible. Es también porque creo que los discursos deconstructivos tales como se presentan en su irreductible pluralidad participan de forma impura, contaminante, negociada, bastarda y violenta en todas esas filiaciones -digamos judeo-griegas para ganar tiempo- de la decisión y de lo indecible”²⁰.

²⁰ J. Derrida, *Fuerza de ley*, op. cit., p. 136.

La desconstrucción participa de una doble filiación, participa de forma negociada, impura, bastarda de la filiación griega y la filiación judía. Doble filiación que el texto de Benjamin niega al terminar desechando la violencia mítica que funda o conserva el derecho. Allí cuando la violencia divina es nombrada por Benjamin la violencia «soberana», y de allí esa afinidad entre “Walter” y “Waltende” que establece Derrida. Escribe Derrida: “Se la puede llamar así, la soberana. En secreto. Soberana en el hecho de que se llame y que se la llame ahí donde soberanamente ella se llama. Se nombra. Soberana es la potencia violenta de esa apelación originaria. Privilegio absoluto, prerrogativa infinita. La prerrogativa da la condición de toda apelación. No dice ninguna otra cosa, se llama, pues, en silencio. Sólo resuena entonces el nombre, la pura nominación del nombre antes del nombre. La pre-nominación de Dios, esto es la justicia en su potencia infinita. Y empieza y acaba en la firma”²¹.

En esta cita se encuentra no sólo el lugar de la lectura de Derrida, y vale recordar que el texto se titula “Nombre de pila de Benjamin”, esto es, la lectura gira en torno a esa afinidad del alemán entre el nombre de Benjamin y la soberanía. Sin embargo, para lo que interesa aquí se juega allí una aporía propia de la desconstrucción y no del texto de Benjamin (aun cuando esta distinción es, en última instancia, imposible de fijar). Una aporía que se juega en dos registros, pero que se comprende en el esfuerzo permanente de Derrida por distinguir entre soberanía y mesianismo. De hecho, uno de sus últimos escritos titulado “El «mundo» de las luces por venir” indica que la desconstrucción se juega entre dos incondicionalidades: “Se trataría pues, ésta fue al menos la hipótesis o el argumento que someto a su discusión, de cierta indisociabilidad entre, por un lado, la exigencia de soberanía en gene-

²¹ *Ibid.*, p. 139. Quizá la cuestión pase por la traducción de “waltende” por soberanía, algo no habitual en las traducciones al español del texto de Benjamin (suele ser traducido como “reinante” o “gobernante”). Más que una equivocación, se encuentra allí justamente la apuesta derridiana que interesa indagar. Agradezco esta observación a Luis Ignacio García.

ral (no sólo pero sí incluida la soberanía política, incluso estatal; y el pensamiento kantiano del cosmopolitismo o de la paz universal no la pondrá en cuestión, sino todo lo contrario) y, por otro lado, la exigencia incondicional de lo incondicionado (*anhypotheton, unbedingt*, incondicionado). [...] Me atreveré, pues, a ir más lejos. Llevaré la hipérbola más allá de la hipérbola. No se trataría sólo de disociar pulsión de soberanía y exigencia de incondicionalidad como dos términos simétricamente asociados, sino de cuestionar, de criticar, de deconstruir, si quieren, la una en nombre de la otra, la soberanía en nombre de la incondicionalidad. Esto es lo que se trataría de reconocer, de pensar, de saber razonar, por difícil o improbable, por im-posible incluso, que parezca. Pero se trata justamente de otro pensamiento de lo posible (del poder, del «yo puedo» amo y señor, de la ipseidad misma) y de un im-posible que no sería solamente negativo”²².

²² J. Derrida, “El ‘mundo’ de las Luces por venir”, *Canallas*, Madrid, Trotta, 2005.

