

Walter Benjamin y Judith Butler: hacia una crítica de la violencia



*Walter Benjamin and Judith Butler:
towards a critique of violence*

MARÍA VICTORIA DAHBAR Y SASHA S. HILAS

IDH-CONICET (Argentina)

Fecha de envío: 01/09/2022

Fecha de aceptación: 24/02/2023

DOI: 10.24310/crf.17.1.2025.15203

RESUMEN

El texto posa algunas preguntas sobre la violencia en la articulación de las consideraciones críticas contenidas en textos de Walter Benjamin y Judith Butler. Reconocemos a Butler como una lectora atenta de la obra benjaminiana, que ha sabido retomar la potencia de su obra y volverla un insumo teórico valioso para sus reflexiones. Mediante un recorrido anacrónico por textos y comentarios, la hipótesis de lectura

ensaya un diálogo que explora puntos de acercamiento y distancia en relación a la forma que ha tomado la crítica de la violencia en cada autorx. En esa dirección, aparece la discusión sobre el *verdadero* estado de excepción, el vínculo entre la reflexión mesiánica y la ética, la temporalidad, y la interrupción como modo de intervención política. Un diálogo que intenta, en definitiva, una tarea crítica de la violencia atenta a su reproducción pero también a sus puntos de fuga.

Claridades. Revista de filosofía 17/1 (2025), pp. 39-72.

ISSN: 1889-6855 ISSN-e: 1989-3787 DL.: PM 1131-2009

Asociación para la promoción de la Filosofía y la Cultura en Málaga (FICUM)

PALABRAS CLAVES

Violencia normativa; temporalidad; crítica; interrupción.

ABSTRACT

The following article poses some questions about violence in the articulation of critical considerations contained in texts by Walter Benjamin and Judith Butler. We recognize Butler as an attentive reader of Benjamin's work, who has been able to take up the power of his work and turn it into a valuable theoretical input for her reflections. Through an anachronistic journey through texts and commentaries, the reading

hypothesis rehearses a dialogue that explores points of rapprochement and distance in relation to the form that the critique of violence has taken in each author. Considering the points of rapprochement and distance, the discussion on *the true state of exception*, the link between Messianic reflection and ethics, temporality, and interruption as a mode of political intervention appears. A dialogue that attempts, in summary, a critical task of violence attentive to its reproduction but also to its points of escape.

KEYWORDS

Normative violence; temporality; critique; interruption.

Es de eso: de los males que se depositaron
como granos de arena a lo largo de los días,
hasta que desataron por acumulación una catástrofe
que pareció espontánea, caída por sorpresa.
Claudia Masín, *Sol*

INTRODUCCIÓN

Cada vez que preguntamos por la violencia, parecen concurrir al encuentro dos fenómenos simultáneos. Quien pregunta parece ocupar un lugar por fuera del fenómeno, y parece también, que la pregunta por la violencia implica un eterno recommienzo: volver a sentar las bases, volver a definir. A contrapelo de esa costumbre, hay otras formas de ofrecer esa pregunta, fastidiosas, molestas, necesarias (à rebrousse-poil).

Tal es el caso de Walter Benjamin y Judith Butler quienes, lejos en sus coordenadas, presentan afinidades en el modo de abordar la cuestión de la violencia. Queremos ofrecer en este escrito algunos puntos fundamentales de esa conversación, en una reconstrucción que es también una inventiva, y que intenta mostrar la recurrencia y la actualidad de una pregunta que nos constituye¹. La crítica funciona aquí, y como quería la poeta Macky Corbalán, como una manera de tender puentes entre generaciones.

