


'OHNE GEWALT'. JUSTICIA Y DISLOCACIÓN EN EL PROYECTO 'GEWALT' DE 1921 Y 'KAFKA' DE 1934 DE WALTER BENJAMIN¹

Diego Fernández H.²

Resumen: Las relaciones entre “Para una crítica de la violencia” (1921) y la obra de Franz Kafka han sido bien establecidas por parte de diversos estudios críticos dedicados a Walter Benjamin. Sin embargo, llama poderosamente la atención que el propio Benjamin, en pleno conocimiento ya en 1921 de la obra del escritor checo, se privara de toda referencia a la obra de Kafka en dicho ensayo, y, más ampliamente, en cualquiera de los múltiples productos aledaños que componen el proyecto en torno a la violencia. En el presente artículo nos proponemos examinar un conjunto de nociones (*Entstellung*, *Entsühnung*, *Zurechstellen*) que permiten establecer una relación conceptualmente mediada entre el ensayo de 1921 y los textos que Benjamin dedica a Kafka en el contexto de los años '30. Esta relación nos retrotrae, a su vez, al único lugar en el que Benjamin lleva a cabo un tratamiento autónomo sobre la “categoría de la justicia”, en 1916, que identifica – tal como ocurrirá dieciocho años más tarde, en el ensayo sobre Kafka de 1934 – el *locus* de la justicia en la “no violencia”, descomponiendo de ese modo, el nudo que liga de manera acaso indiscernible las nociones de “mesianismo” y “violencia” al interior de la tradición judía.

Palabras clave: Dislocación. Justicia. Violencia. Des-expiación. Reparación.

¹ El presente artículo ha sido realizado en el marco del Proyecto FONDECYT Iniciación n° 11230290 de ANID - Chile. Una versión tentativa y preliminar del artículo fue presentada en el *Ent-Colloquium*, que tuvo lugar telemáticamente en diciembre de 2021. Deseo agradecer los comentarios y observaciones de Mariana Dimópulos, Matías Bascuñán y Pablo Oyarzun.

² Profesor Asistente en el Instituto de Filosofía de la Universidad Diego Portales, Santiago – Chile.
 <https://orcid.org/0000-0001-6254-7720>. E-mail: diego.fernandezh@mail.udp.cl.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2023.v46n3.p127>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

INTRODUCCIÓN, CIRCA 1921, CIRCA 1934

Entre las múltiples y célebres lecturas contemporáneas de “Zur Kritik der Gewalt” [ZKG] (1921) de Walter Benjamin – las lecturas que, desde distintos ángulos, han contribuido a la celebridad del ensayo – cabe constatar la curiosidad de que en ellas rara vez se omite la mención a algún pasaje de la obra de Franz Kafka. Por regla general, se trata de referencias a *El proceso* o “Ante la Ley”, es decir, al Kafka temprano. Tal es el caso – se sabrá reconocer la envergadura de los ejemplos – de *Homo Sacer* de Giorgio Agamben (2006, p. 68-73), de “Prénom de Benjamin” de Jacques Derrida (1994, p. 89), y de “Walter Benjamin and the Critique of Violence” de Judith Butler (2012, p. 94-96). Un largo listado podría complementar esta suerte de gesto común entre los lectores contemporáneos de ZKG, quienes suelen identificar, traducir o vincular de forma más o menos espontánea alguna problemática del ensayo de 1921 a través de una referencia a la obra del escritor checo.

Sin embargo, este gesto contrasta fuertemente con el del propio Benjamin, quien por razones obvias habría estado en las mejores condiciones para establecer y abundar en este vínculo. En carta del 21 de julio 1925 dirigida a Gershom Scholem, Benjamin le manifiesta a su amigo una profunda admiración por Kafka, señalando que ya “hace diez años” (es decir, hacia 1915) se había persuadido de que “Ante la Ley” (es decir, y según decíamos, uno de los textos predilectos con los que se ha establecido la relación entre Kafka y ZKG) constituía “[...] una de las mejores obras breves jamás escritas en lengua alemana.” (1991a, p. 63). Resulta cuanto menos llamativo, entonces, que Benjamin omita toda mención a la obra de Kafka en el ensayo publicado pocos años más tarde (1921), y más ampliamente la nula mención al escritor en el conjunto de producciones aledañas que constituyen, truncadas, un proyecto de mucho más largo aliento en torno a “política” y “filosofía moral”.³

³ En la “Introducción” de la edición crítica de ZKG publicada en inglés en 2021, Peter Fenves argumenta que Benjamin abandona la perspectiva de un proyecto que tiene por tema una *Politik* (como lo había concebido en un comienzo) en favor de uno que describe como una “filosofía moral”: “[...] el proyecto mayor [de Benjamin] involucra no una política sino más bien una filosofía moral.” (2021, p. 21). Esta afirmación tiene por fundamento un fragmento específico de Benjamin (entre los múltiples, colaterales a ZKG, que forman parte del proyecto), titulado: “Das Rechts zur Gewaltwendung” [“el derecho al uso de la violencia”], en el que Benjamin sostiene: “La exposición de este punto de partida [de acuerdo con el cual ‘sólo el individuo tiene derecho a ejercer la fuerza / a hacer uso de la violencia] pertenece a la tarea de mi filosofía moral.” La palabra “violencia”, como traducción latina de la palabra alemana *Gewalt*, es equívoca y problemática en este y en varios otros contextos del ensayo de 1921 y del proyecto general que describimos. Doy algunas luces más adelante acerca de este equívoco, pero remito a otro trabajo de mi autoría (FERNANDEZ, 2022, p. 85-108) para una consideración más amplia de este asunto.

Este silencio contrasta entonces, y de manera significativa, con lo que han venido haciendo profusamente varios de los comentaristas más relevantes que se han pronunciado acerca del ensayo.

A lo anterior, se suma otra curiosidad no menos significativa. Como es de sobra sabido, hacia 1930, Kafka se vuelve todo un tema para Benjamin. El escritor ocupa un lugar casi omnipresente en la correspondencia con Gershom Scholem y en menor medida con Adorno, Werner Kraft y Bertolt Brecht. Con todos ellos Benjamin comenta y polemiza acerca de las impresiones que se va formando sobre Kafka, mientras en paralelo lleva a cabo su monumental proyecto *Das Passagen-Werk* (1927-1940). Tales impresiones no se agotan en el único trabajo de relativa envergadura que Benjamin dedica a Kafka: "Franz Kafka, Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages" [FKZ] de 1934. Varios de los temas propios de su pensamiento de juventud ("tradición", "experiencia", "lenguaje", "revelación", "doctrina"; temas que se podría pensar habían quedado en "fase de latencia" en su pensamiento de madurez) encuentran, a propósito de Kafka en los años '30, una suerte de revitalización y una razón para su revisión y actualización.

Sin embargo, con la excepción de una única anotación contenida en el volumen editado por Hermann Schweppenhäusser bajo el título *Benjamin über Kafka* en 1981 –volumen que reúne todos los materiales que Benjamin publicó en torno a Kafka–, no hay referencia al ensayo de 1921 acerca del tema de la *Gewalt*. La excepción, con todo, es crucial. Ésta, del mismo año 1934, y contenida dentro de los materiales preparatorios para la redacción del ensayo, reza: "En relación con la naturaleza demoníaca del derecho, que Kafka tiene continuamente presente y que acaso sea la razón de su prudencia, compararla con 'Zur Kritik der Gewalt'" (BENJAMIN, 2014, p. 183) (cf. MORAN, 2018, p. xvi-xvii). La comparación, no obstante, que esta nota se impone como tarea, nunca llega a tener lugar. La ausencia de toda otra referencia a *ZKG* en los escritos sobre Kafka es, por lo mismo, sintomática. No sólo porque la lacónica anotación recién citada pareciera despejar la pista para una investigación de más largo aliento –como si nadie como Kafka hubiera penetrado más a fondo en la naturaleza "demoníaca" del derecho (asunto nuclear de *ZKG*)–, sino porque ello contrasta también con un gesto recurrente por parte de Benjamin en sus escritos de madurez, a saber, echar mano a sus ensayos de juventud⁴ para torcer el alcance de algún concepto específico

⁴ Es el caso del concepto de "aura" en "Sobre algunos motivos en Baudelaire" de 1939 (2008, p. 252). Al referirse ahí al concepto de "experiencia", Benjamin recupera tres ideas clave desarrolladas en la "Sobre el concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán" (es decir, veinte años atrás, en 1919):

extraído de la tradición (FERNÁNDEZ, 2020, p. 188-189). Se trata en este caso del concepto mismo de “derecho”, que en 1921 Benjamin disputa con las dos mayores tradiciones de la teoría del derecho: Iusnaturalismo y Derecho positivo, arrastrando a ambas hacia el corazón de una misma aporía, llamada por Benjamin (2017, p. 20) “dogma fundamental”.

