

Acontecimiento y fuerza diferencial. Benjamin-Hamacher-Derrida*

Event and Differential Force. Benjamin-Hamacher-Derrida

VALERIA CAMPOS SALVATERRA**
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

RESUMEN. Se explora el vínculo entre fuerza, violencia y acontecimiento en la filosofía de Jacques Derrida, sosteniendo que dicha relación se inscribe en el corazón mismo del problema del sentido y de su performatividad. Esta tesis se sustenta en el análisis de la lectura que hace Derrida tanto de Benjamin y de su *Crítica de la violencia*, como de la teoría del performativo lingüístico de Austin, lo que permite en principio enlazar la cuestión de la significación con aquella de la fuerza o la violencia. Posteriormente, se recurre a los análisis de W. Hamacher sobre el texto de Benjamin nombrado, de modo de reforzar dicha conexión y proponer desde allí una lectura nueva de la cuestión del acontecimiento en Derrida. De este modo, obtenemos una filosofía del acontecimiento que se mueve entre lo ético-político y lo lingüístico que permite nuevas aproximaciones a la “crítica” de la violencia.

Palabras clave: fuerza; violencia; acontecimiento; performativo; afirmativo; Derrida; Benjamin; Hamacher.

ABSTRACT. The link between force, violence and events in the philosophy of Jacques Derrida is explored, arguing that this relationship is at the very heart of the problem of meaning and its performativity. This thesis is based on the analysis of Derrida’s reading of both Benjamin’s *Critique of Violence*, as well as Austin’s linguistic performative theory, which allows, at first, to link the question of signification with that of force or violence. Subsequently, we use the analysis of W. Hamacher about Benjamin in order to strengthen that connection and propose a new reading of the question of the event in Derrida. We obtain a philosophy of the event that moves between ethics, politics and linguistics that allows new approaches to the “critique” of violence.

Key words: Force; Violence; Event; Performative; Affirmative; Derrida; Benjamin; Hamacher.

* Trabajo realizado en el marco del proyecto postdoctoral financiado por FONDECYT n° 3160230. *Políticas del gusto y estéticas de la alimentación. Génesis y estructura de los discursos filosóficos sobre el comer y el degustar.*

** Valeria.campos@pucv.cl / ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-0676-1789>.

Copyright: © 2020 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución *Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)*.

El presente trabajo rastrea algunas de las notas centrales de la relación entre fuerza, violencia y acontecimiento en la filosofía de Jacques Derrida. Dicha relación comienza a perfilarse en los textos de Derrida directamente dedicados a la cuestión de la violencia, donde se configuran las ya conocidas tesis sobre una cierta violencia originaria de la fenomenalidad, arqui-violencia o violencia trascendental¹. Si bien estas ideas son tempranas en su obra y están lejos de plantearse como programáticas, sostenemos que tienen ciertos ecos en su filosofía posterior, especialmente en los temas que vinculan fuerza y acontecimiento. Esto, en la medida en que las reflexiones sobre la violencia no se refieren, como podría pensarse desde una *crítica* a la tradición filosófica —como la que llevan a cabo, entre otros, Levinas y Benjamin— solo al gesto de reducción de la alteridad². Y aunque ciertamente Derrida asume la posibilidad de una violencia tal que impide la relación con el otro fuera del espacio de una intersubjetividad trascendental o de una comunidad lingüística que, por fáctica que sea, se fundaría ya en una dimensión trascendental del aparecer y del aparecer en común, nunca sostendrá la primacía del principio fenomenológico de la evidencia o inmediatez de la conciencia a sí misma. Esto hace que la reducción que opera en esa violencia no sea absoluta, sino que, por el contrario, re-conduzca a ese paso o a esa diferencia en el origen del sentido, en cuanto relación irreductible entre el principio y el hecho, entre la historia mundana y las estructuras de la conciencia. Hay ahí, en el peligro de ese paso, una alteridad que no puede ser reducida completamente,

una alteridad que modifica a la conciencia misma, afectándola e impidiendo así sostener la evidencia como principio de la significación.

Estas tesis pueden ser rastreadas primariamente en las investigaciones sobre Husserl, en las que se sugiere ya la necesidad de pensar una cierta violencia inversa, desde la alteridad hacia la conciencia³. Esta cuestión se enlaza, a su vez, con la afirmación de que el sentido del ser ha sido siempre limitado por la imposición de la forma (Derrida, 1972: 206)⁴. Así lo consigna Derrida en sus tempranos análisis sobre el concepto de estructura⁵, vinculados tanto a la herencia del estructuralismo como a la de la fenomenología husserliana⁶. Derrida aborda este enlace a partir de la idea de una cierta contaminación en el seno mismo de la fenomenología, entre lo trascendental, lo *a priori*, lo universal, por un lado, y lo empírico, lo contingente y lo singular, por otro. La introducción del tema de la génesis en Husserl sería el descubrimiento mismo de esa contaminación que, finalmente, enfrenta a la idealidad de la *forma* como principio trascendental que condiciona las posibilidades de aparición de los fenómenos, y la *fuerza* como temporalidad y diferir que no se deja reducir a los límites de un *εἶδος* o una *μορφή* y a los constreñimientos de la posibilidad. Es el problema del sentido, específicamente el del origen del sentido en cuanto historicidad, devenir, vida cultural, tradición, pasividad, etc. el que puede leerse como *fuerza* que no se deja encerrar por la arquitectura neutralizante de la forma, incluso si ella se ha alzado como modo primordial y fundamental de aquel, como su lugar más propio, como su metáfora más adecuada.

Sin embargo, no se tratará para Derrida de oponer al formalismo la idea una fuerza pura y salvaje. Por tanto, tampoco de proponer un más-allá del formalismo⁷. No hay sentido sin forma *en lucha* con la fuerza, pero, lo repetimos, eso no significa que la fuerza se deje reducir como mero accidente inesencial del sentido por no ser inteligible desde el esquema teleológico. Estas complicaciones son las que configuran en Derrida el concepto de *acontecimiento* (*événement*) como aquello que supone la sorpresa, lo inanticipable que “desgarra el curso ordinario de la historia” (2006: 88); una suerte de fuerza incontenible que, sin embargo, al decirse –y no puede sino *decirse*, ya veremos cómo– se neutraliza en su calidad de acontecimiento, pues se hace repetible, se formaliza y condiciona. Es necesario, por estas paradojas, preguntar de qué tipo es la fuerza que hay que pensar contra a la lógica del formalismo que siempre ha comandado a su vez la lógica del sentido, reprimiendo así a la fuerza que lo funda y lo origina, reprimiendo el acontecimiento de su génesis. Una vía de análisis sería la que vincula la filosofía derridiana con las tesis lingüísticas de los *speech acts*, que desconectados de los supuestos de la pragmática del lenguaje de Austin⁸ conducen a la noción de *fuerza performativa*, noción que se torna más o menos programática en la obra de Derrida a partir de los años 80⁹.

Pero las reflexiones sobre el performativo no provienen solo de un análisis de Austin, sino que pueden vincularse también a la polémica conferencia de 1990 *Prénom de Benjamin* (2005b), dictada el 26 de abril en California, y que será la única dedicada expresamente a Walter

Benjamin¹⁰. Mediante un camino que es más un desvío que una vía recta, volveremos sobre el texto que es objeto a su vez del texto de Derrida sobre Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, en una vuelta que es, además, doblemente oblicua: a partir de los análisis que Werner Hamacher lleva a cabo en su escrito *Afformative, Strike: Benjamin's 'Critique of Violence'*¹¹. En este doble desvío exploraremos afinidades nuevas entre Derrida y Benjamin en lo relativo a la fuerza y, específicamente, en su vínculo con la violencia: se mostrará que es mediante un cierto concepto diferencial de fuerza, al que llegamos desde este texto tan fundamental pero todavía tan poco estudiado de Hamacher, que la violencia objeto de la crítica de Benjamin se deja pensar para Derrida en relación con el acontecimiento. En síntesis, a través de Benjamin y Hamacher, sostenemos entonces que existe un vínculo irreductible en la filosofía de Derrida que va desde la violencia a la fuerza, de la fuerza a la performatividad, y de la performatividad a la cuestión del acontecimiento.

Para exponer dichos nexos, comenzaremos presentando de manera esquemática y sintética las tesis del texto de Benjamin *Para una crítica de la violencia* que vinculan la cuestión de la violencia con la noción más general de fuerza performativa. Siguiendo en esto siempre a Hamacher, analizaremos también el gesto crítico que lleva a cabo al introducir la inquietante idea de lo a-formativo: una cierta fuerza contraria a la performativa, que en el texto de Benjamin se encontraría en constante tensión con aquella, a partir de las figuras de la violencia divina, el medio puro y el lenguaje. Por último, aso-

ciaremos dichas ideas a las propuestas derridianas sobre el acontecimiento, para mostrar que puede abordarse a partir de la violencia de la *différance* en cuanto tensión performativa-aformativa, *fuerza-débil*, o simplemente *fuerza diferencial*.

Violencia mítica y performativo

Lo primero a notar del texto *Zur Kritik der Gewalt*¹² es la inquebrantable relación entre derecho y violencia, de modo tal que no solo todo derecho implica violencia, sino que también toda violencia es violencia de derecho. Toda ley se funda en una autoridad basada en la fuerza, generando un corte que no tiene otra justificación que estar al servicio del derecho mismo. Según Benjamin, la violencia propia de la ley no se justifica por nada exterior a sí misma, es decir, ni por su ordenación a fines naturales (como lo esgrime el derecho natural), ni por una idea de justicia aplicada a los medios (tendencia del derecho positivo). La violencia de la ley solo se justifica porque obedece a fines de derecho: la aplicación de la ley, la mantención del orden jurídico, el cumplimiento de los acuerdos. Lo que se deriva inmediatamente de esta constatación es el carácter instrumental de la violencia: siempre es un medio para un fin, pero a diferencia de las teorías racionalistas del derecho, que pretenden justificar la violencia como medio por referencia a un fin exterior al derecho mismo, Benjamin afirma que el único fin que persigue la violencia es un fin de derecho: su fundación o su conservación.

A partir de esto, se describen en el texto dos funciones generales de la violencia jurídica: una violencia pretendidamente *fun-*

dadora de derecho (*rechtsetzende*), y otra meramente *conservadora* (*rechtserhaltende*). La primera tiene el poder de justificar, de legitimar o de transformar relaciones de derecho y, en consecuencia, de presentarse como teniendo un derecho al derecho (Derrida, 2005b: 87). Una violencia capaz de instaurar y legitimar, en un mismo gesto, el sistema jurídico y las relaciones generales de derecho que se dan en su interior, inaugurando así un nuevo orden. La segunda es una consecuencia de la primera, puesto que todo derecho inaugurado requiere una violencia que lo conserve, que lo defienda de amenazas internas o externas, de violencias *usurpadoras* de derecho. Esta violencia conservadora suprime así todo tipo de violencia individual y la entrega a las manos del Estado, el cual solo puede utilizarla como medio para *conservar* el orden jurídico y la estabilidad social.