Como pequeña hipótesis de lectura, puede decirse que Butler recorre los textos y las reflexiones de Benjamin para tratar de pensar con él algunos nudos de su propio pensamiento en torno al lugar de la crítica, la violencia y su interrupción. Por esto, la vinculación que proponemos atiende a lugares donde Butler revisa los textos benjaminianos pero también ofrece un extemporáneo, genealógico diálogo que puede establecerse entre ambos en relación a una crítica de la violencia. Si bien en ocasiones previas hemos abordado el tema (Dahbar y Moretti 2015, Dahbar 2020, 2021; Hilas, 2020, 2022), este acercamiento se ve animado por el entusiasmo de la escritura conjunta, y por el impulso de novedades bibliográficas en lengua hispana aparecidas en los últimos años², que echan luz sobre algunos puntos nodales de la reflexión, sostienen la opacidad donde cabe sostenerla, y enriquecen ambas visiones de la violencia.

Judith Butler, además de conversar sostenidamente con feministas y nombres canónicos de la historia de la filosofía occidental, ha conversado vital y anacrónicamente con dos referentes de la teoría crítica alemana, Theodor Adorno y Walter Benjamin. De su conversación con Adorno

1. Agradecemos la lectura y los comentarios de la Dra. Verónica Galfione (IDH-CONICET) para la primera versión de este artículo.

2. En lo que respecta a Butler, existen dos libros en que la cuestión reaparece con otro ímpetu: *Sin miedo. Formas de resistencia a la violencia de hoy* (2020b) y, aún más pertinente, *La fuerza de la no violencia* (2020a). La cuestión había aparecido en 2012 bajo un tratamiento detallado en *Parting ways. Jewishness and the Critique of Zionism*, donde se propuso justamente, poner a pensar a ciertos autores de la tradición judía, principalmente Emmanuel Levinas, Hannah Arendt y Walter Benjamin, en un horizonte no sionista. *Parting Ways* es, no obstante, uno de los pocos textos de Butler que no ha sido traducido en su totalidad al castellano, un dato al menos sugestivo para una obra que ha sido volcada al castellano con vehemencia en los últimos años. Existe una versión en portugués titulada *Caminhos divergentes. Judaicidade e crítica do sionismo* (Butler, 2017b). En el caso de Benjamin nos referimos a la retraducción del ensayo que emprendió Pablo Oyarzún Robles en 2017 —abonando la tesis de que la crítica de la violencia es en Benjamin un proyecto y no un texto aislado—.

podemos decir que hay allí una pregunta ética rastreable tanto en el imprescindible *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad* (2009a) como en su texto «¿Se puede llevar una buena vida dentro de una mala vida?», publicado en 2017 en *Cuerpos aliados y lucha política* pero con una primigenia versión en su Conferencia al recibir el Premio Adorno en la Ciudad de Frankfurt el 11 de septiembre de 2012. De su conversación con Walter Benjamin, puede decirse que hay, al menos, una pregunta política y una pregunta filosófica alrededor de la violencia, rastreable tanto en su comentario al ensayo sobre la violencia aparecido en *Parting ways. Jewishness and the Critique of Zionism* (2012), como en su trabajo con las tesis «Sobre el concepto de historia» presente en su necesario artículo «Política sexual, tortura, tiempo secular», aparecido en *Marcos de Guerra* (2010), así como en *Sin miedo. Formas de resistencia a la violencia de hoy* (2020b) y *La fuerza de la no violencia* (2020a).

En este ir y venir por su bibliografía, proponemos revisar estos lugares recientemente citados de la obra de Butler, así como otros de la obra benjaminiana, a fin de explicitar el efectivo vínculo que Butler ve entre dos textos de Benjamin, «Para una crítica de la violencia» (1921) y las tesis «Sobre el concepto de historia» (1940). Existen dos nudos problemáticos en Benjamin que nos interesa destacar a la luz de los comentarios, reflexiones y lecturas de Butler. Por un lado, la afirmación presente en «Para una crítica de la violencia» según la cual el derecho no es más que la forma institucionalizada de esa opresión, lo que habilita en Butler la pregunta por la violencia en vínculo con la lógica instrumentalista. Por otro lado, la cuestión benjaminiana de lo que es olvidado, que en las Tesis se nomina como la tradición de los oprimidos o vencidos, una tradición que permite impugnar la hegemonía de ciertas versiones de la historia que pretenden ser universales. Butler se hace eco de estos argumentos al reflexionar en *Marcos de guerra* (2010) por quién cuenta como vida, y qué realidad cuenta como real, preguntándose por lo que dejan afuera los marcos de reconocimiento dominantes y cómo pueden estos ser, y de hecho son, cuestionados e interrumpidos. En este sentido, la figura benjaminiana de la violencia divina como forma de interrumpir la violencia legal y la perspectiva de que la historia no es otra cosa que la historia de la lucha entre oprimidos y opresores, permite analizar críticamente la figura del estado de excepción