Dentro de la historia de las relaciones que se ha establecido entre ambos ensayos por parte de los estudiosos de la obra de Benjamin, hay un comentario que merece especial atención: el capítulo titulado “Kafka’s Animals” en *Walter Benjamin’s Other History*, de Beatrice Hanssen (1998), que constituye una clara excepción a lo recién expuesto. A diferencia de los comentarios citados al comenzar (Agamben, Derrida, Butler, etc.), Hanssen se hace cargo de la nota de trabajo antes citada: vuelve sobre el concepto de “derecho” luego de una revisión exhaustiva de los textos que Benjamin dedicó a Kafka, estableciendo las correspondientes relaciones entre ambos proyectos. En el presente artículo nos proponemos proseguir esta perspectiva (fructífera a nuestro entender), prestando atención a otro conjunto de nociones –sólo parcialmente atendida por Hanssen y ampliamente desconsiderada por una serie de estudios críticos–, con el propósito de esclarecer la relación entre ambos proyectos, que se interceptan en puntos decisivos, sin desconsiderar las diferencias, insoslayables por su evidencia. La relación que proponemos entre ambos proyectos se basa en los siguientes conceptos (o “para-conceptos”, como veremos): i) *Entsühnung*, que comparece en un lugar crucial de *ZKG*, hasta hace poco tiempo escasamente comentado; ii) *Entstellung*, noción crucial de *FKZ* y de otros textos posteriores; y, por último, iii) *Zurechtstellen*, noción igualmente clave, igualmente idiosincrática, propuesta por Benjamin en *FKZ*. Parte del problema que está en juego a propósito de este conjunto de nociones reside en su intraducibilidad, cuestión que abordaremos *in extenso* en las secciones correspondientes. Con todo, cabe desde ya reparar en el prefijo negativo *-Ent* a través del cual las dos primeras se constituyen, y que el tercero (*Zurechtstellen*) buscaría a su modo, subsanar, corregir, rectificar. Aunque la justificación de la traducción deberá esperar el correspondiente rodeo, traducimos: i) *Entsühnung* por ‘des-expiación’ (y no por “redención” o simplemente por “expiación” como alternativamente habían hecho las traducciones disponibles

las ideas de “percepción” (*Wahrnehmung*), “observación” (*Beobachtung*) y “conocimiento” (*Erkenntnis*). Dice Benjamin: “La perceptibilidad’, juzga Novalis, es, en cuanto tal, ‘una atención’; la perceptibilidad de la que aquí se habla no es otra que la del aura, una cuya experiencia estriba por tanto en la traslación de una forma de reacción corriente en la sociedad humana a la relación de lo inánime o de la naturaleza con el hombre. El observado, o aquel que se cree observado, alza de inmediato la mirada. Experimentar el aura de un fenómeno significa investirlo con la capacidad de ese alzar la mirada.” (2008, p. 252).

a distintas lenguas), y ii) *Entstellung* por ‘dis-locación’ (en ocasiones, que serán aclaradas, por ‘des-figuración’, o dis-torsión). *Zurechtstellen*, por su parte será vertida como ‘reparación’. Observaremos que las problemáticas, comunes a ambos ensayos, a las que estas nociones se refieren, redundan en la cuestión de la “justicia”, elevada al estatuto de “categoría” por Benjamin en una nota tan escueta como fundamental redactada en el otoño de 1916, y que ofrecemos por primera vez en traducción como anexo al presente artículo.

1 UN GRAN RABINO

El hecho de que Benjamin no haga mayor referencia a *ZKG* en ninguno de los textos que dedica a Kafka, debe ser confrontado ahora con otro hecho de tanta o mayor relevancia. Varias nociones comunes —o incluso lo que cabría llamar una suerte de enjambre nocional, como es el caso del nudo que liga, en forma acaso indisoluble en la obra del crítico alemán, las nociones de “mito”, “culpa”, “derecho” y “destino” (cf. OPITZ; WIZISLA, 2000)— están en el centro de ambos ensayos. En ambas ocasiones comparece también, aunque en sordina, la “categoría” de la justicia. Se trata de una noción que quedara ostensiblemente abierta en el proyecto de 1921, y de la que sabemos poco, a excepción de las “Notas para un trabajo sobre la categoría de la justicia”, que Benjamin legara a Scholem en 1916, y que poseen un alcance manifiestamente preparatorio. Scholem escribiría su propia versión (crítica en varios puntos) de estas *Notas*.⁵ Otro tanto, con respecto a la relación entre ambos *ZKG* y *FKZ*, podría decirse del injerto de un mismo pasaje de *Ethik des reinen Willens* de Hermann Cohen, relativa —justamente— a la cuestión del “destino” (*Schicksaal*), y que comparece citada *verbatim* en ambos ensayos. Este reza: “[...] una ‘conclusión se hace inevitable’ [...]: los ‘propios órdenes (del destino) son los que parecen motivar y provocar este apartamiento [*Heraustreten*], esta caída [*Abfall*].” (BENJAMIN 2014, p. 30/2017, p. 36). (cf. MORAN, 2018, p. 234).

En carta del 1 de agosto de 1931, es decir, iniciada ya la larga correspondencia que tendrá por centro la obra de Kafka, Scholem recuerda a Benjamin los intercambios que hace exactamente quince años ambos habían sostenido en torno a la “categoría” de la justicia. Scholem, más sistemático,

⁵ Sobre este problema véase el cap. 5 del pormenorizado estudio de Eric Jacobson (2003, p. 174-192) que contiene la traducción del texto y un largo estudio comparativo de las versiones que Benjamin y Scholem escribieran en torno a la justicia en 1916.

las denomina “tesis”.⁶ En dicha carta, dice Scholem: “[...] las reflexiones que formulé hace muchos años en mis tesis sobre la justicia, que tu conoces, funcionarían para mí, en su relación con el lenguaje, como el hilo conductor de mis consideraciones sobre Kafka.” (en BENJAMIN, 2014, p. 87). En el ensayo del ‘34 tales reflexiones vuelven –desplazadas, acaso irónicamente parafraseadas – atribuidas a Scholem, quien comparece ahí identificado (veladamente) como “un gran rabino” (“*ein Großer Rabbi*”) (BENJAMIN, 2014, p. 56). Esta comparecencia no es casual, y apunta a una cuestión muy cara al ensayo, a saber, a la compleja pero inextricable relación entre mesianismo y violencia. En efecto, la tradición judaica había identificado en la idea del mesianismo el desencadenamiento de la más radical de las violencias (HASSNER; ARAN, 2013, p. 96). En *FKZ*, pocas líneas después de haber formulado su célebre tesis sobre Odradek, Benjamin se refiere a estas “reflexiones” de Scholem, que aportan la clave interpretativa fundamental acerca de la “vida distorsionada” (*entstelltes Leben*), cuyo emblema lo constituye el protagonista (si cabe la palabra en este caso) de *Die Sorge des Hausvaters*, es decir, Odradek. Pero a diferencia de Kafka – para quien Odradek es identificado como “un ser” (*ein Wesen*) – Benjamin convierte a Odradek en una operación y en una categoría de lectura, concentrando así todo un desplazamiento a título suyo. La tesis en cuestión reza: “Odradek es la forma que las cosas adoptan en el olvido. Ellas están distorsionadas.” [*Odradek ist die Form, die Dinge in der Vergessenheit annehmen. Sie sind entstellt.*]” (BENJAMIN, 2014, p. 55).

Es sobre Odradek (y sobre esa vida desplazada, desfigurada, dislocada, y en último término olvidada) que anida sin contrapeso el enjambre conceptual antes mencionado: la vida distorsionada es por excelencia la del “mito”, la de la “culpa”, y consecuentemente aquella vida en la que el derecho se ejerce a plenitud, sin ofrecer una “salida”.⁷ De ahí que, como reza el preámbulo de la

⁶ “[Scholem] elaboró también, por la misma época, una respuesta a las *Notas* [de Benjamin]. En ella organizaba sus observaciones en dos columnas: en la A comentaba las observaciones de Benjamin, mientras que en la B proponía su propia teoría de la justicia.” (FENVES 2011, p. 188).

⁷ Esta es una cuestión cara ya al propio Kafka. En “Informe para una academia” el mono cautivo no aspira ya a la “libertad” – es decir, a esa instancia que la filosofía moral, al menos desde Kant (2005, p. 39-41), había identificado como fundamento del derecho –, sino apenas a una “salida” (*Ausgang*): “No, no quería libertad. Solamente una salida; a la derecha, a la izquierda, a cualquier lado; no planteaba otras exigencias; aunque la salida sólo fuera una ilusión; la exigencia era pequeña, la ilusión no había de ser mucho mayor.” (KAFKA, 2012, p. 56). La contraposición permite inferir que la verdadera “libertad” (es decir, la “salida”) no puede conquistarse a través de los medios del derecho, sino que, por el contrario, es con respecto a éste que ella podría acaso conseguirse. Véase a este respecto el estudio de Vardoulakis (2016), cuyo título vale la pena tener en consideración desde ya: *Freedom from the Free Will. On Kafka's Laughter*.

tesis recién enunciada, Odradek sea: “[...] el más curioso bastardo creado con la culpa por el mundo prehistórico de Kafka” [*Der sonderbarste Bastard, den die Vorwelt bei Kafka mit der Schuld gezeugt hat*]. (2014, p. 54).