Al constatar esta clausura problemática de la violencia dentro de la esfera de la ley, Benjamin pone énfasis en el carácter autofundado del derecho, apoyado solamente en el principio del poder (*Macht*), es decir, fundado no en un fin, sino en el medio del que se vale para su institución. Así, la violencia fundadora es el objeto directo de esta crítica que lleva a cabo Benjamin, pues ella es lo que escapa del control político de lo estatal –así como de todo otro control ético, axiológico, cultural, epistémico, etc.–, ya que lo precede y condiciona; solo de esta fuerza saca su poder la autoridad ya constituida y, por lo tanto, dicha violencia no debe buscar su justificación fuera de ella misma, en la justicia de unos fines que la antecederían. La violencia instauradora solo se justifica por su

efectividad para crear derecho y con ello condiciona también los fines que el derecho se otorga a sí mismo.

Como afirma Judith Butler, lo anterior implica que “la ley se funda sin justificación, sin referencia a justificación alguna, aun cuando hace referencia a una justificación solo posible como *consecuencia* de esa fundación” (Butler, 2006: 203)¹³. En esta línea, Derrida afirma que la ley es *tautológicamente performativa*, es decir, “se pone a ella misma violentamente decretando que es violento todo aquello que no la reconoce” (2005b: 83)¹⁴. Por ello, para Benjamin su violencia se despliega de modo idéntico a la *violencia mítica* de los dioses griegos, que no es un medio para sus fines, sino la manifestación pura y objetiva de su divinidad (Benjamin, 2017: 34-35)¹⁵, que funda derecho en virtud de un fundamento que se devela desde el mito: la ley se instaure como por obra del destino, mediante un decreto (Butler, 2006: 202).

El primer y gran fin que se desprende de la fundación es la conservación, la duración, subsistencia y permanencia del derecho fundado (Hamacher, 1991: 1135), lo que se cree poder garantizar mediante la violencia conservadora. Sin embargo, la violencia conservadora no tiene sin más como fin hacerle frente a debilitadas violencias usurpadoras, fácilmente vencibles, sino que es requerida porque la violencia fundadora tiene miedo de sí misma, de su propio principio de fundación. Una vez establecido el nuevo orden, la violencia fundadora se torna amenazante para ese orden mismo:

El Estado teme esta violencia absolutamente en cuanto instauradora de de-

recho, tal como tiene que reconocerla como instauradora de derecho, cuando potencias exteriores lo fuerzan a concederles el derecho de hacer la guerra, y las clases a concederles el derecho a la huelga (Benjamin, 2017: 25).

La constante tensión entre la violencia de ley y de la transgresión —que pretende también ser creadora— cobra aquí gravedad, pues ninguna de las dos, tampoco la ley, tiene el monopolio de la violencia fundadora. En efecto, de manera paradójica, la fuerza fundadora de la ley se degenera inevitablemente al aparecer la violencia conservadora, por al menos dos razones: 1) porque al atacar a violencias usurpadoras que son potencialmente instauradoras se vuelve contra el principio mismo del derecho y de lo que constituye su razón de ser: la fundación; y 2) porque la violencia conservadora, sobre todo en la figura espectral (*gespenstischen*) de las policías, en su facultad para proteger fines jurídicos también está autorizada a fijarlos, dentro de amplios límites, debido a que su deber de aplicar la ley deviene mandatos y edictos que tienen calidad de decretos cuya fuerza tiene pretensión de derecho (Benjamin, 2017: 28). Así, al protegerse de otros intentos violentos de fundación mediante la violencia conservadora, la violencia fundadora atenta ella misma contra su mismo principio de fundación, debilitándose inevitablemente.

Es a partir de lo anterior que Hamacher deduce que la fundación, en cuanto acto político y jurídico, requiere de una fuerza performativa, no exactamente en el sentido en que Austin la entiende en su canónico texto *How to do things with words* (1962), pero

sí muy cerca: cada acto de fundación de derecho es un acto de posición, donde no solo se constata algo, sino que se *hace* algo nuevo. El surgimiento del derecho en Benjamin implica una fuerza performativa, pero que no está ya sujeta a las limitaciones contextuales ni a ningún tipo de condiciones de vigencia ya instituidas, como lo supone Austin, sino un performativo que crea dichas condiciones en su mismo acto de fuerza. La performatividad del derecho es así absoluta, no dependiente de ningún criterio preexistente, de ningún código o institución condicionante, sino capaz de instituirlos. A pesar de esta gran diferencia con el performativo austiniano, este no pierde por completo su familiaridad con el performativo absoluto que describiría Benjamin: aunque Austin mismo haya prevenido contra todo posible uso parasitario de los performativos, todo su lenguaje implica siempre, en cada acto singular de habla, una nueva re-posición de significaciones, y no una mera conservación o repetición de los ya puestos anteriormente.

La performatividad del lenguaje implicaría así una fuerza de ruptura que realizaría ya siempre una nueva fundación, en la medida en que cada vez que las palabras se usan en contextos de acción diferentes *significan*, por virtud de esa fuerza contenida en ellas, algo nuevo. Los performativos paradigmáticos de los que habla Austin como “yo te prometo” o “sí, acepto” son siempre renovados y re-puestos inevitablemente en contextos de fuerza que intentan, sin embargo, mantenerlos en su significación. Pero esta mantención o conservación de su significación irremediabilmente *degenera* –para utilizar el lenguaje de Benjamin– en una nueva fundación, es decir, en

un nuevo hacer, en una nueva significación –de ahí que la citación sin mención sea siempre problemática y un caso parasitario para Austin¹⁶. Sabemos que para Benjamin la violencia conservadora de derecho no hace más que minar la violencia instauradora, primero porque en todo momento puede ella misma volverse a su vez instauradora, usurpando así el lugar de aquello que estaba destinada a proteger.

El performativo del que nace el orden legal es para Benjamin una fuerza homogénea y lineal, y lo es a pesar de su violencia en cuanto está orientada a un fin que es la misma instauración del derecho y su conservación. En ese sentido, esta performatividad sigue dándose dentro de una forma que la estabiliza y la hace comprensible, analizable y, además, previsible. Se despliega en un contexto significativo absolutamente saturable, el contexto de la dialéctica de medios y fines. Y aunque, como en Austin, la idea de un fundamento performativo en el origen del sentido sea rupturista, sobre todo en el origen del sentido de la ley, aunque rompa de alguna manera con las concepciones “idealistas” o “consensualistas” de la política –como el parlamentarismo al que Benjamin critica su falta de memoria–, las tesis sobre el origen mítico del derecho, basado en la fuerza performativa, seguirían dentro de una lógica tradicional que privilegia el modelo de progreso lineal, o incluso la idea de un tiempo homogéneo y vacío (Benjamin, 2012: 72), por sobre la posibilidad de una fuerza multidimensional, heterogénea, no balanceada que es exigida no solo por el futuro, sino sobre todo por el pasado, y por un pasado que no es la mera concatenación historiográfica de hechos. Priorizar este

modelo de historia y de dinámica política o ética –legal, en suma– es encerrar la fuerza bajo la forma, cuya consecuencia es, para Benjamin, una peor violencia: despótica, totalitaria, excesivamente sangrienta. Injusta.

Y esta mecánica permanecerá triunfante, a menos que: se piense una fuerza que no sea monolítica, ni sustancialista, que no sea un *arché* en términos simples, un fundamento trascendental –pragmático, en este caso– que inaugure una inevitable mecánica de la fuerza, sin sorpresas, cuyas posibilidades y eventualidades estén ya totalmente incluidas en su principio, aunque este sea violento. Y aunque la fuerza mítica de la ley incluye dentro de sí, como elemento estructural y no meramente accidental, el principio de su propia inestabilidad y destrucción –cosa que no hace Austin– esa desestabilidad es vista como un elemento previsible de la mecánica de la estructura, cuyas consecuencias son a la vez también previsibles y formalmente idénticas a las condiciones de posibilidad, a saber: mantienen una cierta univocidad energética, una linealidad y homogeneidad de la fuerza. A menos que: pueda y sea necesario pensar una *cierta* fuerza que rompa de manera absoluta con esta dinámica estructural, fuerza que Benjamin llama *violencia divina*. Dicha violencia, si bien tiene su lugar temático más directo en el texto *Zur Kritik des Gewalt*, no se agota en la dimensión política en la que allí se trata. Está además presente en la historia, en la obra de arte y en el lenguaje mismo.

En el contexto de *Para una crítica de la violencia* esa violencia divina ha sido calificada como un medio puro. Y es analo-

gada, en cuanto medio puro, a lo que sería una huelga general proletaria, en los términos en que la entiende G. Sorel: un momento revolucionario que no está sujeto a la dinámica medios-fin, pues no tiene como meta cambiar esta o aquella cláusula de la ley y, más aún, ni siquiera tiende a una nueva y completa instauración de derecho, de un nuevo y mejor derecho. La huelga general proletaria puede, exteriormente y en sus inicios, tener la forma de una huelga política, pero a diferencia de aquella no está “encaminada, realmente, hacia un fortalecimiento de la autoridad estatal al relevarla” (Gómez-Ramos, 2012: 6). La huelga general proletaria no es una violencia de *posición*, sino más bien es violencia que *de-pone*, pues su único propósito es la destrucción del aparato estatal completo, sin pretensiones de una nueva fundación. Y, con ello, quiebra y desgarrar la mecánica antes señalada, quedando excluida de ella por su capacidad de excederla. Esta violencia es lo que Benjamin propone como ruptura radical del eterno ciclo de violencia y contra-violencia que constituye la historia humana (Hanssen, 1997: 239). Es una violencia, por lo tanto, que no es ni fundadora ni conservadora de derecho, es más, no está ligada en absoluto a la esfera del derecho y, con ello, queda libre de su dialéctica.

El Benjamin de Hamacher, o la fuerza a-formativa

Werner Hamacher en su texto *Afformative, strike: Benjamin's 'Critique of violence'* describe esta violencia de la mediatez pura como una fuerza “a-formativa” (*afformative*), y lo hace en consciente oposición al término “performativo”.