para oponerla a la idea de Benjamin de un «verdadero estado de excepción» como interrupción a cierto modo de la violencia sostenida en el tiempo.

En su comentario al ensayo benjaminiano, «Walter Benjamin y la crítica de la violencia», publicado en *Parting Ways* (2012) y traducido y revisado en los años subsiguientes (2013, 2014), Butler se pregunta por el significado que adquiere el término crítica cuando se trata de una crítica *de* la violencia, toda vez que la crítica —en clave foucaultiana— está siempre moldeada por su objeto. Así, entiende que «una crítica de la violencia es una investigación sobre las condiciones de la violencia, pero es también una pregunta por cómo la violencia está de entrada circunscrita por el modo en que la interpelamos» (Butler, 2013: 64). Poner en cuestión los marcos de inteligibilidad de la violencia, entiende Butler, constituye una clave incluso para reconocerla.

Ya en *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia* (2009b), texto que inaugura para sus hermeneutas lo que se conoce como *giro ético* en su obra (Chambers y Carver, 2008)³ Butler señalaba una imbricación fundamental, con frecuencia olvidada. Comenzaba aquel segundo capítulo proponiendo «analizar una dimensión de la vida política relacionada con nuestra exposición a la violencia y nuestra complicidad con ella [...] para encontrar en estas condiciones las bases para una comunidad». Lo primero que hay que decir, entonces, es que la crítica de la violencia en Butler nunca supone un afuera de la violencia. Está considerando desde el inicio a la violencia como una condición de la que se participa y a la que se está expuesta, una condición de la que participamos y a la que estamos expuestas, y en esa mutua contaminación es que hay que poder pensar. Esto no debería implicar una disolución del problema, de manera que la violencia, al estar en todos lados, no esté en ninguno. La crítica de la violencia es también la impugnación de su univocidad, del vicio de seguir llamando violencia a cualquier cosa, de esa reificación que en el concepto y en la experiencia implica nombrar todo como violencia. Impugnación que tiene una consecuencia productiva, la de habilitar la pregunta por el espectro de problemas que se abren, o dejan de estar obliterados, si desatamos

3. Para ahondar en el llamado *giro ético* en Butler, se recomienda la lectura del texto de Chambers y Carver (2008a), así como el volumen editado por los mismos autores *Judith Butler's Precarious Politics* (2008b), donde pueden verse, a través del recorrido trazado por los diferentes ensayos, las implicancias éticas dentro de ciertos problemas políticos en Butler.