Ahora bien, el enjambre nocional recién aludido debiera coronarse con una consideración sustantiva acerca de la noción de *Gewalt* –noción que por lo pronto traduciremos por “violencia”, sin perjuicio de lo dicho en la nota al pie nro. 3, y que debe tenerse en consideración a lo largo de todo este trabajo). Tal es la línea argumental que sigue el ensayo de 1921, y llama la atención que este elemento aparezca (casi) completamente omitido en el ensayo del ’34. Sin embargo –una vez más–, la única referencia que encontramos sobre ella es crucial. Se encuentra en la palabra del “gran rabino” (es decir, Scholem). El gran rabino habría sostenido –dice Benjamin, parafraseando probablemente de memoria esa conversación sostenida hace más de quince años atrás, y que el propio Scholem se encargó de recordarle en la carta de 1931 antes citada– que al llegar “[...] el Mesías querría transformar el mundo no con violencia [*nicht mit Gewalt*], sino introduciendo en él apenas una mínima reparación [*eine Geringes zurechtstellen*].” (2014, p. 56)⁸. La fórmula ofrece dificultades a la traducción que deben ser advertidas desde ya: “reparación” (o “arreglo” como lo vierte Mariana Dimópulos en la traducción que seguimos de *FKZ*) traduce la palabra alemana ‘*zurechtstellen*’, que no puede menos que considerarse en su contraposición –o (justamente) en su contra-peso o contra-movimiento – con respecto a la noción de ‘*entstellen*’/‘*Entstellung*’ (la distorsión, la dislocación) que la lectura de Benjamin identifica a la base de la condición “bastarda” de esa vida arrancada de su sitio (*Stelle*); esa vida des-plazada, fuera de posición o de lugar; una vida arrasada y arrastrada por el peso de una culpa mítica (la palabra ‘*Vorwelt*’ alude a esta anterioridad con respecto al propio mundo). Es la razón por la cual Benjamin remite justo a continuación a los pasajes de *Eine Kreuzung*, que describen una alimaña “[...] mitad cordero, mitad gatito” y para el cual “[...] el cuchillo del carnicero sería una redención” (2014, p. 55). Tales son las credenciales que ostenta “[...] el más curioso bastardo” llamado – si es que tal cosa fuera todavía un nombre –: Odradek.⁹ La palabra del “gran rabino”

⁸ El pasaje es una paráfrasis de la novena de las “Tesis sobre el concepto de justicia” que Scholem redactó aparentemente en dos ocasiones (1919 y 1925) y en dos partes, siendo la primera de ellas un comentario de las “Notas para un trabajo sobre la categoría de la justicia” redactadas por Benjamin en 1916. La tesis 9 dice Scholem, *verbatim*: “El mundo mesiánico se verá exactamente igual que este, sólo que con una diminuta diferencia [*ein ganz klein wenig anders*]”. Citado en Jacobson (2003, p. 180).

⁹ La cuestión del nombre “Odradek” es el problema con el que se inicia la narración de Kafka; fue a su vez elevada a problema eminente en un ensayo célebre de Werner Hamacher. Así Kafka (2012, p. 195): “Unos dicen que la palabra Odradek proviene del eslavo e intentan, basándose en ello, documentar su

descompone, así, el vínculo acaso originario que la tradición judaica había sancionado como irreductible entre “mesianismo” y “violencia”. En último término, la mención única a la “violencia” en el ensayo sobre Kafka es de carácter negativo: se la menciona – es la palabra del “gran rabino”, cuya grandeza, más allá de toda ironía, proviene de su agudo conocimiento de la “tradición”¹⁰ – sólo para decir que ella no ocurrirá con la llegada del mesías.

Sin embargo, esta interpretación, ofrece un nuevo problema, sólo parcialmente desplegado en el ensayo del ‘34: un mesianismo no-violento tendría que ser pequeño –*infinitamente* pequeño incluso. Se trataría, en cualquier caso, de un mesianismo tan pequeño que se encontraría al límite de lo que somos capaces de percibir. En efecto, el pasaje antes citado despliega un juego de magnitudes, de acuerdo con lo cual el gran rabino sería tal cosa (a saber, “grande”) a costa de anunciar un mesianismo – se sabrá reconocer la paráfrasis invertida a lo sublime kantiano¹¹ —: “absolutamente pequeño”, acaso infinitesimal. Introducirá –cabe conjeturar de su palabra– una *mínima reparación*, es decir, un arreglo al límite de lo perceptible, y se abstendrá a su vez (o por lo mismo) de toda violencia. En palabras de Scholem: “[...] todo será como aquí – sólo que distinto en un grado minúsculo.” (cit. BENJAMIN, 2014, p. 97).

formación. Otros, en cambio, opinan que procede del alemán y sólo recibió influencia del eslavo. No obstante, la imprecisión de ambas interpretaciones permite deducir con razón que ninguna es cierta, sobre todo porque con ninguna de las dos puede encontrarse un sentido a la palabra.” Así la lectura de Hamacher (2012, p. 52): “Odradek es el nombre que se sustrae a la ley del sentido, a la historia familiarizada y atada teleológicamente y que no contiene un consejo, una enseñanza, ni una moral vinculante [...]. Su nombre [Odradek] significa que no significa [*sien Name heißt, daß er nicht heißt*], que no tiene otro lenguaje que el que dice ‘sin lenguaje’ [*ohne Sprache*], que su nombre es ‘sin nombre’ [*ohne Name*]. Su ‘nombre’, y con él el de Kafka, está desfigurado [*entstellte*], no sólo en el sentido que está desplazado [*verschoben*] y desfigurado [*desfiguriert*], sino en el sentido en que está des-plazado [*ent-stellte*], sin plaza [*ohne Stelle*], y de este modo, en sentido estricto, resulta incomprensible, y sólo se hace legible en su ilegibilidad [...]. Incluso, se podría decir que en él (en Odradek) el nombre cayó en el olvido.”

¹⁰ En un texto muy posterior, el propio Scholem recuerda que la noción judaica de “Kabbalah” no es otro que el de “recepción en la tradición”, en la medida en que “[...] la palabra de Dios es infinitamente interpretable.” (2002, p. 89-90).

¹¹ Como es bien sabido, la “definición nominal” de lo sublime, por parte de Kant, reza: “[...] llamamos sublime a lo que es absolutamente grande [*schlechthin Groß*].” (1992, p. 162); y más adelante: “[...] sublime es aquello en comparación [*in Vergleichung*] con lo cual todo lo demás es pequeño.” (1992, p. 164).

2 ENTSTELLUNG: OLVIDO, CORRUPCIÓN, AMBIGÜEDAD

La comparecencia negativa de la violencia en el ensayo del '34 se encuentra vinculada, por su parte, a un elemento ausente del ensayo de 1921. Se trata de la cuestión del "olvido". En ello, como decíamos, está involucrada una operación de lectura que Benjamin emprende a propósito de Odradek: si, el narrador de "Die Sorge des Hausvaters" dice que Odradek es un "ser" (*ein Wesen*) –pues, "[d]esde luego, nadie se ocuparía en semejantes estudios si no existiera realmente un ser llamado Odradek." (KAFKA, 2012, p. 195) –, en Benjamin este nombre impropio (este nombre que "no llama") designaría una "operación". Una operación, según el léxico filosófico, no es más que el cumplimiento de un ente en su determinación, pero por la misma razón, al menos desde Aristóteles¹², dicho cumplimiento involucra el concurso de una fuerza (*enérgeia*). En otras palabras, el procedimiento que inscribe una acción dentro de una estructura de finalidad (esto es, una operación) presupone la posibilidad de su cumplimiento. En último término, hablamos de una operación cuando una acción se realiza en vistas de su propio cumplimiento, o bien cuando, habiendo sido esta cumplida, podemos reconocerla. Este cumplimiento –que cabe leer, desde luego, a propósito de la causa final (*télos*) aristotélica– supone entonces la fuerza (*qua enérgeia*) que un ente posee para ser cumplido, terminado, consumado, llevado a término, y por tanto determinado como el ente que es; es decir, la fuerza que "actualiza", y por tanto que media entre la potencia y el acto.