Si se caracteriza la imposición de la ley, en la terminología de la teoría de los actos de habla, como un acto performativo –y específicamente como un acto performativo absoluto y preconventional, uno que pone él mismo las convenciones y las condiciones legales– y si, además, a la dialéctica de posición y decaimiento la llamamos dialéctica de la performance, parece razonable considerar la de-posición de los actos de posición y su dialéctica, al menos provisionalmente, como un acto *imperformativo* absoluto, o un acontecimiento político *aformativo*, como *de-positivo*, como *a-tesis* política (Hamacher, 1991: 1138).¹⁷

La huelga general proletaria se diferencia de toda otra forma de protesta institucionalizada por no tener ni intención ni proyecto, por no querer poner ya nada; por el contrario, es lo que interrumpe toda acción, lo que la retiene y destruye, de lo que se sigue que su fuerza no es performativa. En lugar de producir una transformación del mundo se sustrae a la posición, destituyendo. El derecho, con su mecánica de medios-fines desplegada en la dialéctica histórica de la posición y la reposición violenta, no ostenta esta fuerza, está privado de ella. Esta fuerza a-formativa es lo anómico en sí mismo, o lo que se sustrae a toda posición de un nomos (Gómez-Ramos, 2012: 9), y que por ello es la fuerza que interrumpe, objeta, fragmenta la totalidad de la historia como progreso cíclico. De ahí que lo aformativo sea la huelga, pero en cuanto golpea –*strikes/schlägt*–, en cuanto es un choque, un remesón que hace imposible mantener la continuidad en la que

irrumpe, impidiendo así también su devenir causa presente que produce ciertos efectos asociados: “Los aformativos no pueden tener efectos previsibles precisamente porque ellos ‘golpean’ (*strike*) a la cognición dirigida hacia ellos con impotencia (*powerlessness*)” (Hamacher, 1991: 1156). Por eso dicha violencia para Benjamin no está “al alcance de los humanos”, pues ella no se muestra en realidad nunca, o se “muestra” precisamente en el hecho de que nunca aparece *como tal* (Hamacher, 1991: 1156).

Y no aparece como tal porque su tiempo es otro que el tiempo del *como tal*, es decir, de la manifestación como re-presentación. En efecto, en la medida en que la historia de la violencia mítica es la historia cíclica de su propio deceso y restitución, solo puede comenzar con la petición de duración, es decir: de permanencia de la ley, que es justamente la razón de ser de la violencia conservadora –que paradójicamente también la hace decaer. La duración histórica se plantea, así como la categoría de la posición y su deceso, como la lógica o medida temporal de la fuerza performativa. De ahí que la violencia divina de-ponga, pues no está sujeta a ninguna petición de duración histórica, ni a la temporalidad como forma de representación en general. Es violencia contratemoral o anacrónica, pre-posicional y si se quiere también pre-temporal (Hamacher, 1991: 1135). De ahí que sea no-representable, pues la representación –*Vorstellung*, lo *puesto* en frente, de *setzen*, poner– es ya siempre una posición, la forma de toda posición de sentido. La posición está unida indisociablemente a una forma temporal dictada según la consideración de la sub-

sistencia, y por ello es un medio para su propia conservación, mientras que el deponer (*entsetzt*) interrumpe la producción sin reponer o sustituir.

Pero esta posibilidad de interrumpir tiene un vínculo con la posición que lleva a cabo la fuerza performativa, pues es lo que *deja que* –sin *hacer que*– las cosas ocurran, acompañándolas tácitamente: “Deja que acontezcan las performances de la posición de la ley, de la violencia histórica sin estar, sin embargo, sometida a su dictado” (Gómez-Ramos, 2012: 18). De ahí que la absoluta indeterminación del deponer de la violencia divina no sea ni un vacío ni una indecisión, sino que un retraer-se que abre el espacio para la posición; pero porque abre ese espacio, puede también interrumpirlo en todo momento, acompañando al acto performativo con esa promesa de interrupción. Si pensamos la fuerza performativa como la fuerza misma de la decisión, esta fuerza a-formativa sería el instante de detención antes del salto, antes del corte de la decisión, como una interrupción que desactiva los fines y que, en ese mismo instante, deja espacio para la decisión. Esta dualidad del a-formativo está dada por la retención e interrupción de toda cadena deductiva y temporal posible antes de la decisión que venga a justificarla y a fundarla, a darle un sentido y una forma definida –incluido un *telos*, un destino. Y esa indeterminación, esa suspensión irruptiva del despliegue teleológico producida por el medio puro es lo que no puede evitar, por su parte, la posición, la instrumentalidad y la teleología¹⁸. En la medida en que es una pura fuerza, no apoyada en nada ni tendiente a nada determinado de ante mano, la violencia a-for-

mativa no puede evitar, por su naturaleza de acontecimiento disruptivo, el empezar algo nuevo, la posición de un nuevo ciclo de posiciones y re-posiciones, ciclo que no podrá desde ese momento pretender su propia duración indefinida.

[...] el aformativo, como violencia pura, es lo que “condiciona” toda violencia performativa e instrumental y, al mismo tiempo, lo que suspende por principio su éxito (*fulfillment*) [...] el hecho de que los aformativos *dejen* que pase algo sin *hacer* que pase tiene una significación doble: primero, que ellos dejan que esto entre en el terreno de la posición, del cual ellos mismos están excluidos; y, segundo, que ellos no son lo que se muestra en el terreno de la posición, por lo que el campo de la fenomenalidad, como el campo de la manifestación positiva, sólo puede indicar los efectos del aformativo como elipsis, pausas, interrupciones, desplazamientos, etc., pero no puede nunca contenerlos o incluirlos (Hamacher, 1991: 1139).

La violencia pura es así *condición* de la violencia de la posición. Deja que las instituciones se realicen, pero imposibilitando a su vez que se plenifiquen, que tengan éxito absoluto en esa realización. Deja que se lleven a cabo, pero no deja que se completen, que lleguen a un estado de plena realización. Esto solo puede notarse en los efectos del aformativo, pues aunque permita la institución de algo, nunca se muestra en la dimensión de lo instituido. En este ámbito realizativo, el aformativo nunca se muestra en manifestación positiva, sino que se muestran solo sus indi-

caciones, que son las omisiones, pausas, interrupciones, desplazamientos que ocurren constantemente dentro de la dialéctica de la posición¹⁹.

Del hecho que la deposición no es un medio para un fin, sino un medio puro, es de donde se siguen las conclusiones y se despejan las conexiones más interesantes. El medio puro ha de ser entendido como mediación pura, como transición, transmisión, incluso como manifestación o participación; en todo caso como relación que *precede* a los dos extremos que une. Y no solo los precede, sino que los constituye como esencialmente mediados. Esta mediación que en el texto político de Benjamin toma la forma de huelga general proletaria, en la medida en es un acontecimiento social político en el que no ocurre *nada*: no hay proyecto ni programa, es la manifestación de una sociabilidad que no opera según los cánones históricos de la posición-destitución-reposición, de una sociabilidad que se niega a operar de otro modo que en su mera existencia (Hamacher, 1991: 1148) o, también dice Hamacher, es la manifestación de lo social *tout court*. La mediación pura de esta violencia es así la mera manifestación de lo social cuando, en su pureza existencial, no está dirigido, ni abocado, ni supeditado a nada concreto, a la realización de ningún fin²⁰. Ese retrotraerse de la instrumentalidad social, subyugada bajo los fines económico-políticos imperantes, es el retorno al estado de pura mediación, y como tal, un golpe al sistema dialéctico de posición de derecho que lo desestabiliza, pues lleva acabo un corte en la trama medios-fin que no está contemplado ni previsto por esa dialéctica. Esa es la violencia aformativa, violencia divina, que en la medida en que no fuerza una po-

sición, ni las condiciones y contextos de dicha posición, no es realmente *violenta*: el quiebre de la instrumentalidad es violencia solo para la instrumentalidad, pero en sí misma puede interpretarse como pura no-violencia y justicia. Esto es lo que, paradójicamente, parece afirmar Benjamin²¹.

Pero el aformativo del que habla Hamacher no solo se refiere a la violencia divina, es decir, a la esfera de las tesis políticas e históricas de Benjamin. También es tratado ahí y en otros lugares a partir de la naturaleza del lenguaje. En efecto, el mismo Benjamin reconoce en *Para una crítica...* que los medios puros son intrínsecamente lingüísticos, o lingüísticamente estructurados. Esta tesis se sigue de la constatación de que la comunicación, el diálogo, ocurre con independencia de las formas u obligaciones legales y, por ello, al margen de su violencia. Benjamin se refiere a estos medios puros como medios no violentos de resolución de conflictos:

Avenencia no violenta se encuentra dondequiera que la cultura del corazón del ser humano haya puesto al alcance de la mano medios puros de concordancia. A los medios legítimos e ilegítimos de toda especie, que en total y cada cual contienen violencia, puede oponerse como medios puros los no violentos. Sus presuposiciones subjetivas son cortesía sincera, afinidad, amor a la paz, confianza y todo aquello que aquí se deje nombrar (Benjamin, 2017: 30).

Benjamin recuerda que estos medios puros, a pesar de que sus presuposiciones parecen no dejarse subyugar a la ley, aparecen

objetivamente solo bajo su imperio (bajo su violencia, dimensión en la cual Benjamin dice no querer entrar), y por ello no son nunca soluciones inmediatas, sino que requieren a su vez de una mediación vía las cosas: los conflictos entre los hombres son siempre conflictos que pasan por las cosas, por lo que solo en esa relación entre hombres y cosas se abre el dominio de los medios puros. Y ese es el dominio de la técnica (“Por eso la técnica, en el sentido más amplio de la palabra, es su reino más propio”), siendo la conversación la técnica más representativa, como técnica de concordancia civil (Benjamin, 2017: 30). Es el lenguaje, la esfera del “mutuo entendimiento”, la que es medio puro por excelencia, y que, como tal, excluye toda violencia performativa, toda violencia mítica de derecho, pues es el reino de la pura manifestación sin instrumentalidad. Que estos medios están liberados de la violencia performativa se puede mostrar con un ejemplo: la universal no penalización de la mentira. La conversación, el diálogo, están así libres de la violencia de una ley que pusiera criterios para su despliegue, hasta, claro está, que se puso el engaño bajo castigo. Y no por razones morales, sino por las mismas razones que tiene el Estado para “otorgar” derecho a huelga: por el temor a la violencia aformativa que ejerce el lenguaje cuando es pura mediación no ordenada a fines de derecho; por temor a que el orden del derecho se vea así amenazado.

Estas constataciones nos llevan inevitablemente entonces hacia una reflexión del lenguaje como medio de la mediatez, cómo medio puro en sentido estricto, que estaría siempre a salvo de la violencia de la posición. El lenguaje es lo que en general permite la mediatez, toda mediatez, incluso la

de la huelga general proletaria. Hamacher dice al respecto que comunicar “es una técnica anterior a la instrumentalidad. No es nunca ni primaria ni exclusivamente el medio para proyectar fines o para imponerlos” (Hamacher, 1991: 1143). La comunicación es un medio que no tiene necesidad de *poner*, ocurre con independencia de toda *forma* legal u obligación *formal* (Hamacher, 1991: 1143). En la medida en que escapa o más bien precede a la forma en general es capaz de minar y desestabilizar cualquier institución (posición) lingüística, política o legal de dichas formas. El lenguaje en su mediatez es pre-posicional, pre-performativo, o simplemente a-formativo. La comunicación tomada como diálogo y no como discurso instrumental, *media* entre los individuos sin poner nada, sino que amenazando con interrumpir toda posición violenta. No es, por tanto, un medio ni para instituir ni tampoco para constatar, por lo que no solamente no puede validarse a partir del criterio éxito/fracaso, sino tampoco en contraste con un “estado de cosas objetivo”. El lenguaje es la “articulación de una mediatez anterior a la distinción entre “verdad” y “falsedad” y por ello no está sujeta a tal distinción” (Hamacher, 1991: 1144). Y no solo es anterior a dicho criterio, sino que es anterior incluso a los sujetos que participan en ella, proponiéndose como “una forma de intersubjetividad que no tiene como iniciador ni como receptor a sujetos ya constituidos, sino que desde su exterioridad los constituye en cuanto mediados” (Hamacher, 1991: 1140).