ese significante —violencia— de una serie de significados mediante los cuales este concepto puede nombrar casi cualquier fenómeno. De hecho, a tono con Benjamin, Butler ofrece una distinción entre distintos tipos de experiencias que en general son nombradas como violencias. Allí acepta desde luego que la agresión forma parte de la vida y de la política, pero que es necesario y posible separar agresión de violencia. La violencia, sugiere, es una forma que adopta la agresión y, lo que es más importante, «hay maneras de dar forma a la agresión que obran al servicio de la vida democrática, entre ellas el «antagonismo» y el conflicto discursivo, las huelgas, la desobediencia civil e, incluso, la revolución» (Butler, 2010: 77). Distinguir, como se ve, entre violencia, agresión, antagonismo, conflictos discursivos, huelgas, revoluciones incluso, no es un ejercicio transparente, pero como nos dice Butler es necesario reflexionar acerca de «las condiciones sociales y los marcos interpretativos» (2010: 220), que hacen perceptibles ciertos tipos de violencias y obturan otras, que aparecen sencillamente como respuestas afectivas primarias ante el horror moral. En otro texto aparecido en *Marcos de guerra*, llamado «La pretensión de la no-violencia», Butler distingue entre la violencia contra personas, contra seres sintientes, contra el medio ambiente, contra la propiedad (2010: 229). Inclusive, sostiene, distinguir formas de violencia que buscan detener otras, o «la realizada en los esfuerzos revolucionarios por instituir una política democrática» (2010: 229).

Las afinidades con el ensayo benjaminiano son evidentes en el esfuerzo de distinguir dos violencias, aquella denominada mítica y aquella denominada divina, que se le opone. Entendía Benjamin junto a una extensa tradición crítica del derecho que en esta dialéctica, la función del derecho al monopolizar la violencia no es aquí preservar a la persona aislada ni a la comunidad, sino la de preservarse —re-producirse— a sí mismo. De allí que nos invitaba a considerar que la «sorprendente posibilidad del interés del derecho en la monopolización de la violencia frente a la persona particular no se explica por la intención de defender los fines legales, sino, más bien, el derecho mismo» (Benjamin en Oyarzún et al, 2017: 22). La violencia divina por su parte, sobre la que mucho se ha especulado en la exégesis posterior, es destructiva, dice Benjamin, solo en un sentido: es letal, aunque incruenta. La violencia divina detiene el movimiento cíclico de la violencia mítica consistente en producir y conservar el derecho. Se opone estrictamente a la mítica, en tanto destruye el derecho sin límites,

exculpa, y, como dijimos, es letal sin jamás derramar sangre. La distinción que realiza Benjamin acerca de en qué sentido la violencia divina resulta letal aunque incruenta no es en modo alguno evidente y, justamente este pasaje, uno de los más controvertidos del ensayo, ha sido objeto de numerosas interpretaciones y discusiones. Lo presentamos aquí, en cambio, para dar cuenta de la complejidad en la tarea de una crítica de la violencia, que en su cometido no solo necesita del incesante trabajo de delimitar su objeto sino que, al mismo tiempo, procura la impugnación de los marcos culturales que vuelven ciertos tipos de violencia posibles al volver imposible su percepción como tales.

Como especifica el comienzo del ensayo benjaminiano, ya centenario, la pregunta por la violencia se delimita en relación al derecho y a la justicia. En los textos de Butler, tanto los que refieren puntualmente al ensayo de Benjamin como aquellos que lo aluden, la pregunta por la violencia aparece en cambio en relación con las normas que preceden a la formación del sujeto y con las posibilidades de ese sujeto de resistirlas. La crítica se realiza en relación con unas normas que nos preceden y con las que es necesario negociar, imaginar otro posible vínculo. Preguntar por la violencia en relación al derecho y a la justicia, en un caso, y en relación a las normas, en el otro, guarda sin embargo sus puntos de contacto. Las normas a las que refiere Butler, se codifican muchas veces en la violencia de Estado y en la legislación, pero exceden la letra escrita. Tal es el caso de las normas heterosexistas que regulan el género y materializan el sexo, punto de partida de la crítica butleriana. Aunque con frecuencia legislan explícitamente, como es el caso de códigos de convivencia y de faltas, muchas veces regulan lo que cuenta como sujeto mediante normas más tácitas. Es a partir de la revisión de esas normas sexuales y genéricas, que Butler realiza una crítica al funcionamiento de las normas que regulan al sujeto en general, y en esa crítica es que reconoce la falla de todo vínculo normativo. De modo que hay un lugar donde la reflexión sobre la violencia en relación con las normas y en relación al derecho, se intersecan. De hecho, en la obra reciente de Butler, y en sintonía con el carácter no esencialista de su filosofía, aparece una vez más su preocupación por el binomio violencia-no violencia, donde su atención por la violencia normativa se acerca a la consideración de la violencia ejercida por el Estado. Particularmente, en su texto *La fuerza de la no violencia* (2020a), señala cómo la pregunta por si se está a favor o en

contra de la violencia se torna rápidamente en una pregunta por los modos en que se define la violencia, quién es denominado como «violento» y con qué fines, como tendremos ocasión de desarrollar.