Esta relación de composición es, pues, la que se encuentra gravemente afectada en el caso Odradek. Si es que Odradek es la "categoría de lectura" que identifica y hace legible una "operación", entonces también acá deberíamos ser capaces de identificar el concurso de una fuerza particular (*enérgeia*) que participa de este acto, de esta "actualización". Benjamin identifica esta fuerza, célebremente, con el apelativo de "mítica". Bajo esta condición, la fuerza en cuestión no es una fuerza meramente humana, pero tampoco es meramente natural, sino que entrevera ambas dimensiones. Al ilustrar este problema Benjamin ofrece una imagen reveladora: la de una fuerza irresistible – a saber,

¹² Tomemos en consideración el postulado metafísico clásico de Aristóteles, de acuerdo con el cual cuando preguntamos por el ser de algo (¿qué es esto?) se inquiera por aquello que determina la entidad de ese ente, es decir, preguntamos por su forma (*eidos*, *morphé*) en tanto determinante de la materia (*hylé*). El *eidos* de un ente se refiere así a su finalidad inmanente (*télos*), y en esa medida a aquello que hace (*enérgeia*) que ese ente sea específicamente lo que es; es decir, a aquello en virtud de lo cual un ente es lo que es en su 'ser esto' (determinado), y que por lo tanto lo identifica y lo individualiza: "lo que se pregunta – dice Aristóteles – es la causa por la cual la materia es algo determinado y esta causa es la forma específica [*eidos*] que, a su vez, es la entidad [*ousía*]" (ARISTÓTELES, 1994, 340; 1041b6-9).

una “tormenta” – dentro de la cual la totalidad de las criaturas y los entes quedan capturados o enredados. La operación en cuestión (a saber, Odradek), no es otra que la *Entstellung*. Se trata de una operación de dislocación, distorsión y corrupción (y así, veremos, de bastardización y de “ambiguación”), pero no de mera “descomposición” en el sentido aristotélico recién mencionado: no se trata del mero paso del ser a la nada. Las criaturas “pantanosas” o “anfibia” de Kafka, destacadas de este modo por Benjamin en su ensayo aluden, así, indefectiblemente a esta “operación”.

Por su parte la “ambiguación” (y no mera ambigüedad, pues se trata de enfatizar el concurso de una fuerza y de una operación) es el asunto clave de *ZKG*, bajo la égida del “destino” (ROSS, 2015, p. 43). Ahí, justo a continuación del pasaje de Hermann Cohen antes citado, Benjamin agrega: “[el] destino [...] se presenta otra vez en su deliberada ambigüedad [*Schicksal, das sich [...] nochmals in seiner planvollen Zweideutigkeit darstellt*].” (2017, p. 36). Esta es la razón por la cual “la tarea de una crítica de la violencia” – “*Die Aufgabe einer Kritik der Gewalt*”, según reza la línea con la que se inicia el ensayo de 1921¹³ – esté circunscrita, como tarea, a la posibilidad de una desambiguación – y por tanto a la posibilidad de una distinción – entre una violencia falsa, corrupta y bastarda (es decir, *mítica*), por un lado, y una violencia que cabría llamar auténtica, verdadera, legítima, (es decir, *pura* o *divina*), por otro. “Precisamente esta tarea [*Gerade diese Aufgabe*] plantea una vez más [*noch einmal*], en última instancia, la pregunta por una violencia inmediata pura [*die Frage nach einer reinen unmittelbaren Gewalt*], que pudiese poner término a la violencia mítica.” (BENJAMIN, 2017, p. 37). Sabemos también que esa tarea es, en rigor, expresión de su imposibilidad. Se encuentra ella fuera del alcance de los seres humanos (fuera de nuestra capacidad de discernimiento, es decir, de nuestra “facultad de juzgar”). Una violencia de esa naturaleza (es decir, una violencia pura, distinta de la única que tenemos a la mano, es decir, la violencia falsa, mítica y corrupta) nos es por completo ajena tanto en términos de su “uso”¹⁴ como en términos de su detección o reconocimiento. Así, en el improbable caso de su ocurrencia, tal violencia quedaría irremediadamente fuera de nuestra capacidad de discernimiento. *ZKG* se cierra célebremente con una constatación de esta índole:

¹³ Hemos desarrollado este problema en Fernandez (2022, p. 84-86).

¹⁴ El fragmento antes aludido, “Das Rechts zur Gewaltwendung” [“el derecho a hacer uso de la violencia”] discute precisamente este problema: a saber, y como su título indica, si hay para los seres humanos “derecho” a hacer uso de la violencia, es decir, si hay una violencia legítima, *qua* derecho, a la que los seres humanos pudiéramos aspirar.

Para los seres humanos [*für Menschen*] no es ya posible ni tampoco urgente [*nicht gleich möglich noch auch gleich dringend*] decidir cuándo fue real una violencia pura en cada caso determinado [*wann reine Gewalt in einem bestimmten Falle wirklich war*]. Pues sólo la violencia mítica, no la divina, se dejará reconocer con certeza como tal [*Denn nur die mythische, nicht die göttliche, wird sich als solche mit Gewißheit erkennen lassen*], aunque sea en efectos incomparables, porque la fuerza des-expiatoria [*die entschühnende Kraft*] de la violencia no está a la luz del día para los seres humanos [*für Menschen nicht zutage liegt*]. De nuevo están a disposición de la violencia divina todas las formas eternas que el mito bastardeó con el derecho [*der Mythos mit dem Recht bastardierte*]. (§19).

Para decirlo según los términos de Kafka que Benjamin hará suyos en el ensayo del '34 (a saber, “[...] hay un sinfín de esperanza sólo que no para nosotros”): habría también una violencia legítima, pura y verdadera –esa que apunta (incluso si no sabemos bien cómo) en dirección a la justicia– ... sólo que no para nosotros. Aunque con un matiz: podría haber quizá de esa violencia *también para nosotros*, sólo que seríamos incapaces de reconocerla, de discernirla, porque su inteligibilidad (*erkennbarkeit*) se encontraría más allá de nuestra capacidad de reconocimiento, es decir, de nuestra “facultad de juzgar”. ¿Tendrá que ver con esta incapacidad (nuestra, humana), la apelación a la minusculidad (la *winzigkeit*) que el “gran rabino” identifica como la contra-operación –el contra-movimiento o el contra-peso– que define la llegada del Mesías: sin violencia (*ohne Gewalt*)? Cabría la posibilidad cierta de que, en su minusculidad imperceptible, lo mesiánico se abriera paso en el mundo cada vez – es decir, una y otra vez – sin que fuéramos capaces de advertirlo.

3 ENSHÜNEND – EL CONTRA-MOVIMIENTO DE LA JUSTICIA

El término clave que encabeza el pasaje citado más arriba es el de “*entsühnen*”/“*Entsühnung*” (“des-expiar”/“des-expiación”). Por efecto del prefijo alemán *-Ent* que lo encabeza, el término alude a la operación inversa a la que antes le asignábamos a Odradek, esto es, el contra-movimiento o la contra-fuerza destinada a restaurar, reparar (“*zurechstellen*”) en “una diminuta medida” (“*eine Geringes...*”) aquello que ha sido distorsionado, dislocado, corrompido: *ent-stellt*. “*Ent-sühnung*” designa así, decimos, el contra-movimiento destinado a revertir el proceso de culpabilización (“*piare*”) en el que anida la violencia mítica; esa violencia que, como sabemos, no se satisface tanto en el castigo ni en la coacción, como en la captura del viviente dentro

de una red que oscila entre los polos de la culpabilización, por un lado, y la ex-piación de la culpa que ella misma produce, por otro. El “círculo” mítico o encantado de la violencia (“*Bannkreis*”) no se ejerce, entonces, sólo como “violencia instauradora” (*rechtsetzende Gewalt*) y “violencia conservadora” de derecho (*rechtserhaltende Gewalt*), sino ante todo como el círculo que habilita la circulación del viviente entre los polos de su captura: culpa y expiación. En la particular acepción que Benjamin la confiere a la noción de “mito”, este resulta indiscernible de su estructura circular: “mito” designa el circuito que captura la vida del viviente dentro de un círculo que él mismo produce o “instala” (*setzen*) –es decir, que instala como como violencia “instaladora”–, sin que tengamos a mano los medios para su corto-circuito. El término alemán del que se vale Benjamin (2017, p. 40) (“*Ausschaltung*”) se refiere muy patentemente a esta cuestión.¹⁵ El “*Ausschalter*” es, literalmente, ese “interruptor” que cada vez necesitamos, acaso desesperadamente, pero que nunca tenemos a la mano. Así cabe entender un pasaje anterior de *ZKG* tanto o más decisivo a este respecto:

Si la violencia mítica es instauradora de derecho, la divina es aniquiladora de derecho [*rechtsvernichtend*], si aquella establece límites [*setzt jene Grenzen*], la segunda los aniquila ilimitadamente [*vernichtet diese grenzenlos*], si la mítica es culpabilizadora [*verschuldend*] y expiatoria [*sühnend*] a la vez [*zugleich*], la divina es des-expiatoria [*entsühnend*]. (BENJAMIN 2017, p. 37, trad. mod.).