El lenguaje como medio puro, como fuerza a-formativa, estaría así siempre adherido al lenguaje-instrumento, al lenguaje como fuerza performativa. En efecto, lo

posibilitaría, pero esa posibilidad estaría siempre marcada por una imposibilidad, a saber, la de mantener al lenguaje en la pura instrumentalidad. La dimensión de pura mediatez del lenguaje es, al igual que la violencia divina, lo que deja que el lenguaje se transforme en medio para un fin, lo que hace posible este devenir instrumental:

Es sólo por virtud de su mediatez que ellos pueden volverse –y de hecho no pueden evitar volverse– medios para un fin e instrumentos de la comunicación a través de los cuales se puede comunicar algo a un receptor. Pero en la medida en que la mediatez es la condición de posibilidad del lenguaje instrumental, el lenguaje de los medios puros y de la comunicación pura es también su interrupción (Hamacher, 1991: 1141)²².

Según el sentido general del texto *Para una crítica...*, la violencia divina se separa de la mítica por virtud de su dinámica, más no por virtud de su fuerza. La violencia divina es una fuerza, una fuerza heterogénea, discontinua y no una fuerza lineal homogénea como la performativa. Una fuerza que suspende toda instrumentalidad, y con ello toda teleología. Y al suspender la teleología del sentido, suspende, cómo no, toda posibilidad de encauzarlo sin réplicas en la unidad limitada y clausurada de una forma. Benjamin dice que esta violencia es absolutamente destructora de derecho, lo cual implica la ausencia de todo momento de fundación de derecho en su dinámica; no establece límites, sino que aniquila ilimitadamente (Benjamin, 2017: 37), no expía como la violencia mítica, sino que redime,

no amenaza, sino que golpea. Es una violencia absolutamente contundente, pero –dice Benjamin– es incruenta: no derrama sangre. Y no lo hace porque no actúa sobre la mera vida del viviente, como lo hace la mítica, sin trascender nunca dicha esfera. La violencia divina, en cambio, actúa sobre toda vida –no sobre la mera vida biológica. Y no es una violencia que justifique su fuerza por recurso a nada más que a sí misma, pues sus mandatos no tienen como fundamento su capacidad de ser aplicados con fuerza (*enforced*), sino que en ellos se separa el imperativo de la fuerza y se dejan libres los modos de su aplicación (Butler, 2006: 205). De ahí que su fuerza no sea performativa. De ahí que el medio puro en general no sea fuerza de limitación, de estructuración de un sentido definido en una forma, sino solo fuerza desestabilizadora de todo intento de demarcación exhaustiva.

Acontecimiento y fuerza diferencial

La violencia divina es, sin duda, una importante figura para el pensamiento del acontecimiento en Derrida, no solo por cierto mesianismo que lo emparentaría hasta cierto punto con Benjamin, en la línea de una herencia descoyuntada²³; sino, sobre todo, porque la violencia divina tal y como la interpreta Hamacher, esto es, como fuerza a-formativa, permite introducir en los análisis sobre la relación fuerza-forma una nota diferencial que impide la polarización de ambos términos, así como también frena una interpretación de la fuerza como mera negatividad que sería por ello inevitablemente reabsorbida, asimilada y neutralizada en la lógica circular dialéctica de la formalización.

En primer lugar, por la dinámica de dicha violencia según la cual en toda instauración o fundación de sentido, en toda erección de la fuerza instituyente, estaría operando ya una amenaza y una fatalidad; en otras palabras, la fuerza performativa estaría inminentemente *questionada* por una fuerza aformativa, en el doble sentido que tensiona la cuestión: como un *someter* a la cuestión al tiempo que un *poner en* cuestión (Derrida, 2003: 26)²⁴. De ahí la necesidad de recurrir a la idea de a-formatividad como lo que interrumpe a cada minuto el impulso de la fuerza performativa, lo desestabiliza, lo desajusta; y lo hace imprevisiblemente, sin ninguna posibilidad de control y cálculo, debilitando así la performatividad misma y su supuesta soberanía. Esta interrupción puede relacionarse con la propuesta de Derrida respecto del problema del caso “parasitario” austiniano, tratado primero en *Signature, événement, contexte* (1972) y retomado en *Limited Inc.* (1988). Dicha cuestión remite a la imposibilidad que tiene Austin de separar los casos “normales” del uso del performativo de aquellos “parasitarios”: las “formas pretendidas” de la promesa – como las realizadas en un escenario o en una novela, por ejemplo– requieren para ser “pretendidas” que reproduzcan, imiten, simulen, parasiten, etc. a los así llamados “casos standard”; pero esto solo puede ocurrir si ellos mismos son “reproducibles, *parasitables*, en cuanto ya siempre impuros” (1988: 90). Muy cerca de esta cuestión podría estar también la idea escasamente desarrollada por Derrida del *performativo* (*performatif*), que parece por primera vez en *La carte postale* de 1980 (p. 148) y que es retomado en

1999 por Derrida en *Marx & Sons*, justamente en relación con Hamacher²⁵. El performativo aparece allí referido a una “cuasi-performatividad” que ciertamente se aleja y pone a trabajar “de otro modo” el performativo austiniano, en relación con la huella y la escritura (2008: 224)²⁶.

En segundo lugar, porque el pensamiento del acontecimiento en Derrida no puede desligarse de un cierto pensamiento de la fuerza y, con ella, también de la violencia, tal como sucede también en el texto de Benjamin a partir de la relación que ve Hamacher entre aformación y violencia. Pues para Derrida el acontecimiento es una invención, y la invención es ante todo una *vis* (Derrida, 1987: 17), una fuerza de ruptura de la legalidad, de un contrato implícito, la introducción de un desorden en el apacible orden de las cosas. En cuanto génesis temporal e histórica, esta *vis* de la invención es un proceso inacabado de innovación, que supone a su vez una cierta desestabilización, una interrupción del contexto en el que se despliega. Se habla también de la invención como un acto de habla, como un acto performativo del lenguaje en el cual se pone algo en la realidad antes inexistente. Sin embargo, este performativo de la invención debe entenderse desde un nuevo prisma, desde su singularidad y unicidad que hace venir lo nuevo de una “primera vez” que es, sin embargo, al mismo tiempo, una repetición o reflexividad originaria: evento inventivo y relación o archivo de invención. La tensión entre ambas, entre invención pura y pura repetición o iterabilidad –entre performativo y constativo, también²⁷– es lo hace que la fuerza de esta invención tenga que ver irreductiblemente con la violencia.

Cada invención, cada acontecimiento, es un entramado de producción y constatación, donde la producción o el evento de invención implica a la constatación o no se da sin ella; es decir: dicha invención tiene lugar por la cita descriptiva, y no sucede antes que ella o con independencia de ella. Y la cita no es sino una ruptura de contexto por lo *otro*, por lo mismo como *ya* otro, la pasividad ante un injerto extraño que no produce nada, sino que frena, por así decirlo, el proceso de una producción exitosa. Y sin embargo, es la misma cita que de-pone la producción lo que produce, y con éxito. Fracaso del éxito que es éxito del fracaso. Se da acá lo que Derrida llama *double bind* o la confusión del lenguaje por sí mismo, de su estructura por su génesis y viceversa; es decir, la contaminación misma en cuanto origen, violencia de origen u origen como violencia.

Pensar más a fondo ese doble vínculo entre la performatividad y su otro, cosa que el texto de Hamacher permite llevar a cabo partir de la idea de aformatividad, es pensar justamente esta dinámica de la iterabilidad, es decir, de la repetición propia del acontecimiento²⁸. Y es justamente esta imbricación entre ambos –entre acontecimiento y repetición– lo que hace que tampoco pueda separarse radicalmente de la cuestión de la ley, en toda su extensión. Pues, siguiendo el movimiento deconstructivo de Derrida, todo acto de fundación de la ley no es sino un acto de re-posición del derecho, una repetición y, por tanto, no un origen absoluto; es una dinámica de la iterabilidad la que comanda el círculo mítico de (re)posición de la ley, como dice Derrida: “La iterabilidad impide en estricto rigor que haya puros y grandes fundado-

res, iniciadores, legisladores” (2005b: 105), pues el mandato mismo de conservación de la ley, el imperativo de su permanencia, no deja espacio para un origen puro, para un acto fundador absoluto, sino que estos, los actos de instauración, son ya actos de conservación, y vice-versa. Citando nuevamente a Derrida, esta es “la paradoja de la iterabilidad. Ella hace que el origen deba originariamente repetirse y alterarse para valer *como origen*, es decir, para conservarse [...] Esta iterabilidad inscribe la conservación en la estructura esencial de la fundación” (2005b: 104).

De ahí que el pensamiento –especialmente el político– clásico y moderno que piensa a la fuerza y a la violencia como momentos inaugurales (desde Platón a Carl Schmitt) no se oponga realmente a la lógica de la formalización, sino que la realiza, por el contrario, de modo paradigmático: toda vez que esa fuerza está impregnada de la mitología teogónica de la soberanía, es decir, del pensamiento de una fuerza exterior a la ley, por sobre la ley, absolutamente poderosa, relacionada así con un cierto sí mismo auto-idéntico, una mismidad o *ipseidad* auto-determinada, en posesión de sí misma, que está supuesta y que fundamenta dicha fuerza que comanda la producción de sentido (Derrida, 2003: 38). De ahí que la violencia divina, como un fuera-de-la-ley, no se deje pensar de modo exacto, y que su soberanía deba ser cuestionada.