Puestas a imaginar una conversación efectiva entre Walter Benjamin y Judith Butler acerca de la violencia, el abanico de cuestiones que ese diálogo puede abarcar es ilimitado. Para trazar algunas coordenadas, en cambio, en este escrito vamos a ocuparnos de algunos puntos de esa conversación, en la que los autores guardan distancia y cercanía. Así, el recorrido del texto comienza preguntando por la violencia con relación al derecho y a las normas, el verdadero estado de excepción, lo mesiánico y su dimensión ética, y la temporalidad. Para finalizar hacemos lugar a la vieja pregunta acerca de aquello que puede interrumpir el ciclo de la violencia mítica, desde la mirada de ambos autores.

I

El diálogo entre Judith Butler y Walter Benjamin en torno a una crítica de la violencia recorre entonces diferentes lugares a tener en cuenta. En esta primera sección nos ocuparemos de la recepción butleriana de Benjamin, centrándonos no sólo en el ensayo «Para una crítica de la violencia» sino también en algunos pasajes y momentos de las tesis «Sobre el concepto de historia». Como señalamos, mientras Benjamin se centró en una crítica de la violencia estatal, Butler, sin dejarla de lado, precisa su crítica con relación a la violencia normativa, es decir, rastrea en la obra de Benjamin aquellos elementos que puedan pensarse en términos normativos. Así, y en relación con la temporalidad de esas normas ya siempre fundadas y sostenidas en la violencia, puede trazarse una hipótesis de lectura⁴ según la cual Butler vincula en distintas oportunidades «Para una crítica de la violencia» [1921] y «Sobre el concepto de historia» [1940] señalando, en sintonía con Benjamin, que donde hay que pensar la crítica de la violencia es en la filosofía de su historia. Butler recurre a las tesis para revisar el

4. El carácter hipotético o exploratorio de esta lectura tiene que ver con que la vinculación no está efectivamente desarrollada en los textos butlerianos en tanto programa crítico, al menos no siguiendo específicamente la estela de Benjamin. Sin embargo el señalamiento está, y de allí deriva nuestra insistencia.

vínculo entre historia, progreso y violencia, que en Benjamin toma la forma de la lucha histórica entre opresores y oprimidos⁵.

En este diálogo, uno de los lugares que nos interesa rescatar es un momento presente en «Sobre el concepto de historia». Podemos ver que las tesis VII y VIII proponen como clave de lectura de la historia la lucha entre opresores y oprimidos. El texto en general está escrito bajo la urgencia de un tiempo convulsionado pero enmarcado en el metódico proyecto del *Libro de los pasajes* [1982]. La tesis VII contiene algunas líneas críticas a ciertas formas de hacer historia que olvidan o niegan la experiencia de los oprimidos. Al comienzo el alemán recupera la recomendación hecha por Fustel de Coulanges al historiador, que «se quite de la cabeza todo lo que sabe del curso sucesivo de la historia» (Benjamin, 2021: 62). Benjamin advierte que esta forma de entender el conocimiento histórico sólo está constituido por una línea narrativa, que se compone de los hechos, nombres y acontecimientos que «marcan» la marcha y el desarrollo de la historia, confundiéndose con facticidad. Aquí se pierde la posibilidad de «apoderarse de la verdadera imagen histórica que fulgura fugazmente» (Benjamin, 2021: 62), y es donde el historicismo simpatiza con la narración de los vencedores. Tal como afirma Reyes Mate, «comprender el pasado es estar atento a las concreciones de esa virtualidad del pasado» (2009: 136); el pasado *latente*⁶ es lo que no pudo ser y está esperando ser actualizado.