En su nota de traducción sobre este término, Pablo Oyarzun incluye una precisión importante. Señala: “en lo que atañe a la traducción de *entsühnend* por ‘redentor’ –[que nosotros hemos modificado por ‘des-expiatorio’, siguiendo la sugerencia de traducción de Julia Ng (2021), por razones que se explicitan a continuación] – este término no debe entenderse en el sentido trascendente (soteriológico) de la ‘salvación’ (*Erlösung*) o de la remisión de los pecados, sino en el de la emancipación respecto del círculo de la culpa y la expiación: significa, en este sentido, la exención de la necesidad de expiar la culpa.” (OYARZUN, *apud* BENJAMIN, 2017, p. 46). Por su parte, en la disquisición filológica sobre este término en el estudio introductorio que acompaña la edición crítica de *ZKG*, Peter Fenves (2021, p. 31) llama la atención sobre el hecho de que:

¹⁵ Cf. Oyarzun: “El verbo *schalten* significa ‘actuar’ (así en ‘*schalten und walten*’, ‘actuar con plena libertad’, ‘hacer y deshacer’, que aquí conviene tomar especialmente en consideración), ‘cambiar’ (de velocidad, por ejemplo), ‘conmutar’, ‘conectar’, estos últimos con el sentido de producir un acoplamiento o modificar un flujo [...]. [L]a violencia divina tendría que entenderse como una que efectúa una interrupción absoluta de ese ‘flujo’, una que lo ‘desconecta’ (*abschaltet, ausschaltet*), ‘deshace’ radicalmente”. (BENJAMIN, 2017, p. 47-48).

“[...] el proceso de expiación sería efectivamente perpetuo si no fuera por la realidad de la *Entsühnung*”, incluso si “[...] *sühnen* y *entsühnen* están tan estrechamente relacionados entre sí que cada término puede utilizarse para definir al otro.” A tal punto esto es así –agrega Fenves – que el diccionario de los hermanos Grimm da ambos términos por sinónimos: “[...] así como *piare* y *expiare* son sinónimos, también lo son *sühnen* y *entsühnen*, aunque cada término pueda adquirir una inflexión ligeramente diferente en un contexto determinado.”

En consecuencia, si desde un punto de vista estrictamente semántico parece plenamente autorizado el uso de ‘*ent-sühnen*’ para ‘*ex-piare*’, y ‘*sühnen*’ para ‘*piare*’, Benjamin hace, se diría, un uso doblemente enfático del prefijo *Ent-*, de modo que este tendría que negar a los dos términos que incluye (esto es, tanto ‘*piare*’ como ‘*expiare*’). Prosigue Fenves (2021, 31): “En lugar de reproducir la función íntegra del *ex-* en latín, el *ent-*, en el uso que hace Benjamin de la palabra, niega el término raíz.” De este modo, si ‘*Sühne*’ significa la “intromisión [*Eingriff*] del derecho” (*encroachment of law*) – es decir, la operación propia de la ambigüación antes referida, por cuanto confunde, traspasa, transgrede, y en último término, viola expresamente los límites (*Grenzen*) que instaura (*Setzen*), ‘*Ent-sühnung*’ designaría un contra-movimiento: un movimiento de dis-tanciamiento –de *Ent-fernung* – respecto de dicha esfera. Esta operación, no obstante, no podría más que realizarse a tientas – sin dirección– y apenas parcialmente, sin nunca poder ser plenamente restauradora, es decir, “redentora” (he ahí la diferencia decisiva entre *Entsbühnung* y *Erlösung*). Es que el puente que va del derecho a la justicia (a la redención) está cortado. Así, la justicia es una instancia (“categoría ética de lo existente”, como veremos) que desbarata la estructura de medios y fines, propia del derecho. Si –como reza el ensayo del ’34 –: “[...] la puerta de la justicia es el estudio” (2014, p. 63), éste implica “una cabalgata a galope en contra [del olvido]” (2014, p. 61). Como tal, es sin dirección. Kafka se vale de una imagen similar en “Der Aufbruch” (“La salida”): la dirección, el destino, de esa cabalgata sólo podría ser “*weg-von-hier*”: “[...] solo fuera de aquí [*nur weg von hier*] [...]. Siempre y decididamente fuera de aquí [*Immerfort weg von hier*], solo de ese modo puedo alcanzar mi destino.” (1986, p. 86).

Decíamos antes: si para Benjamin Odradek es menos un “ser” o una criatura que la “operación” de dislocación, distorsión, corrupción, bastardización y ambigüación, es preciso ver en ella el concurso de fuerzas (míticas). Es que – decíamos también –: toda operación tendría por requisito

para tener lugar ella misma como operación, del concurso de fuerzas. Se trata en este caso de una fuerza de naturaleza corrosiva, pues, así como no hay entidad sin fuerza, de igual forma, no hay “dislocación” sin ella. Decíamos, por último: en el ensayo sobre Kafka esta fuerza está depositada en la categoría del “olvido”, que se describe a través de la imagen de la tormenta: “[...] es una tormenta la que sopla desde el olvido [*Denn es ist ja ein Sturm, der aus dem Vergessen herweht*].” (2014, p. 61). Esta es la razón por la que en el olvido no hay que ver algo puramente individual, por mucho que sea también el individuo quien queda enredado (“capturado”) por esa tempestad irresistible. Es que “[...] cada olvido se mezcla con lo olvidado del mundo prehistórico [*Vorwelt*], y establece con él conexiones innumerables.” (2014, p. 53). La idea de “mezcla” es, pues, clave y reinstala la idea de ambigüedad, central para ambos ensayos. Si el olvido no es entonces nunca algo simplemente individual, no cabe montar una resistencia contra él únicamente desde las fuerzas del ánimo o de la razón¹⁶, por cuanto esta fuerza sucumbe ante la fuerza arrasadora de la tormenta (es decir, del olvido): porque el olvido no concierne ni conceptualmente (en lo que atañe a su formulación) ni “prácticamente” (en lo que atañe a las “estrategias” de resistencia que cabe montar contra él) a la subjetividad humana. En relación con el olvido, el animal humano libra una lucha contra poderes monstruosos; monstruosos, pues, no tanto por su envergadura como por su cualidad: la de confundir la totalidad de los órdenes para introducir ambigüedad, promiscuidad, corrupción.

De este modo, en el olvido las cosas no sólo se encuentran sustraídas de todo acceso a la presencia –lo que implicaría considerar en Odradek algo del orden de la espectralidad; tal como lo sugiere su carácter “inmortal” al final del relato –, sino también la posibilidad de cualquier re-posición, restauración (*Neuaufstellung*, *Wiederstellung*, *Wiederherstellung*) por el cual darse lugar (*Stelle*, *Stellung*) para su comparecencia o su presentación (*Darstellung*). En el olvido, las cosas – todas las cosas– comparecen “dislocadas” (*entstellt*): desplazadas, desamparadas, huérfanas. Diríamos, siguiendo un poderoso motivo platónico que Benjamin había hecho suyo en el “Erkenntniskritische Vorrede” –el de la “[...] salvación de los fenómenos” (1990, p. 20) –, que el terreno del desamparo (el de lo olvidado) es entonces el de lo no-salvado, el de lo insalvable, y por añadidura el de lo irredento/irredimible: lo(s) desplazado(s), aquello(s) que no tiene(n) plaza ni lugar: un resto inasimilable que

¹⁶ En un trabajo ya añoso, Winfried Menninghaus (1983, p. 532-33) ha mostrado el grado en que Benjamin se valió en algunas ocasiones del lenguaje de la *Aufklärung* para emprender una lucha contra las fuerzas míticas, sólo para terminar por demostrar la insuficiencia de esta tradición.

resiste tenazmente toda forma de participación en la Idea y así todo horizonte de sentido e inteligibilidad,. Después de todo, como dice Kafka acerca de Odradek (1986, p. 129): “[...] no tiene forma, y no sabemos si la ha perdido o simplemente está rota.”

A MODO DE CONCLUSION: ZURECHTSTELLEN – “EVERYTHING IN ITS RIGHT PLACE”

Tan pronto como llega un hombre que trae consigo algo primitivo, de modo que no dice: es necesario tomar el mundo tal como es... sino que dice: sea el mundo como sea, yo permanezco en una originalidad que no planeo cambiar según el bienestar del mundo: en el mismo instante que se escuchan esas palabras, en toda la existencia tiene lugar una transformación. Como en los cuentos maravillosos...

Kierkegaard (*apud* BENJAMIN, 2014, p. 116).