En ese contexto, la aformatividad asociada a una cierta violencia, violencia del Dios benjaminiano, es decir, del Otro absoluto, de lo absolutamente otro que no se deja prever ni predeterminar por ninguna condición de posibilidad, que es totalmente incierta, decíamos que tiene una

especial cercanía con la cuestión del acontecimiento en Derrida, leído desde la fuerza y la violencia. Pero a pesar de las marcadas cercanías del texto de Hamacher al de Derrida, lo aformativo en Benjamin por sí solo no puede identificarse con toda exactitud con la violencia que conformará el pensamiento derridiano sobre el acontecimiento, en cuanto complicación y *po-lémica*, en cuanto tensión forma-fuerza. Y no puede identificarse justamente porque la fuerza performativa de la ley y de la representación en general que describe Hamacher respecto de Benjamin, es vulnerable, totalmente débil respecto de la violencia divina, totalmente desarmable y desarticulable por su venida y su destrucción. El *venir* de la violencia divina, su gesto desestabilizador, de-positivo o a-formativo, la deja desarmada, desposeída, desamparada, merced de un comienzo totalmente nuevo que corta tajantemente la continuidad repetitiva propia de la mecánica de posiciones y re-posiciones. La violencia divina es así la “soberana” (*Waltende*), dice Benjamin, el poder de una a-formancia extrema que no podría por virtud de ninguno de sus atributos ser causa absoluta del sentido. Hay una cierta debilidad, por tanto, también en esa fuerza aformativa, en la medida en que no pone nada, no crea nada, sino que solo opera depositionalmente. Sin embargo, dicha debilidad no es en absoluto la misma que la de la fuerza performativa de la ley, pues esta es vulnerable ante lo decisivo de la violencia divina, ante la infinita justicia que comanda su in-operancia incruenta.

Derrida lo señala leyendo en Benjamin ciertos gestos que oponen absolutamente la violencia del *mythos* griego a la divina, pues

“desde todos los puntos de vista, dice él, ella es su contrario” (Derrida, 2005b: 123). Son estos *cortes* que se siguen de la *crítica* de la violencia de Benjamin los que arrojan resultados problemáticos, en la medida en que presuponen justamente una co-implicación entre ambas dimensiones. Cortes que señalan que “toda la indecidibilidad está situada, bloqueada, acumulada del lado del derecho, de la violencia mitológica, es decir, fundadora y conservadora de derecho” (2005b: 127), al tiempo que sostienen un compromiso insuperable, compromiso que, sin embargo, se da entre “dimensiones inconmensurables y radicalmente heterogéneas” (2005b: 144). De esta diferencia y heterogeneidad en tensión, en compromiso, hay algo que queda en suspenso y que es justamente lo que impide leer a Benjamin en plena concordancia con Derrida: es el *corte*, la *crítica* a partir de la cual una de las fuerzas se dice “soberana” y la otra “bastarda”, en una diferenciación jerárquica marcada por las figuras de la ruina, la caída y la decadencia.²⁹

El punto decisivo es, quizás, la constatación de que Derrida no es un *crítico* de la violencia. Sus aproximaciones a la violencia en su conexión con el acontecimiento no son críticas, vale decir, no se constituyen como un tribunal, no juzgan ni establecen cortes derivados de una cierta legalidad supuesta, no dirimen entre el bien y el mal. Más allá de aquello, el acontecimiento como violencia es lo indecible mismo, lo que escapa a todo privilegio jurídico sobre la decisión, lo que configura una cierta ley de la decisión como exigencia de lo indecible³⁰. Solo la contaminación total –sin jerarquía, sin soberanía– de los extremos de la crítica, de estas dos formas diferenciadas de vio-

lencia, permitiría un pensamiento del acontecimiento que estuviese más allá de toda crítica y, por tanto, más allá de toda ley. Pues si la violencia divina está más allá de toda ley, cabe preguntar cómo puede ser la base para una crítica, y para una crítica como la de Benjamin, en la que constantemente se vuelve a este gesto jerarquizador, que Derrida no teme en emparentar con lo peor (en relación también a esa “peor violencia” de la que habla respecto de Levinas y su posible apología del silencio³¹): “crítica de la *Aufklärung*, teoría de la caída (*chute*) y de la autenticidad originaria, polaridad entre lenguaje originario y lenguaje caído, crítica de la representación y de la democracia parlamentaria, etc.” (Derrida, 2005b: 145). La violencia divina, lejos del paradigma de la soberanía pensada específicamente desde la categoría de la actividad, de la auto-determinación y del poder constituido a partir de ambos valores, conserva un rasgo de aquella en el que se concentraría todo ese suspenso que impediría un pensamiento radical del acontecimiento, y que tiene que ver con un cierto derecho proveniente de una “extraña necesidad” de poner fin a la rueda infinita de la posición y la re-posición, al inacabado y repetitivo intercambio de palabras en una discusión, muy cercano al que Benjamin diagnostica como decadencia del sistema de representación político en una democracia parlamentaria:

En su instancia y en su instante propios, el acto de una soberanía debe y puede, por fuerza, poner fin de un solo golpe indivisible (*d'un seul coup indivisible*) a la argumentación infinita. Dicho acto es un acontecimiento tan silencioso como instantáneo, sin espesor de

tiempo, aun cuando parece pasar por un lenguaje compartido e incluso por un lenguaje performativo al cual excede inmediatamente (Derrida, 2003: 29).

Sin duda, los motivos aglutinados en aquel breve texto de Benjamin son muchos y muy diversos, y no responden sin más a un pensamiento unívoco de la soberanía. Por el contrario, esta soberanía de la interrupción en una “necesidad”, aunque siempre extraña, necesidad de una ley, de un imperativo disyunto, a partir de la cual habría que pensar el acontecimiento en su ambigüedad y en su polémica. De ahí que la aformatividad de la que habla Hamacher sea crucial para precisar la dinámica acontecedera del performativo, en un compromiso y complicidad radical que impediría sostener sus diferencias desde la dimensión jerárquica de una cierta “crítica”, desde una teoría de la caída –que emparentaría también a Benjamin con Heidegger³²– y, sobre todo, de la caída asociada a la representación y a la fenomenalidad. Pues ciertamente el acontecimiento para Derrida es ante lo cual todos los poderes de la fenomenalidad, de la presencia y la representación quedan desarmados, en extrema exposición y vulnerabilidad; pero esa vulnerabilidad nunca es *pura* ni *absoluta*, pues siempre opera, a la vez, una cierta neutralización del acontecimiento, una reducción de su fuerza, toda vez que dicho acontecimiento es siempre un decir, un “decir el acontecimiento” (Derrida, 2006: 88-90). Decir tanto constatativo como performativo, que impide pensar la violencia, como señalábamos en las primeras líneas de este trabajo, como una suerte de agresión de la forma y, por tanto –en lenguaje benjaminiano– totalmente injusta.

Decía hace un instante que el decir del acontecimiento suponía una especie de inevitable neutralización del acontecimiento por su iterabilidad, que el decir trae siempre en sí la posibilidad de volver a decir: se puede comprender una palabra únicamente porque puede ser repetida; desde el momento en que hablo me sirvo de palabras repetibles y la unicidad desaparece en esa iterabilidad. Del mismo modo, el acontecimiento no puede aparecer como tal, cuando aparece, sino siendo ya en su unicidad misma, repetible (Derrida, 2006: 95)

Y repetible quiere decir también “sustituible” en su misma unicidad insustituible. Derrida retrotrae a la figura de la sustitución de Levinas³³: imposible reemplazo de lo irremplazable, singularidad desde siempre comprometida en la sustitución. Es, por tanto, imposible de pensar en toda su complejidad. Esto supone, a su vez, una co-implicación entre lo original y lo repetible, entre lo que viene incalculablemente y el cálculo inevitable de la venida. Esto implica que el origen como acontecimiento es siempre el retorno, el re-aparecer que Derrida vincula ciertamente con la figura del espectro³⁴. Habría entonces que abordar la fuerza como acontecimiento desde la diferencia –la diferenciación, la *différenciation*– irreductible que la violencia señala, y que elimina la pureza del esquema con el que es posible explicar el advenimiento del sentido, del sentido en el lenguaje, y del lenguaje como *promesa*³⁵. En efecto, y en el giro interpretativo quizás más arriesgado del texto sobre Benjamin,

Hamacher –aunque solo en nota al pie– conecta el lenguaje como medio puro y promesa, pues el lenguaje en cuanto performance auto-tética y auto-tética, antes de ponerse a sí mismo permanentemente, se anuncia, se promete a sí mismo (1991: 1143)³⁶. Hamacher cita allí directamente a Derrida como uno de los grandes pensadores de la promesa, gesto que se repetirá en el texto de 1999, donde –también en nota al pie– Hamacher confiesa que es la cuestión de la promesa el gran punto de convergencia entre su trabajo y el de Derrida (2008: 211)³⁷

Esa fuerza del acontecimiento y de la promesa –fuerza *promesiánica* como dice Hamacher³⁸– es así una fuerza diferencial, una diferencia al interior de la fuerza que imposibilita su univocidad y homogeneidad, que impide ser pensada desde el paradigma de la presencia, la sincronización y el formalismo. La fuerza diferencial que puede leerse también como fuerza-débil o fuerza como virtualidad³⁹. Esa fuerza-débil que se plantea de pasada en los textos tardíos (*Spectres de Marx, Mot d'accueil, Voyous*) es un momento fundamental dentro del análisis más general de la fuerza del acontecimiento en cuanto invención, de la fuerza que pone, que actualiza, pero que está ya siempre marcada por la debilidad: frente a la alteridad, a lo que se sustrae a todo aparecer y que, sin embargo, constituye ese aparecer, y lo constituye como fantasmal.

Vulnerabilidad de la fuerza que en el mismo gesto de su erección viril y su desencadenamiento soberano y poderoso, retrocede ante la alteridad que solo se anuncia. Fuerza que en el mismo momento de su despliegue avasallador, creador, ins-

taurador, en su despliegue trascendental, queda también paralizada, se retrae y se concentra en el aquí y ahora, en el instante que no dura, que es siempre un nuevo comienzo, la repetición infinita de un nuevo comienzo. O génesis temporal irresumible, irrupción del tiempo, del otro: de lo empírico, de la marca, de la inscripción. Como lo señala Derrida en otro de los lugares en que se refiere a esta fuerza, su indecidibilidad proviene de una cierta petición, esa que pide una *renuncia incondicional a la soberanía* ante el anuncio de *l'arrivant*:

Semejante petición supone asimismo que pensemos a la vez la imprevisibilidad de un acontecimiento que carece necesariamente de horizonte, la venida singular de lo otro y, por consiguiente, una *fuerza débil*. Esta fuerza vulnerable, esta sin poder exponer incondicionalmente a *aquel(lo) que viene (l'arrivant)* y que viene a afectarla (Derrida, 2005: 13).

Pensar esta fuerza débil es abrir la economía al momento aneconómico de la *différance*, de su violencia, como exposición vulnerable y, por ello, incondicional, a lo otro, exposición que no tiene lugar posible dentro del círculo económico, pero que lo condiciona violentándolo. Y es que la fuerza débil depone, pero ese deponer es a la vez una fuerza performativa de creación y posición: genera un mandato (*in-jonction*) irrecusable dado por una cierta deuda con el otro, con ese otro que está también en el origen, y que obliga a tomar partido, a hacerse responsable, a crear sentido sin presencia.