5. Una primera insinuación en Butler sobre estos temas aparece hacia el final de «Política sexual, tortura y tiempo secular» en *Marcos de guerra* (2010), y de manera más sustancial en los ensayos «Walter Benjamin and the critique of Violence» y «Flashing Up. Benjamin's Messianic Politics», ambos capítulos de su libro *Parting Ways* (2012).

6. Una de las diferencias fundamentales entre el materialismo benjaminiano y el historicismo a la hora de abordar el pasado está en la disposición metodológica con la cual se acercan a los eventos, y por lo tanto, en la discusión acerca del objeto de la historia. Mientras que el historicismo, recoge hechos pasados como si fueran objetos sin vida, consignables dentro de una historia compuesta por un tiempo lineal y homogéneo (empatizando con la perspectiva de los vencedores y dejando al margen todo lo que hay de historia frustrada), el materialista benjaminiano es capaz de recoger esos deshechos de historia olvidada, siendo verdaderamente universal. No confunde realidad (compuesta por lo que es y los deseos y anhelos pendientes) con facticidad. El concepto benjaminiano de *ahora* (*jetztzeit*) aparece como el salto de tigre que debemos dar hacia el pasado para rescatar lo que el pasado tiene de ahora, de actualidad pendiente. Y el principio constructivo en la metodología de Benjamin es la cita, ese salto de tigre hacia el pasado.

Esta idea benjaminiana es apuntada por Butler hacia el final de «Política sexual», texto que impugna algunas ideas que operan a la base de la noción de modernidad como marco de reconocimiento temporal (2010:189). Allí señala que el pasado se encuentra en el presente, en una concepción de la temporalidad como tiempo abierto a ese pasado «virtual» que espera ser realizado. Desde una crítica postsecularista, cuando hablamos de *este tiempo* estamos refiriéndonos a ideas sustantivas en torno a lo que *debe ser* este tiempo. Operan normas temporales que marcan una frontera entre quienes pueden reconocerse como contemporáneos y quienes aún no han llegado a incorporar ese sujeto temporal ejemplar, y viven entonces diferentes formas de violencia producto de la irrealidad de su condición. El pasado y el presente, desde una mirada crítica, tienen un reverso que espera ser descubierto: se trata del pasado que espera no ser dejado en el olvido y de un presente posible que se haga eco de las diversas temporalidades que lo componen. En otros términos, se trata de un tiempo abierto a la rememoración de la tradición de los oprimidos de la historia. Benjamin entiende la responsabilidad que implica narrar el pasado: se construye y reconstruye lo que tuvo y no tuvo lugar al decidir qué narrar.

En un cruce entre Benjamin y Butler, el acto de justicia que implica la rememoración de los que se han caído del relato dominante, no es otro que el de *reconocer* que aquellos relatos efectivamente *están allí*, lo que en Butler aparece como versiones minoritarias de la norma (Butler, 2006a:16). Sensibilizarse por la narración del punto de vista de los vencedores significa continuar con la violencia que invisibiliza y naturaliza el sufrimiento de los oprimidos. La tesis VIII expone la complicidad entre progreso y violencia, tema caro para Butler en el texto que señalamos. Aquí también puede notarse el vínculo entre derecho y violencia, aspecto que recorre el diálogo anacrónico que estamos desplegando. Comienza Benjamin «[l]a tradición de los oprimidos nos enseña entretanto que el “estado de emergencia” en que vivimos es la regla» (2021: 64). La tesis inicia con la referencia al estado de excepción, noción desarrollada por Carl Schmitt en 1921 en su *Teología política*. El estado de excepción es definido por el jurista del Tercer Reich como la suspensión del orden existente. En esa capacidad de suspender el estado de derecho crea, justamente, derecho, y se manifiesta lo más característico del soberano, esto es, su capacidad para volver ley una decisión. Este planteo schmittiano toca los intereses de Benjamin sobre