Everything in its right place. Esta línea, que se repite en el *loop* de una célebre canción pop posee – quizá a causa de la magnética insistencia de la repetición– la serenidad de una plegaria. Como se puede verse, no se trata de “*the right place*” – pues no habría para ninguna cosa *el* lugar correcto en el que ser o estar. Dicho de otro modo: “*the right place*” sería siempre cada cosa siendo parte y por tanto haciendo uso de su propio lugar; el lugar que a cada cosa le corresponde y que es siempre ya su propio lugar: *its right place* y no *the right place*. ¿No es esta –una vez más– la enseñanza del gran rabino: ‘*Everything in its right place*, *ohne Gewalt* (sin violencia)? ¿No es esta a su vez la indicación que contiene la plegaria del Padre nuestro con la que se cierran las “Notas para un trabajo sobre la categoría de la justicia” de 1916, y que Benjamin la llama “[...] oración por la justicia, por el estado justo del mundo” [*die Bitte um Gerechtigkeit, um den gerechten Weltzustand*]? Esta reza: “No nos dejes caer en la tentación, sino que líbranos del mal [*Führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns von dem Übel*]”¹⁷. El mal es la acción –acicateada por la tentación– que consiste en hacer que las cosas salgan del lugar que les corresponde (a saber, *its right place*) para ser “poseídas”.

Por esta razón, la ecuación que se produce entre las *Notas* de 1916 y *ZKG* de 1921 posee la siguiente estructura: *Bestizordnung* (“orden de posesión”) es *Rechtsordnung* (“orden de derecho”), pues con en este último no se trata ya tan sólo de la posesión *física* de un bien sino de su posesión jurídica, es decir,

¹⁷ Ésta y todas las notas provienen de la traducción de las *Notas*, como “Anexo” al artículo.

de lo que cabría llamar su posesión *meta-física* (FENVES, 2011, p. 194). En último término, “derecho” siempre ha sido ya “derecho de posesión”; o, en otras palabras, la posesión recuerda siempre – para decirlo según los términos célebres que se esbozan en “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje del hombre”, también de 1916 – el “origen mítico del derecho” (2007, p. 159). Y, sin embargo, dice Benjamin (véase “Anexo”): “La posesión [...] es siempre injusta [*immer ungerecht*]. Por ello, ningún orden de posesión [*Besitzordnung*], cualquiera que sea éste, puede conducir a la justicia [*zur Gerechtigkeit führen kann*].” Este es el “monstruoso abismo” [*die ungeheure Kluft*] que “[...] separa esencialmente el derecho de la justicia.”

¿Es ésta – desplazada casi veinte años (de 1916 a 1934) – la palabra del “gran rabino”?

La justicia –recordemos– es “[...] un estado [una condición] [*Zustand*] del mundo [...] no una buena voluntad del sujeto [...*den guten Willen des Subjekts*]”. Un estado del mundo, una condición suya *ohne Gewalt* (sin violencia), es decir, una condición del mundo en el que cada cosa está entonces *ya* en su propio lugar, y donde el propio lugar que le corresponde a cada cosa es aquel que ésta tiene ahí donde ella comparece liberada del mal, liberada de su posesión – del régimen de su posesión (*Besitzordnung*) – que la pone, la dis-pone y la pre-dis-pone (todas variantes del *Setzen*) como algo distinto que sí misma, arrancada de su sitio (*Stelle*). Sabemos que Benjamin había leído escasamente a Marx por esos años (1916), pero *in nuce* está contenida una teoría del valor que abunda en la diferencia entre el “valor de uso” y el “valor de cambio”. Es lo que Adorno le sugiere críticamente en una carta del 2 de agosto de 1935: “En este punto me parece que reside el carácter decisivo del conocimiento en Kafka, en especial en Odradek, como la mercancía que sobrevive inútilmente, [aunque] en el interior de la sociedad [...] el mero concepto de valor de uso no alcanza de ningún modo para criticar el carácter de mercancía.” (*apud* BENJAMIN, 2014, p. 140).

La formulación de Benjamin (1934, p. 56) – vía Scholem – tiene así los visos de esos aforismos –o pensamientos– que Kafka redactara hacia 1917/1918 en Zürau. Éste se podría titular: “Wenn der Messias kommt” [Cuando el Mesías llegue], y rezaría de la siguiente manera:

Ein großer Rabbi gesagt hat, daß er nicht mit Gewalt die Welt verändern wolle, sondern nur um ein Geringes sie zurechtstellen werde.

[Un gran rabino ha dicho que cuando llegue el mesías, éste no querrá transformar el mundo con violencia, sino que apenas lo reparará en una diminuta medida].

Como señalábamos al comenzar, Scholem redactó sus propias “tesis” en respuesta a las *Notas* de Benjamin. En la novena de ellas, citábamos también: “El mundo mesiánico se verá exactamente igual que este, sólo que con una diminuta diferencia [*ein ganz klein wenig anders*].” (en BENJAMIN, 2014, p. 96). Al citarlo – seguramente de memoria – Benjamin intercambia “*ganz klein*” por “*eine Geringes zurechtstellen*”, una fórmula sin duda más compleja, aunque en ambos casos la grandeza del rabino coincide con la minusculidad (“*winzigkeit*”) del gesto mesiánico: el *locus* de la justicia –y *locus*, lugar, *Stelle*, no es acá mera palabrería– comparece como gesto diminuto (no acción); gesto mínimo, al límite de lo perceptible: “casi nada”.¹⁸ Un poco *más* que nada, sin embargo, aunque *muy poco más*, pues se trata de sostener algo distinto que la mera descomposición de la entidad, el mero paso del ser a la nada. La justicia, entonces, como “reparación” (*zurechtstellen*), se asemeja a lo que desde siempre hay en el mundo (lo mismo como diferencia), aunque éste (el mundo) – y por una razón que desconoceríamos, que no seríamos apenas capaces de percibir –, luciría mejor, infinitamente mejor.

Eine Geringes zurechtstellen. Se lo podría traducir como arreglo, modificación absolutamente pequeña (*ganz Klein; winzig*). Pero a la vez, en su literalidad, el *zu-recht-stellen* sugiere la idea de poner (*stellen*) algo en “su” lugar (*Stelle*), es decir, poner en el lugar adecuado, correspondiente, correcto (*recht*) y en esa misma medida, la idea –más radical y a la vez más precisa– de poner en el lugar *justo* que es siempre ya –insistamos– el propio lugar que le corresponde a cada cosa: *its right place*. “Hacer justicia” sería, así, re-poner en el lugar suyo aquello que comparece dislocado, desplazado, sin plaza (*ohne Stelle*). Así, si *Entstellung* designa la operación de corrosión, ambigüación y bastardización en virtud de la cual las cosas –cualquier cosa; todas las cosas y ninguna a la vez– son arrancadas de su lugar propio; *Zurechtstellen* sería: “[...] colocar en el lugar apropiado, en un lugar adecuado para un fin determinado”

¹⁸ Cf. “Odradek tiene que ser casi una nada y, por lo tanto, minúsculo [*winzig*]”. (HAMACHER, 2012, p. 50).

[“an die passende, an eine für einen bestimmten Zweck geeignete Stelle stellen”].

¿Hay no obstante algo del orden de la *propiedad* de cada cosa con respecto a “su” lugar: “its right place”? ¿Qué implicaría esta “tarea”: poner-se (*stellen, sich stellen*) cada cosa en su lugar?

En una nota al pie hacia el final de *El gesto en el nombre*, Werner Hamacher (2012, p. 59) estima que junto con “El matriarcado” de J. Bachofen, *La estrella de la redención* es el texto clave para comprender los desplazamientos que se producen en el ensayo de Benjamin. El gesto mesiánico consistiría en una diferencia (reparo, arreglo, variación) acaso imperceptible: lo mismo como otro; la identidad como diferencia. La variación es nada, o casi nada: “Esta nada – dice Hamacher (2012, p. 59) – [que] es una nada de la práctica, una nada de la acción, [por] que en cuanto acción se encuentra ya subordinada a la ley de la identidad y, por tanto, al poder positivo.” La nota al pie (tomada de Rosenzweig) reza a su vez: “[...] aquello que por el hecho de ser ‘nada’ hace ‘útil’ el algo, el motor inmóvil de lo móvil. Es la no-acción como fundamento originario del acto.”