Conclusiones, o de la firma múltiple

La a-formación de la que habla Hamacher en co-implicación con la performance, muestra esa diferencia interior de la fuerza, y puede por tanto servir de herramienta conceptual para pensar dicha imposibilidad del origen como novedad pura, del acontecimiento como puro acto de performance o como pura in-operancia de a-formación. Pero el que dicho concepto sea “útil” no significa que sea meramente exterior al texto derridiano mismo, como una especie de prótesis ajena al cuerpo de su escritura. Es más, consideramos que las tesis de Hamacher sobre la aformatividad en Benjamin manifiestan una herencia irrecusable con Derrida mismo: la lectura de Hamacher, si bien excesivamente clarificadora respecto del estatuto y la dinámica de la violencia divina, está cruzada por un cierto pensamiento de la promesa y del acontecimiento que no se desprende con claridad del texto benjaminiano en cuestión, pero que tampoco es asumido expresamente por él. Habrá que esperar hasta el ‘99 para leer aquella confesión que lo une a Derrida, aun cuando dicho lazo confesado se más de convergencia que de traspaso y herencia⁴⁰.

Sin embargo, esa traducción, ese traslape y esa transgresión nos acercan más a una *différance* como acontecimiento, fuerza y violencia que el mismo y desnudo texto crítico de Benjamin. De ahí que la firma en cuestión, la que nos interesa, no sea tanto la de Benjamin sino la de Hamacher; o que esa firma no sea ni la de Benjamin ni la de Hamacher, sino la de un híbrido monstruoso, la de una contaminación insalvable entre Benjamin y Hamacher. Pues,

como toda firma, no es sino firma del otro: múltiple, suplementaria, y se separa en sí misma antes del efecto de nombre propio. El pensamiento del acontecimiento que emparenta a Benjamin, Hamacher y Derrida, es el mismo un acontecimiento, el acontecimiento de una firma heterogénea, la irrupción de fuerzas en tensión “cuyo cuerpo y cuya economía no se deja recoger en el *vocabulario* de una firma nominal o comercial” (Derrida, 2011: 87).

Para cerrar, sería preciso mostrar los síntomas de impropiedad de dicha firma, volviendo, por ejemplo, a lo que Derrida dirá casi al final de *Prénom..* acerca de Benjamin y el “compromiso” entre violencia mítica y violencia divina:

Ésta es quizás una de las lecciones que podríamos sacar aquí, la *fatalidad* del compromiso entre órdenes heterogéneos, y eso en nombre de la justicia que ordenaría obedecer a la vez a la ley de la representación (*Aufklärung*, razón, objetivación, comparación, explicación, consideración de la multiplicidad y así de la puesta en serie de los únicos) y a la ley que trasciende la representación y sustrae lo único, toda unicidad, a su reinscripción en un orden de generalidad o de comparación (Derrida, 2008: 148-149. *Cursivas nuestras*).

La aformatividad en compromiso con la performatividad, *a pesar de* y en *su* heterogeneidad, es una cierta necesidad de la justicia misma, es decir, de la relación con lo otro, relación con lo singular que, sin embargo, no puede pensarse exterior ni ajena a la representación misma, al cálculo, a la repetición y al reemplazo.

Bibliografía

- Austin, John Langshaw (1962). *How to do Things with Words: The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955* (ed. J. O. Urmson and Marina Sbisa), Oxford: Clarendon Press.
- Avelar, Idelber (2006). O Pensamento da Violência em Walter Benjamin e Jacques Derrida. En F. A. Durão, A. C. Santos y M. G. Villa da Silva (Eds.). *Desconstrução e Contextos Nacionais*. Rio de Janeiro: 7 Letras.
- Benjamin, Walter (1998). *Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los humanos*. En *Iluminaciones IV*. Madrid: Taurus. Traducción de Roberto Blatt.
- Benjamin, Walter (2012). *Sobre el concepto de historia. Tesis sobre filosofía de la historia*. Buenos Aires: Godot. Traducción de Micaela Orteli.
- Benjamin, Walter (2017). “Para una crítica de la violencia”. En *Letal e incruenta. Walter Benjamin y la crítica de la violencia*, pp. 19-48. Traducción y notas de Pablo Oyarzún.
- Butler, Judith (2006). “Critique, Coercion, and Sacred Life in Benjamin’s ‘Critique of Violence’ ”. En H. De Vries y L.E. Sullivan (Eds.) *Political theologies. Public religions in a post secular World*. New York: Fordham University Press.
- Campos, Valeria (2013). *Husserl qui genuit Levinas, qui genuit Derrida: lo jurídico y la violencia genética*. Revista Actual Marx, N° 14, primer semestre 2013.
- Campos, Valeria (2017). *Violencia y fenomenología. Derrida entre Husserl y Levinas*. Santiago: Metales Pesados.
- Derrida, Jacques (1962). *Introduction a “L’origin de la géométrie de Husserl”*. Paris: Presses Universitaires de France.

- Derrida, Jacques (1967a). *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil.
- Derrida, Jacques (1967b). *De la grammatologie*. Paris: Minuit.
- Derrida, Jacques (1972). *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit.
- Derrida, Jacques (1980). *La carte postale. De Socrates à Freud et au-delà*. Paris: Flammarion.
- Derrida, Jacques (1987). *Psyché. Invention de l'autre*. Paris: Galilée.
- Derrida, Jacques (1988). *Limited Inc*. Evanston: Northwestern University Press.
- Derrida, Jacques (1990). *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Derrida, Jacques (1993a). *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle internationale*. Paris: Galilée.
- Derrida, Jacques (1993b). *La voix et le phénomène*. Paris: PUF-Quadrige.
- Derrida, Jacques (1996). *Le monolingüisme de l'autre*. Paris: Galilée.
- Derrida, Jacques (1997). *Mot d'accueil*. En *Adieu à Emmanuel Levinas*. Paris: Galilée.
- Derrida, Jacques (2003). *Voyous. Deux essais sur la raison*. Paris: Galilée.
- Derrida, Jacques (2004). *Kant, el judío, el alemán*. Madrid: Trotta, traducción de Patricio Peñalver.
- Derrida, Jacques (2005a). "Du droit à la justice". En *Force de loi. Le "Fondament mystique de l'autorité"*, pp. 11-64. Paris: Galilée.
- Derrida, Jacques (2005b). "Prénom de Benjamin". En *Force de loi. Le "Fondament mystique de l'autorité"*, pp. 65-136. Paris: Galilée.
- Derrida, Jacques (2006). "Cierta posibilidad imposible de decir el acontecimiento". En S. Gad y A. Nouss (Eds.). *Decir el acontecimiento, ¿es posible?* Madrid: Arena. Traducción de Julián Santos.
- Derrida, Jacques (2008). "Marx & Sons". En Sprinker, M. (Ed.) *Ghostly Demarcations. A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx*, pp. 213-269. New York: Verso.
- Gómez Ramos, Antonio (2012). "Política sin medios y violencia sin fines: Hannah Arendt y Walter Benjamin sobre la violencia". En *Cuaderno gris*, Nº. 10, pp. 187-206.
- Hamacher, Werner (1991). *Afformative, Strike*. En *Cardozo Law Review*. Vol. 13, No. 4, pp. 1133-1157.
- Hamacher, Werner (2004). "Esquisse d'une conférence sur la démocratie". Mallet, M-L. (Ed.) *La démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida*. Paris: Galilée.
- Hamacher, Werner (2008). "Lingua Amissa: The Messianism of Comodity-Language and Derrida's Specters of Marx" En Sprinker, M. (Ed.) *Ghostly Demarcations. A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx*, pp. 168-212. New York: Verso.
- Hanssen, Beatrice (1997). *On the Politics of Pure Means: Benjamin, Arendt, Foucault*. En H. de Vries and S. Weber (Eds.) *Violence, Identity, and Self-Determination*. California: Stanford University Press.
- Harvey, Irene (1989). *Derrida and the economy of différance*. Bloomington: Indiana University Press.
- Levinas, Emmanuel (1988). *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye/Boston/Londres: Martinus Nijhoff publishers.
- Levinas, Emmanuel (2008). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Le livre de poche.
- Peñalver, Patricio (2000). *Argumento de alteridad*. Madrid: Caparrós.

Navarro Reyes, Jesús (2010). *Cómo hacer filosofía con palabras. A propósito del desencuentro entre Searle y Derrida*. Madrid: FCE.

Rodríguez, Federico (2015). *Cantos cabrios. Derrida, un bestiario filosófico*. Santiago: FCE.

Senatore, Mauro (2013) Introduction: “Positing, the Performative and the Supplement”. En Senatore, M. (ed.). *Performatives After Deconstruction*, pp. 1-42. London: Bloomsbury.

NOTAS

¹ La noción de “violencia trascendental” (*violence transcendente*) es configurada en la discusión con Levinas del texto *Violence et métaphysique*, compilado en *L'écriture et la différence* (1967a, 117-228), específicamente tratado entre las páginas 173-196. La noción de “archi-violencia” (*archi-violence*) aparece en relación con Lévi-Strauss en *De la grammatologie* (1967b), específicamente entre las páginas 149-190. En ambos casos se trata de una violencia “originaria” del sentido, que pone en cuestión la idea de la simplicidad del origen. En su lugar, se piensa una *tensión* que involucraría a más de un principio condicionante y que impediría al discurso filosófico —especialmente el de tipo fenomenológico— llevar a cabo una reducción exitosa hacia un origen absoluto.

² En efecto, el caso de Levinas es paradigmático al desplazar explícitamente el concepto de “violencia” desde el ámbito de lo ético, jurídico y político —de la filosofía práctica— al de las relaciones y articulaciones ontológicas y epistemológicas en general. La violencia con la que lidia Levinas es una violencia eminentemente fenomenológica, en sentido amplio: violencia de la representación y del *aparecer* en general. Dicha violencia estaría relacionada, en principio, al constante intento de reducción de la alteridad absoluta de lo Otro a lo Mismo (sujeto), es decir, a la dominación y al encierro de lo Otro en una totalidad. *Totalidad* es el concepto clave para su crítica de la violencia, pues “La cara del ser que se muestra en la guerra se fija en el concepto de totalidad que domina la filosofía occidental” (Levinas, 1988: X). Ella representa el carácter genérico de una serie de actitudes de la conciencia ante la experiencia que se pueden describir bajo la regla

de la *reducción de lo otro a lo mismo* (Peñalver, 2000: 173).

³ Violencia que afecta a la actividad de la conciencia, que supone un momento de pasividad irrecuperable y, por tanto, desestabilizador en toda constitución del sentido. Dicha violencia puede abordarse en estas investigaciones desde la oposición entre fuerza y forma, donde la forma, en cuanto principio de inteligibilidad o necesidad de esencia que pre-determina las posibilidades de despliegue de todo fenómeno, tendría el privilegio de un “derecho” sobre la fuerza, la cual sería a su vez meramente fáctica, exterior, contingente y, por tanto, estaría necesariamente sujeta a la reducción eidética, a su puesta entre paréntesis; todo ello con el fin de aislar dicha fuerza, para impedir así todo “peligro” asociado a la pasividad que podría afectar la actividad de la conciencia constituyente. Hemos abordado estas cuestiones directamente en nuestro trabajo *Violencia y fenomenología. Derrida entre Husserl y Levinas* (Campos, 2017).