el estado de excepción, a la hora de pensar la relación entre violencia y política. La idea de Benjamin es que la violencia es parte constitutiva del derecho. Señalándonos que el estado de excepción en el que vivimos es, de hecho, la regla desde el punto de vista de los oprimidos, Benjamin nos revela que la excepcionalidad no golpea a todos con el mismo rigor. Los oprimidos sufren este estado de excepción de manera permanente. Volviendo a Butler podríamos decir que el estado de excepción somete de manera desigual, que la opresión queda distribuida diferencialmente, de forma tal que algunos quedan más expuestos al poder que otros, y por lo tanto su vulnerabilidad queda maximizada. Aquella desigualdad queda manifiesta en la figura de la *detención indefinida* (Butler, 2009b), donde entiende que se actualiza el gesto soberano de la excepción, en un marco pretendidamente democrático. Benjamin por su parte apunta a relacionar estado de excepción a estado de derecho. Para los oprimidos de la historia el estado de excepción es la norma histórica como estado en el cual, a través de la ley y el orden establecido, los vencidos no cuentan con protección, y son violentados de manera permanente e indefinida.

Tanto Benjamin como Schmitt, aunque perteneciendo a tradiciones opuestas, tienen una crítica fuerte a los pilares de la modernidad: el progreso, la democracia liberal y la tradición ilustrada. Esta revisión no es realizada necesariamente desde una postura conservadora. Como pudimos ver con Benjamin, el autor es consciente de que la soberanía moderna y la construcción del poder político que tiene como núcleo al Estado, es una solidificación de un ejercicio absoluto de la violencia en donde quien es creador de la ley se ubica por fuera de ella. Esta solidificación Benjamin la ha observado en el proceso de consolidación burguesa y en la orientación parlamentaria que ha tomado el Estado. De este modo, el estado de excepción en el que vive la tradición de los oprimidos es la *regla*, la catástrofe significa *que las cosas sigan así*. La violencia divina propuesta por Benjamin, es aquella capaz de interrumpir la violencia fundadora y conservadora del derecho, y por esto, la única capaz de hacer justicia. Es por ello que va a introducir la noción de un *verdadero* estado de excepción, una fuerza que interrumpe ese estado de cosas. La potencia renovadora de la revolución ocupa el lugar de la violencia divina. En definitiva podríamos decir que los dos autores comprenden el papel único que cumple el estado

de excepción, a pesar de estar atravesados por tradiciones de pensamiento y demandas políticas divergentes.

En cuanto a Benjamin, la noción de estado de excepción aparece en la octava tesis como antesala de la crítica al progreso explicitada en la novena tesis. Los adversarios del fascismo, decía, lo enfrentan en nombre del progreso como norma histórica. Y no hay nada de filosófico, continuaba, en asombrarse de que las cosas que estamos viviendo sean «aún» posibles en este siglo. Porque no hay ninguna ley histórica que nos permita afirmar que las cosas van a mejor, que las sociedades «avanzan». Porque esa suposición parte de una idea de la historia insostenible. Y porque la revolución era para Benjamin, rectificando a Marx, no el motor de la historia sino el gesto mediante el cual quienes viajan en ese tren activan el freno de emergencia. De modo que cuando nos asombra que determinados gestos conservadores, machistas, racistas, clasistas, sean aún posibles, y nos sorprende porque estamos en el siglo XXI, ¿de qué orden es ese asombro? Pareciera operar allí una suerte de inversión. ¿Qué regularidad estamos suponiendo para que algo nos resulte asombroso? Ya en su texto de 1928 *Calle de mano única*, apuntaba con especial ironía que ni la decadencia ni el auge deberían causarnos sorpresa (2014: 56). De hecho, solamente un cálculo que vea en la caída «la única razón de la situación actual podría, superando el debilitador asombro ante lo que se repite a diario, considerar los fenómenos de la decadencia como lo estable por antonomasia y sólo a la salvación como algo extraordinario» (Benjamin, 2014: 56). En cambio y como señalamos, el verdadero asombro radica para Benjamin en reconocer que aquel estado de excepción en que vivimos es la regla.