En la justicia está implicada entonces no una acción¹⁹ –la que estaría por definición orientada teleológicamente– sino una cierta “desistencia”. Esta es la cifra del “estudio”, que Benjamin localiza en el umbral de la justicia en el texto del ’34 – y no es difícil advertir la paráfrasis a Rosenzweig (citado en el epígrafe de este apartado) cuando sostiene (2014, p. 59): “Quizá estos estudios hayan sido nada. Y, sin embargo, están muy cerca de esa nada con la que recién se vuelve útil el algo.” El texto escogido por Benjamin para elaborar esta idea es un fragmento de Kafka que lleva por título “El nuevo abogado”, en el que se cuenta la historia de Bucéfalo, un caballo que ha abandonado su vida anterior en los campos de batalla junto a Alejandro Magno para dedicarse al estudio de una ley que tiene por peculiaridad que sólo puede leerse (estudiarse) pero que

¹⁹ El mismo año 1916, Benjamin escribe a Martin Buber una larga y célebre carta en la que expresa las razones para declinar una invitación a participar de *Der Jude* (una revista de pensamiento judeoalemán editada por Buber entre los años 1916 y 1928). Tales razones se refieren en un punto a las relaciones entre escritura, política y acción (*Handlung*), en respuesta (crítica) a la posición que la revista adoptó ante el desencadenamiento de la Gran Guerra iniciada dos años atrás. Dice Benjamin: “Es una opinión ampliamente extendida [...] la idea de que la escritura puede influir en el mundo moral y en el comportamiento de los hombres [...]. Es característico de esta perspectiva tomar el lenguaje [como algo] impotente [*ohnmächtige*], degradado a mero instrumento, en el que la escritura es una acción pobre y débil [*ärmliche schwache Tat*] cuyo principio no está en el [propio lenguaje], sino en una especie de motivos decibles y expresables [en la interioridad]. [Y] toda acción [*Tat*] que reside en la tendencia expansiva de las-palabras-a-las-palabras me parece espantosa.” (1991a, p. 325-326).

ya no se practica. La elección no es casual, y encuentra espontánea afinidad con “La vida de los estudiantes”, redactado en 1915. En el estudio – y por tanto en quienes se ejercitan en la paciencia de esa actividad sin obra (los estudiantes) – estarían depositadas las partículas capaces de corromper, en el sentido químico y a la vez afirmativo de esta palabra, el mundo corrupto de la posesión, es decir, el de la culpa, del destino y del derecho; el estudio portaría las partículas capaces de deshacer –de corromper– el mundo de los “no reconciliados” – para decirlo según los términos de Huillet y Straub (1965) –, ese mundo que sostiene que “[...] sólo la violencia ayuda ahí donde la violencia prevalece” [*Es hilft nur Gewalt, wo Gewalt herrscht*].

Un texto de Kafka de 1918 – una línea apenas, procedente del penúltimo de los cuadernos en octava – permitiría corroborar esta intuición de Benjamin. La línea reza: “*Wer sucht findet nicht, wer nicht sucht, wird gefunden*” (1992, p. 63): “El que busca no encuentra, el que no busca es encontrado.” El que busca – desde luego – es el que estudia, es decir, el estudiante. Pero se estudia y se investiga – y esto es clave – no para encontrar (pues el que busca, acá, no encuentra), sino apenas para no ser encontrado: para no ser capturado, fijado, identificado, conocido, y gobernado; para no “[...] ser conocido por lo incognoscible.” (BENJAMIN, 1990, p. 189). El estudio sería el contra-movimiento des-expiatorio, una lucha que se libra por otros medios – los del estudio, es decir, los de la escritura y la literatura – destinado a deshacer pacientemente el círculo mítico de culpa y expiación en la que el viviente ha sido capturado.

FERNÁNDEZ H., D. 'Ohne Gewalt'. Justice and Distortion in Walter Benjamin's 'Gewalt' Project from 1921 and 'Kafka' Project from 1934.. *Transformação*, Marília, v. 46, n. 3, p. 127-152, Jul./Set., 2023.

Abstract: The relationship between “Towards a Critique of Violence” (1921) and the work of Franz Kafka has been well established by several critical studies devoted to Walter Benjamin. However, it is striking that Benjamin himself, already well acquainted with the work of the Czech writer in 1921, never made any comment to Kafka’s work in this essay, and, more broadly, in any of the related texts that make up the project on the ‘Critique of Violence’. In this article, we analyze a set of notions (*Entstellung, Entsühnung, Zurechstellen*) that allow us to establish a mediated relationship between this essay and the articles and letters that Benjamin devoted to Kafka in the 1930s. This relationship takes us back to the only piece in which Benjamin carries out an autonomous treatment of the “category of justice” (1916) in which he identifies –as it will happen eighteen years later, in the essay on Kafka

(1934)– the *locus* of justice in the “non-violence”, thus untying the knot that binds in a perhaps indiscernible way in the Jewish tradition the notions of “messianism” and “violence”.

Keywords: Distortion. Justice. Violence. De-Expiation. Reparation.

REFERENCIAS

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Traducción de Tomás Calvo. Madrid: Gredos, 1994.

AGAMBEN, G. **Homo sacer**. El poder soberano y la nuda vida. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-Textos, 2006.

BENJAMIN, W. **Benjamin über Kafka**: Texte, Briefzeugnisse, Aufzeichnungen. Ed. Hermann Schwepenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.

BENJAMIN, W. **El origen del drama barroco alemán**. Trad. José Muñoz Millanés. Madrid: Taurus, 1990.

BENJAMIN, W. **Gesammelte Briefe**, v. I-VII. Ed. Rolf Tiedemann y Hermann Schwepenhäuser. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991a.

BENJAMIN, W. **Gesammelte Schriften**, v. I-VII. Ed. Rolf Tiedemann y Hermann Schwepenhäuser. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991b.

BENJAMIN, W. Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre. *In*: BENJAMIN, W. **Obras II**, v.1. Trad. Jorge Navarro Pérez. Madrid: Abada, 2007.

BENJAMIN, W. Sobre algunos motivos en Baudelaire. *In*: BENJAMIN, W. **Obras I**, v. 2. Trad. Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Abada, 2008.

BENJAMIN, W. **Sobre Kafka**. Trad. M. Dimópulos. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2014.

BENJAMIN, W. Para una crítica de la violencia. *In*: OYARZUN, P.; PÉREZ, L. C.; RODRÍGUEZ, F. (ed.). **Letal e incruenta**: Walter Benjamin y la crítica de la violencia. Santiago de Chile: LOM, 2017.

BENJAMIN, W. **Towards the Critique of Violence**. A Critical Edition. Trad. P. Fenves y J. Ng. Stanford: Stanford University Press, 2021.

BUTLER, J. Walter Benjamin and the Critique of Violence. *In*: BUTLER, J. **Parting Ways**: Jewishness and The Critique of Zionism. Columbia University Press, 2012.

COHEN, H. **Ethik des reinen Willens**. Berlin: Bruno Cassirer, 1904.

DERRIDA, J. Prénom de Benjamin. *In*: **Le ‘Fondement mystique de l’autorité’**. París: Galilée, 1994.

FENVES, P. **The Messianic Reduction**: Walter Benjamin and the Shape of Time. Stanford: Stanford University Press, 2011.

- FENVES, P. Introduction. In: BENJAMIN, W. **Towards the Critique of Violence**. A Critical Edition. Trad. Peter Fenves y Julia Ng. Stanford University Press, 2021.
- FERNÁNDEZ, D. El concepto benjaminiano de historia en la 'lucha por su (verdadera) representación'. **Hybris**, v. 11, n. 2, p. 183-201, 2020.
- FERNÁNDEZ, D. La 'tarea' de una crítica de la violencia. In: LEYVA, G. (ed.). **Walter Benjamin**. Hacia la crítica de la violencia. México: Gedisa/UAM, 2022.
- HAMACHER, W. El gesto en el nombre. In: HAMACHER, W. **Lingua Amissa**. Trad. Laura S. Carugatti y Marcelo G. Burello. Buenos Aires: Miño & Dávila, 2012.
- HANSEN, B. Kafka's Animals. In: HANSEN, B. **Walter Benjamin's Other History: Of Stones, Animals, Human Beings, and Angels**. Berkeley: University of California Press, 1998.
- HASSNER, R.; GIDEON, A. Religion and Violence in the Jewish Traditions. In: JERRYSON, M.; JUERGENSMEYER, M.; KITTS, M. (eds.). **The Oxford Handbook of Religion and Violence**, Oxford University Press, 2013.
- HUILLET, D.; STRAUB, J.-M. (dir.). **Nicht versöhnt oder es hilft nur Gewalt, wo Gewalt herrscht** [Film], 1965, BRD, 52 mins.
- KAFKA, F. Der Aufbruch. In: KAFKA, F. **Beschreibung eines Kampfes**. Novellen, Skizzen, Aphorismen aus dem Nachlaß. Ed. Max Brod. Frankfurt am Main: Fischer, 1986.
- KAFKA, F. **Nachgelassene Schriften und Fragmente II**. Ed. Jost Schillemeit. Frankfurt am Main: Fischer, 1992.
- KAFKA, F. La preocupación del padre de familia. In: KAFKA, F. **Ante la ley**. Trad. de Juan José del Solar. Madrid: Debolsillo, 2012.
- KAFKA, F. Informe para una academia. In: KAFKA, F. **Ante la ley**. Trad. de Juan José del Solar. Madrid: Debolsillo, 2012.
- KANT, I. **Crítica de la facultad de juzgar**. Trad. Pablo Oyarzun R. Caracas: Monte Ávila, 1992.
- KANT, I. **La metafísica de las costumbres**. Trad. A. Cortina y J. Marcial. Madrid: Tecnos, 2005.
- JACOBSON, E. **Metaphysics of the Profane: The Political Theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem**. Nueva York: Columbia University, 2003.
- MENNINGHAUS, W. Sience des seuils. La théorie du mythe chez Walte Benjamin. In: WISMANN, E. (ed.). **Walter Benjamin et Paris**. Paris: Cerf, 1983.
- MORAN, B. **Politics of Benjamin's Kafka: Philosophy as Renegade**. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2018.