⁴ Es la forma, en el mundo griego tanto como *εἶδος* como *μορφή*, lo que canónicamente se asocia con el significado, con el origen y el fundamento del significado, tal como se realiza en la idea de significado trascendental. Pero también, tal como se realiza en la teología a partir de la idea de causa formal. La forma, tomada como principio de inteligibilidad de los entes y de los fenómenos, es el lugar preferencial del sentido, su hábitat natural. La forma es así la primera legalidad del conocimiento: la norma primordial que ordena toda la red de sentido del lenguaje. Y la ordena a partir de la aspiración a la totalidad: la forma aseguraría la

posibilidad de estar entero de un fenómeno, de darse sin resistencias a la comprensión y al análisis, pues los límites de la forma garantizan su integridad y, con ello, hacen posible una visión omniabarcante que sería la condición del conocimiento en general. Y la forma tiene esta capacidad de darnos un fenómeno entero, *cerrado*, justamente porque tiene ya relación con el fin: la causa formal es también causa final, el final está ya contenido en el principio.

⁵ “*Génesis y estructura*” y *la fenomenología* (1959), *Fuerza y significación* (1963), *La forma y el querer-decir* (1967).

⁶ La fenomenología genética, a la que Derrida le dedicó *in extenso* al menos tres estudios –su memoria para el *diplôme d’études supérieures*, *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl* de 1954 (1990), *Introducción al origen de la geometría de Husserl* (1962) y *La voz y el fenómeno* de 1967 (1993b)– son los lugares donde el texto de Derrida más intensamente ve y exige una relación entre el sentido y la fuerza, que el mismo Husserl ya habría visto o al menos señalado en el límite mismo de su fenomenología estática, y que habría señalado en la forma de una abertura: “Husserl está ya, en su estilo de pensamiento, más atento a la historicidad del sentido, a la posibilidad de su devenir, es más respetuoso de aquello que, en la estructura, se mantiene *abierto*” (Derrida, 1967a: 230). Una abertura como límite de la estructura, como su abismarse inevitable sobre sí misma que, sin embargo, sería también su *poder*: límite del poder de la estructura, al tiempo que poder del límite de ella: poder-límite de su formalidad (Derrida, 1972: 202). Aquel poder que, constituyéndola en su formalidad, sería también su caída, su limitación, su finitud.

⁷ Es importante citar en este respecto el trabajo de Irene Harvey (1989) *Derrida and the economy of différance* (Indiana University Press). En la página 135, Harvy dice: “La brecha, o la inadecuación de la forma a la fuerza, o de la forma a la no-forma es el abismo que lleva el nombre de *différance*” Si bien concedemos que pueda pensarse la *différance* es un espacio abismal intermedio entre la conciencia y el mundo, creemos que, sin embargo, hay que

tener cuidado de pensar la fuerza como fuerza pura, como una realidad más que como un mito que solo tiene realidad dentro de las categorías oposicionales de la metafísica. La fuerza que condiciona al lenguaje es siempre ya *différance*, no hay fuerza pura fuera del lenguaje, la fuerza pura es solo un supuesto de la lógica de oposiciones. No es que la *différance* sea un estadio intermedio entre fuerza pura y forma pura, sino que es ella misma una fuerza que es ya un fenómeno lingüístico, aunque excesivo respecto de las categorías metafísicas que permite instaurar. Sería necesario recordarle a Harvey que no hay nada fuera del lenguaje, del lenguaje como re-presentación, como escenificación del sentido.

⁸ Cf. Derrida, J. (1972). *Signature, événement, contexte*. en *Marges de la philosophie*, y Derrida, J. (1988) *Limited Inc*.

⁹ Cf. *Psyché, inventions de l’autre* (1987), *Force de loi* (1989) *Spectres de Marx* (1993a), *Voyous* (2003).

¹⁰ A excepción de *Fichus*, o *Acabados* de 2001, donde se trata también expresamente de Benjamin, pero con Adorno como excusa. Edición castellana de 2004 Madrid: Trotta, traducción de Patricio Peñalver.

¹¹ Hamacher, Werner (1991). *Affirmative, Strike*. En *Cardozo Law Review*. Vol. 13, No. 4, pp. 1133-1157.

¹² Utilizamos la traducción al español de Pablo Oyarzún, versión revisada publicada en Santiago: LOM, pp. 19-48, 2017.

¹³ Traducción nuestra: “*Crucially, law is founded without justification, without reference to justification, even though it makes reference to justification possible as a consequence of that founding*”. Cursivas nuestras.

¹⁴ Derrida señala que este esquema de fundación de la ley es de estructura fenomenológica, pues la fenomenología actúa de manera análoga a la ley al instituir su propio principio de los principios, a saber: a falta de origen del sentido, la fenomenología responde poniéndolo performativamente, escondiendo su violencia tajante tras una investigación retrospectiva de ese mismo origen que, por necesidad, debe ser

crítica de todo aquello que amenaza su estatuto de principio. Se pone a sí misma escondiendo ese momento performativo, sintetizando el tiempo de modo que parezca *ya* constituido de antemano, *a priori*. *Sintesis a priori*, por tanto (Derrida, 2005b: 83). El origen se pone en forma de investigación retrospectiva o cuestionamiento retrospectivo, *Rückfrage* (Derrida, 1962: 36), de modo que la violencia de su posición se desplaza y, así, se esconde tras y acusa a todo aquello que podría negar el estatuto de principio del origen que pone: la crisis, el olvido.

¹⁵ Benjamin explica esta violencia por eferecencia al mito griego de Niobe: “La leyenda de Niobe es un excelente ejemplo.” “Podría parecer que la acción de Apolo y de Artemisa sólo sería un castigo. Sin embargo, su violencia erige mucho más un nuevo derecho, que castiga la trasgresión de uno ya establecido. La arrogancia de Niobe conjura sobre sí la fatalidad, no porque ultrajar el derecho, sino porque desafía al destino a una lucha en que éste tiene que vencer, y en que, en todo caso por vez primera, trae a la luz un derecho”.

¹⁶ Austin elimina la posibilidad de citación o mención del contexto de los actos de habla: un actor en un escenario haciendo una promesa no está estrictamente llevando a cabo una ilocución, porque su lenguaje no es “serio”. Lo mismo pasa con los textos literarios en general, incluso con la filosofía misma. Al estar solo mencionando una frase sin verdaderamente comprometerse con ella, sin que su intención sea llevar a cabo *seriamente* aquello que se dice, sin que sea *verdad* que se tiene la intención, la creencia, el compromiso, etc. la cita o mención es así un caso parasitario del performativo, es decir, un caso periférico, cuasi-accidental. Y en cuanto tal, el caso parasitario es un caso despreciable, justamente por amenazar estructuralmente aquello que se propone, lo que se manifiesta en la negación de aceptar lo parasitario como estructural o esencial. Es necesaria, por el contrario, la verdad del enunciado, su adecuación a la intencionalidad manifiesta del sujeto, la presencia de un “yo”, de un agente firmante que vele y asegure la univocidad del sentido puesto mediante el performativo, en un contexto exhaus-

tivamente determinable de comunicación a partir de las condiciones –ideales– de éxito (Austin, 1962: 28 y 110).

¹⁷ “If one now characterizes law imposition in the terminology of speech-act theory as a performative act –and specifically as an absolute, pre-conventional performative act, one which posits conventions and legal conditions in the first place– and if one further calls the dialectic of positing and decay a dialectic of performance, it seems reasonable to term the “de-posing” of acts of positing and their dialectic, at least provisionally, as an absolute *imperformative* or *afformative* political event, as *deposi-tive*, as political *a-thesis*”.

¹⁸ Hamacher retoma los análisis del aformativo en un texto de 1999, *Lingua Amissa*, dedicado explícitamente a *Spectres de Marx*, de Derrida. Allí enfatiza que “cada performativo es un aporético y agonístico *biformativo* (*biformative*)– o, para escribir la palabra para ojos y oídos franceses, un *biformative*: lo que inaugura incluye la posibilidad de su borradura (su *biffure*), y solo por la inclusión de esta posibilidad tiene la oportunidad (chance) de comenzar” (2008: 197-198).

¹⁹ En el texto del ’99 citado más arriba, Hamacher vuelve a desarrollar la idea de la inapariencia del aformativo, señalando que es *exformal*, *afenomenal* (*aphenomenal*) y que su dinámica es la de la *a-fanisis* (*aphanisis*) (2008: 182), cuestión que el editor del texto describe como “retirada (*withdrawal*) de la fenomenalidad” (2008: 211).

²⁰ La noción de una *lingua amissa*, tratada por Hamacher en el texto del ’99 está en directa relación con estas ideas. Cito a Hamacher: “Admisivo, amisivo (*Admissive, amissive*): la promesa marxista es la apertura del mundo, de la sociedad, del lenguaje, que –*lingua missa, lingua amissa*– apunta (*amis*) a una vida justa en todo sentido, y por esta misma razón, en todo sentido, debe estar abierta a otro y a otro más –y también a ninguno” (2008: 208).

²¹ Cf. Avelar, 2006:15. Avelar tiene a vincular esta violencia con la de la revolución, pues aunque termina en una fundación, ha em-

pezado sin embargo por una destrucción de todo derecho: esto es lo propio de la violencia divina, que al no estar contaminada por los juegos dialécticos de la ley humana, es la *menos violenta*, el momento utópico de una solución no violenta. Lo mismo sucede con el lenguaje como medio puro de solución de conflictos (Benjamin, 2009:13-14).

²² “It is only by virtue of this mediacy that they can turn –and indeed cannot avoid turning– into means towards ends and into instruments of imparting through which one can communicate something to an addressee. But just as mediacy is the condition of possibility of instrumental language, the language of pure mediacy and pure impartability is also its interruption”.

²³ En *Spectres de Marx* (1993a) la cuestión del acontecimiento aparece directamente relacionada con el mesianismo, aunque se trata más bien de un “mesianismo sin mesías” o de “lo mesiánico sin mesianismo” (1993a: 96, 112,124). Podríamos especular que Derrida introduce este término por al menos dos razones: 1) el contexto de la deconstrucción aquí desatada, el contexto del marxismo y de Marx, cuya *herencia* –seleccionada, cribada, filtrada– cree Derrida está “imborrablemente marcada” por lo mesiánico; 2) las relaciones, fieles e infieles, de Derrida con otros textos y autores, con sus herencias, en las que sin duda lo mesiánico tiene un lugar fundamental: Benjamin, por un lado, y Levinas, por otro. Derrida parte explicitando el sentido de esta consigna –*lo mesiánico sin mesianismo*– comparándola con la onto-teo-arqueo-teleología (de la cual Hegel, Marx y Heidegger son aquí los representantes citados) que bloquea, neutraliza, anula la historicidad como acontecimiento: le quita su carácter de por-venir imprevisible e inanticipable, anulando la acontecibilidad del acontecimiento. En cambio, la historicidad debe apoyarse en la promesa como inyunción, mandato, petición, exigencia nunca satisfactible de sentido, promesa que no debe entenderse como programa, ni proyecto onto-teológico o teleo-escatológico (Derrida, 1993: 126).