Señalaba que se trata de una doble problemática. En primer lugar, Derrida critica el mesianismo benjaminiano por su filiación a una tradición específica, por conservar una figura determinada del mesías y por encontrar resonancias en un presente histórico particular, pero un problema de otro orden surge allí a partir de la afinidad que se establece entre violencia divina y soberanía. Pues aparece allí el problema de la firma en un doble sentido: Dios como aquel que da los nombres de pila, pero también la firma como estructura de la iterabilidad: “Pero ¿quién firma? Es Dios, el Completamente Otro, como siempre. La violencia divina habrá precedido, pero también *dado*, todos los nombres de pila: Dios es el nombre de esta violencia pura, y justa por esencia: no hay ninguna otra, no hay ninguna antes de ella, y ante la que ella tenga que justificarse. En él autoridad, justicia, poder y violencia constituyen una sola cosa”²³. Doble paradoja, pues Dios es quien da el nombre, es la violencia pura del dar el nombre, pero en tanto firma da cuenta de la iterabilidad, esto es, el irreductible vínculo entre repetición y alteridad inscripto en todo nombre, y así nunca hay nominación pura, sino violencia contra violencia.

²³ J. Derrida, *Fuerza de ley*, op. cit., p. 139.

En segundo lugar, la noción de soberanía entendida aquí como potencia violenta de la apelación originaria, la prerrogativa de la condición de toda apelación, el llamado como pura nominación del nombre antes del nombre, termina por confundirse con la noción de mesianismo. Dicho de otro modo, parece complicarse al infinito la posibilidad de replegar una incondicionalidad como apertura al acontecimiento sobre la incondicionalidad de la soberanía. Y esto no sólo por-

que se podría señalar que existe una contaminación diferencial entre violencia mítica y violencia divina, sino porque la apertura radical a la alteridad quizá sea el nombre por excelencia de la soberanía. La soberanía como la excepcionalidad sin regla de un llamado, de un “ven”, que no puede ser la primera y más radical negación del otro.

Aquí no se trata de encontrar contradicciones en el pensamiento de un autor, sino de pensar algunas de las paradojas del pensamiento político contemporáneo. Pues de lo que se trata en este vínculo entre mesianismo y soberanía es del estatuto irreductible de la violencia, violencia contra violencia. Un replegarse que puede adquirir el tono de la incondicionalidad contra la soberanía, pero que también puede adquirir el tono de los múltiples modos de luchar contra la violencia mayor. No sólo en el nombrar hay violencia, sino en toda apelación. La apelación, quizá, sea una de las figuras de la soberanía.

Si comenzaba este texto señalando que la lectura de Derrida se trazaba entre destrucción y justicia desde el problema de la soberanía, se encuentran allí una serie de problemas. De un lado, Derrida al trazar una *psyche* judeo-alemana en torno a la destrucción, no sólo intenta mostrar las complicidades históricas de esta posición, sino en cierto modo pensar una justicia que no implique la destrucción. Dicho de otro modo, pensar una justicia que no conlleve una ruptura radical con la democracia burguesa, sino su perfeccionamiento infinito. Por ello mismo, ve en la no-violencia de la huelga general proletaria una forma de la violencia pura, de la violencia divina como destrucción de un orden existente. Allí se aloja, desde esta perspectiva, la peor de las violencias. De otro lado, la sugerencia final en torno a la afinidad de los nombres, abre una nueva indagación, donde soberanía y justicia se contaminan radicalmente y donde la violencia se inscribe en la misma nominación. En este caso entra en cuestión la misma noción de justicia como apertura radical a lo que viene, a quien viene.

No se trata aquí de una discusión en torno a definiciones, pues la pregunta con la que quisiera terminar gira en torno a entender la soberanía como la prerrogativa de toda apelación, incluso de una apelación como pura nominación del nombre antes del nombre. Esta apelación no es sino el nombre de una violencia radical, violencia pura, ya no como la destrucción del derecho, sino como lugar del llamado, del “ven”. Sin embargo, es quizá contra esta violencia de la apelación originaria, que Derrida señalaba tempranamente que un nombre no se puede convertir en apelación sino en una figuración. La pregunta es

entonces cómo pensar una política justa, allí donde la violencia resulta irreductible, no en la pureza de la destrucción ni en la apelación originaria, sino en la figuraciones finitas.