OPITZ, M.; WIZISLA E. (ed.). **Benjamins Begriffe**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2011.

ROSS, A. The Ambiguity of Ambiguity in Benjamin's 'Critique of Violence'. *In*: MORAN, B.; SALZANI, C. (ed.). **Towards the Critique of Violence**: Walter Benjamin and Giorgio Agamben. Londres: Bloomsbury Academic, 2015.

SCHOLEM, G. Tradición. *In*: SCHOLEM, G. **Conceptos básicos del judaísmo**. Trad. José Luis Barbero., Madrid: Trotta, 2002.

VARDOULAKIS, D. **Freedom from the Free Will**. On Kafka's Laughter. Nueva York: Suny, 2016.

ANEXO

NOTAS PARA UN TRABAJO SOBRE LA CATEGORÍA DE LA JUSTICIA (1916)

WALTER BENJAMIN

A todo bien, restringido por el orden espacio-temporal, le corresponde un carácter de posesión como expresión de su transitoriedad. Pero la posesión, en tanto algo atrapado en la misma finitud, es siempre injusta. Por ello, ningún orden de posesión, cualquiera sea éste, puede conducir a la justicia.

[La justicia] radica más bien en la condición de un bien que no puede ser posesión. Únicamente esto es el bien a través del cual los bienes devienen no susceptibles de ser poseídos [*besitzlos werden*].

En el concepto de sociedad se intenta asignar un poseedor al bien que anula su carácter de posesión.

Toda teoría socialista o comunista fracasa en su objetivo precisamente porque la pretensión del individuo se extiende hacia todos los bienes. Si para el individuo A existe una necesidad z que puede ser satisfecha con el bien x, y si por lo tanto se cree que el bien y, que es igual a x, puede y debe darse por justicia al individuo B para calmar la misma necesidad, se está equivocado. Hay, pues, una pretensión totalmente abstracta del sujeto, en principio, a todo bien, pretensión que en modo alguno conduce a las necesidades, sino que se remonta a la justicia, y cuya dirección última no apunta hacia el derecho de posesión [*Besitzrecht*] de la persona, sino posiblemente hacia un bien-derecho [*Guts-Recht*] del bien [mismo].

La justicia es el esfuerzo por hacer del mundo el bien más elevado.

Los pensamientos anteriores conducen a [esta] conjetura: la justicia no es una virtud entre otras virtudes (humildad, amor al prójimo, lealtad, valentía), sino que funda una nueva categoría ética que quizá ni siquiera deba llamarse categoría de virtud, sino más bien una categoría del mismo orden que el de la virtud. La justicia no parece referirse a la buena voluntad del sujeto, sino que constituye un estado [*Zustand*] del mundo. La justicia designa la categoría ética de lo existente, la virtud [en cambio] la categoría ética de lo

[que puede ser] exigido [*Geforderten*]. La virtud puede ser exigida, la justicia en último término sólo puede ser como estado del mundo [*Zustand der Welt*] o como estado de Dios [*Zustand Gottes*]. En Dios todas las virtudes tienen la forma de la justicia; el epíteto: en todo todo-gracia, omnisciente, y así, apunta en esta dirección. Virtuoso sólo puede ser un cumplimiento de lo exigido; justo sólo puede ser una garantía [*Gewährleistung*] de lo existente (que no está determinado quizá a través de exigencias, en cualquier caso, no una de carácter arbitrario).

La justicia es el costado ético de la lucha; la justicia es el poder [*Macht*] de la virtud y la virtud del poder. La responsabilidad ante el mundo que tenemos se preserva desde la instancia de la justicia.

La oración del Padre Nuestro: No nos dejes caer en la tentación, más bien líbranos del mal (...), es la oración por la justicia, por el estado justo del mundo. El acto empírico se relaciona con la ley moral de alguna manera como un cumplimiento (no deducible) del esquema formal. A la inversa el derecho se relaciona con la justicia como el esquema de su cumplimiento. Otras lenguas han designado el enorme abismo [*Die ungeheure Klufi*] que separa esencialmente el derecho de la justicia.

ius themis mishpat

fas dike tsedek

NOTIZEN ZU EINER ARBEIT ÜBER DIE KATEGORIE DER GERECHTIGKEIT (1916)**WALTER BENJAMIN**

Jedem Gute, als in der Zeit- und Raumordnung eingeschränktem, kommt Besitzcharakter als Ausdruck seiner Vergänglichkeit zu. Der Besitz aber, als in der gleichen Endlichkeit befangen, ist immer ungerecht. Daher kann auch keine wie immer geartete Besitzordnung zur Gerechtigkeit führen.

Vielmehr liegt diese in der Bedingung eines Gutes, das nicht Besitz sein kann. Dies ist allein das Gute, durch das die Güter besitzlos werden.

Im Begriff der Gesellschaft versucht man, dem Gut einen Besitzer zu geben, welcher seinen Besitzcharakter aufhebt.

Jede sozialistische oder kommunistische Theorie verfehlt ihr Ziel deshalb, weil der Anspruch des Individuums auf jedes Gut sich erstreckt. Liegt bei einem Individuum A ein Bedürfnis z vor, das durch das Gut x befriedigt werden kann, und glaubt man daher, ein Gut y , welches gleich x ist, einem Individuum B zur Stillung des gleichen Bedürfnisses gerechterweise geben zu sollen und zu dürfen, so irrt man. Es gibt nämlich den ganz abstrakten Anspruch des Subjekts prinzipiell auf jedes Gut, ein Anspruch, der keineswegs auf Bedürfnisse, sondern auf Gerechtigkeit sich zurückführt, und dessen letzte Richtung möglicherweise nicht auf ein Besitzrecht der Person, sondern auf ein Guts-Recht des Gutes geht.

Gerechtigkeit ist das Streben, die Welt zum höchsten Gut zu machen.

Die angedeuteten Gedanken führen zur Vermutung: Gerechtigkeit ist nicht eine Tugend neben anderen Tugenden (Demut, Nächstenliebe, Treue, Tapferkeit), sondern sie begründet eine neue ethische Kategorie, die man vielleicht nicht einmal eine Kategorie der Tugend, sondern eine der Tugend gleichgeordnete andere Kategorie wird nennen müssen. Gerechtigkeit scheint sich nicht auf den guten Willen des Subjekts zu beziehen, sondern macht einen Zustand der Welt aus, Gerechtigkeit bezeichnet die ethische Kategorie des Existenten, Tugend die ethische Kategorie des Geforderten. Tugend kann gefordert werden, Gerechtigkeit letzten Endes nur sein, als Zustand der Welt oder als Zustand Gottes. In Gott haben alle Tugenden die Form der

Gerechtigkeit, das Beiwort all in all-gültig, all-wissend u. a. deutet darauf hin. Tugendhaft kann nur Erfüllung des Geforderten, gerecht nur Gewährleistung des Existenten (durch Forderungen vielleicht nicht mehr zu bestimmenden, dennoch natürlich nicht eines beliebigen) sein.

Gerechtigkeit ist die ethische Seite des Kampfes, Gerechtigkeit ist die Macht der Tugend und die Tugend der Macht. Die Verantwortung gegen die Welt, die wir haben, bewahrt vor der Instanz der Gerechtigkeit.

Die Bitte des Vaterunser: Führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns von dem Übel, ein Reich werde[,] [zwei Wörter unleserlich], ist die Bitte um Gerechtigkeit, um den gerechten Weltzustand. Die empirische einzelne Tat verhält sich zum Sittengesetz irgendwie als (undeduzierbare) Erfüllung des formalen Schemas. Umgekehrt verhält sich das Recht zur Gerechtigkeit, wie das Schema zur Erfüllung. Die ungeheure Kluft, die zwischen Recht und Gerechtigkeit dem Wesen nach klafft, haben andere Sprachen bezeichnet.

ius themis mishpat

fas dike tsedek

Recebido: 15/09/2022

Acepto: 20/12/2022