²⁴ Las formulaciones son “mise à la question” y “mise en question”.

²⁵ Compilado en *Ghostly Demarcations. A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx*, editado por Michael Sprinker (New York: Verso, 2008). La referencia a Hamacher es allí la siguiente: “En cuanto a lo que Hamacher dice y hace aquí de lo que en 1979 - precisamente en *La carte postale*- yo había denominado lo ‘performativo’, conectándolo a textos más recientes, como ‘Avances’, es, desde mi punto de vista, uno de los numerosos gestos luminosos y potentes de su interpretación, en un texto impresionante, admirable y original. Sintiendo profundamente de acuerdo con Hamacher, dispuesto a seguirle por todos los caminos que abre, no podría hacer otra cosa aquí sino rendirle un sencillo homenaje agradecido. (Por lo tanto, pese a las apariencias, nada habrá de paradójico en que apenas hable aquí de su ensayo y me contente con invitar al lector a leerlo y releerlo sopeando cada una de sus palabras)” (Derrida, 2008: 224).

²⁶ Si bien la referencia es explícita, no está claro que aquello que Derrida llama performativo puede ser equivalente del aformativo hamacheriano, o del *double bind* performativo-aformativo. Siguiendo a F. Rodríguez, “hay que ver qué pasa, traductológicamente, y si lo que pasa depende de cierta formalidad, o si más bien habría que ser un tanto informal, entre el performativo de los ‘Envois’ y el aformativo de ‘Afformative, Strike’” (Rodríguez, 2015: 242).

²⁷ cf. Derrida, J. (1987). *Psyché. Inventions de l'autre*. Paris: Galilée. Derrida explica el caso de desfase, esta naturaleza desfasada de la invención total como verdadero acontecimiento y como un momento de génesis, sin duda, pero donde la génesis supone ya el momento estructural de la constatación, de la indicación; y, a la inversa, como una constatación o indicación que supone ya el momento de génesis. Es a partir de *Fabula* de Francis Ponge como ocurre dicha exposición: “Por la palabra *por* comienza pues este texto”. Paradigmática presentación simultánea de lo constatativo y lo performativo, en el *a la vez*

de una misma frase. Una mezcla irreductible de un performativo que efectúa, pero que también describe, sobre la misma línea, su propio engendramiento: “Todos los performativos no son ciertamente reflexivos, de algún modo, no se describen reflexivamente, no se constatan como performativos en el momento en que tienen lugar. Este lo hace, pero su descripción constativa no es otra que la performatividad misma... su comienzo, su invención o su primera venida no adviene antes de la frase que cuenta reflexivamente justamente este acontecimiento” (Derrida, 1987: 16).

²⁸ Si bien la cuestión de la iterabilidad no aparece en este texto de Hamacher sobre Benjamin, sí es central en *Lingua Amissa*. Allí, señala que la iterabilidad es esencial a la estructura del performativo-aformativo y que debe entenderse como teniendo dos lados: “abre el futuro como un campo de posibles confirmaciones y cumplimientos, y lo revela como un futuro que puede bloquear todo futuro” (2008: 2013).

²⁹ Ante lo cual Derrida dice querer escribir “quizás con o según Benjamin, quizás contra él, un breve tratado del amor a la ruinas” (2005b: 105).

³⁰ Hay muchos lugares para esto, Cf., por ejemplos, Derrida, J. (1996) *Le monolingüisme de l'autre*. “En cada instante de la escritura o de la lectura, en cada momento de la experiencia poética, la decisión debe conquistarse sobre un fonda de indecidibilidad. Con frecuencia es una decisión política, y con respecto a lo político. Lo indecidible, condición tanto de la decisión como de la responsabilidad, inscribe la amenaza en la suerte, y el terror en la *ipsidad* del huésped” (p. 119). Y antes: “...porque el equívoco indecidible corre sus riesgos y, por lo tanto, apela a la decisión, allí donde, antes de todo programa e incluso de toda axiomática, ella condiciona el derecho y los límites de un derecho de propiedad...” (p. 46).

³¹ Derrida en *Violence et métaphysique* al plantear la idea de una violencia trascendental se posiciona de inmediato contra toda tesis de una no-violencia originaria. Ignorar la irreductibili-

dad de la violencia en el origen, que según las mismas categorías de Levinas tendría que allí constatar, o más allá, negarla como en el caso del mismo Levinas, es quedar siempre bajo la amenaza de “la peor violencia”, la violencia del silencio absoluto, primitivo y pre-lógico. O, en términos husserlianos, la violencia de una singularidad “salvaje”, la violencia del *άπειρον* que asecha cada vez que se quiere despojar al “hecho” de su función fenomenológica (Derrida, 1962: 169). Una violencia que tampoco sería *lo contrario* del discurso, una especie de otro dialéctico, sino la nada misma, el sin-sentido puro. Es contra esta violencia más peligrosa, la violencia de un cierto anti-intelectualismo, que el discurso derridiano se plantea como un hiperracionalismo (2003: 207): como ilustración radicalizada y superlativa frente a una desacreditación del pensamiento ilustrado, de la normatividad de una razón que se plantea, sin embargo, como totalmente histórica.

³² Benjamin, y en especial su nombre de pila, tendrían para Derrida su lugar –lugar diferido, incierto, por tanto– en la línea genealógica que Derrida en otro lugar (*Kant, el judío, el alemán*, 2004) llamó la *psyché judeo-alemana*: “la lógica de ciertos fenómenos de turbadora especificidad, reflejada ésta a su vez en ciertas grandes figuras de pensadores y escritores judíos alemanes de este siglo, Cohen, Buber, Rosenzweig, Scholem, Adorno, Arendt y, justamente, Benjamin” (Derrida, 2005b: 72). Benjamin queda así de entrada inscrito a su vez en una cierta línea de herencia cuyas articulaciones, sin embargo –como en toda *línea*– se mantienen siempre secretas. En esta herencia, el judaísmo entraría en una cierta alianza con el idealismo, e incluso “se confundiría con el platonismo” (Derrida, 2004: 83), dice Derrida, lo que lo emparentaría también con el protestantismo alemán que está en los orígenes de una cierta “modernidad”. Y este, a su vez, sobre todo a través de Kant, vincularía a Benjamin también con un cierto Heidegger pensador del *Verfallen*.

³³ La subjetividad como responsabilidad y substitución que piensa Levinas en la forma de lo-otro-en-lo-mismo –Cf. Levinas, 2008– el

modelo más cercano a las propuestas derridianas sobre la *différance* como aquello que involucra siempre a más de uno y que, por tanto, no puede desprenderse por ejercicio de síntesis alguno de la lucha, del combate, del duelo en su doble sentido también. Dice Derrida en *Palabra de acogida*: ...este pensamiento de la sustitución nos arrastra hacia una lógica apenas pensable, casi indecible, aquella del posible-imposible, la iterabilidad y la reemplazabilidad de lo único en la experiencia misma de la unicidad como tal (Derrida, 1997: 128).

³⁴ Ciertamente, podemos notar que la fórmula del comienzo como respuesta o repetición es la misma que emplea Derrida para describir el fenómeno como fantasma: “comienza por regresar” (1993a: 31). No se puede “controlar” al espectro, sus idas y venidas, dice Derrida.

³⁵ Cf. entre otros, Derrida, 2005b: 94: “Una fundación es una promesa. Toda fundación o establecimiento permite y pro-mete, ella plantea poniendo y prometiendo. E incluso si una promesa no se mantiene de hecho, la iterabilidad inscribe la promesa de mantenimiento en el momento más irruptivo de la fundación”. En *Spectres de Marx*, la promesa aparece asociada a la cuestión de una escatología mesiánica. Su centro, sería la estructura formal de la promesa, que desborda y precede a toda ontología, especialmente a la marxista (Derrida, 1993a: 102). En efecto, el análisis crítico que Derrida hace de Marx supone una ontología cruzada, quebrada, abierta por una suerte de mesianismo estructural, es decir, por un mesianismo sin contenido mesiánico, sin mesías.

³⁶ Siguiendo a M. Senatore, es la estructura misma del lenguaje como promesa –en cuanto su infinito por-venir coincide con su infinita no-llegada– la que requiere co-implicar el performativo con el afirmativo. “La estructura promisorio del autoperformativo del lenguaje implica una cierta no-performatividad o una operación no-performativa. En palabras de Hamacher, debe haber una dimensión lingüística que no permita al lenguaje en sí mismo, en cuanto autoperformativo, el acto de auto-posición del lenguaje, doblarse sobre sí mismo,

que, en efecto, resiste al movimiento del doblarse sobre sí” (Senatore, 2013: 21).

³⁷ Dice allí Hamacher: “siempre permanece sorprendente para mí que el tema de la promesa que yo –incitado por los análisis de Heidegger de la pre-estructura del estar allí– primero observé en Kant y Nietzsche se ha convertido en uno de los puntos de convergencia entre el trabajo de Derrida y el mio”.

³⁸ Conectando la idea de Derrida de un mesianismo sin mesías con la cuestión de la promesa, Hamacher habla de una estructura promesiana (*promessianic*) que provocaría la suspensión de todo contenido efectivo de una promesa. También habla del “acontecimiento de la promesa” en términos similares, como una parúsia-fantasma (*phantom-parousias*) que no es sino una a-presentación de lo que no puede nunca ser simplemente presente (2008: 191).

³⁹ No es insignificante en lo absoluto que la palabra “virtualidad” tenga un vínculo etimológico con la palabra “violencia”, a partir de la *vis* que señala la fuerza. Pues “virtual” indica una *potencia, fuerza o capacidad* para producir un efecto, pero que *no lo produce de presente*. Es una fuerza que puede producir algo que nunca, sin embargo, se da bajo la forma de la presencia actual. Frecuentemente se opone a “efectivo” o “real”, pero sin ser una mera nada, sino designando algo así como la capacidad, la potencia para producir una apariencia de realidad. Lo virtual como fuerza que produce ciertos efectos, aunque nunca en la forma de la presencia plena, es designado en este texto como el “espacio de la huella”: espacio *virtual* de la espectralidad (Derrida, 1993a: 33). Un espacio que no se reduce a ninguna de las oposiciones dialécticas (presencia-ausencia, realidad-apariencia o simulacro, etc.), si no que las desbarrata, pone en crisis esta oposición entre la presencia efectiva y su otro.

⁴⁰ La herencia y convergencia también es constatada en un texto aún posterior de Hamacher, de 2002: *Equisse d'une conférence sur la démocratie* (p. 397), compilado en un texto dedicado a Derrida: *La démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida*.