Lo que el autor proponía como «la introducción de un verdadero estado de excepción», quizás sea justamente romper con esa lógica. Esta es la línea en la que reflexiona Sigrid Weigel, al detenerse en la otra cara de esa regularidad de los fenómenos que se adscriben a un estado de excepción: aquella introducción del verdadero estado de excepción «exige por ello una ruptura con ese concepto de la historia que se basa en la idea de Progreso como regla y que califica así a todo lo que se escapa a esa regla como excepción, retroceso, barbarie, irracionalidad o cosas por el estilo» (Weigel, 1996:261). Hay en *Calle de mano única* un fragmento significativo al respecto, titulado «Panorama imperial. Viaje a través de la inflación alemana» donde el filósofo reflexiona, también mordaz:

Del tesoro de frases hechas en las que a diario se revela el estilo de vida del burgués alemán, esa fusión de estupidez y cobardía, resulta especialmente memorable la de la catástrofe inminente, según la cual «esto no puede seguir así». La torpe fijación a conceptos de posesión de décadas anteriores le impide al hombre promedio percibir las estabilidades de tipo completamente novedoso que subyacen la situación actual (Benjamin, 2014a: 55).

De modo que si el estado de excepción en que vivimos es la regla, ¿hacia dónde conviene orientar la reflexión? Dice Weigel:

Para Benjamin, por el contrario, la introducción del verdadero estado de excepción no se da asociada a una decisión, sino a una cesura epistemológica, es decir, a otra concepción de la historia que aparece posibilitada por un estupor no filosófico y que, al mismo tiempo, diferencia un asombro por lo vivenciado en el siglo XX de la figura de lo que es «todavía posible» (Weigel, 1999: 261-262).

Aquello que interrumpe, es entonces, también una herida en lo que podemos conocer. En esta línea, Judith Butler aborda en «Walter Benjamin y la crítica de la violencia» el vínculo entre violencia, estado de excepción y crítica, mostrando en él dos aristas posibles para abordarlo. En la Introducción comentamos que esta reflexión no intenta proponer un «afuera» de las normas, como así tampoco un «afuera» de la violencia. La atención que Butler pone en «Para una crítica de la violencia» se debe a que encuentra allí no solo una exploración crítica que se pregunta por las condiciones de la violencia; sino también por «cómo la violencia está de entrada circunscrita por el modo en que la interpelamos» (Butler, 2014: 65). Por ello preguntaba ya en *Deshacer el género* por la relación entre la violencia y la irrealidad que espera a quienes son configurados a partir de esa deshumanización, en un planteo que deja claro que no hay un afuera de las normas y los marcos. Y respondía:

A nivel del discurso algunas vidas no se consideran en absoluto vidas, no pueden ser humanizadas; no encajan en el marco dominante de lo humano, y su deshumanización ocurre primero en este nivel. Este nivel luego da lugar a la violencia física, que, en cierto sentido,

transmite el mensaje de la deshumanización que ya está funcionando en nuestra cultura (Butler, 2006a: 45).

Es la cultura entonces el terreno propicio para pensar en el funcionamiento de ese mensaje de deshumanización que está ya siempre operando, aunque de formas cambiantes. No puede afirmarse de un modo tan lineal no obstante —como parece sugerir esta cita— que el terreno de la cultura sea el que dé lugar, así sin más, a la violencia física. Es la noción de *marcos* la que permite complejizar la rejilla de análisis. Si bien Butler no parece estar pensando la sucesión en un sentido cronológico, quizás habría que decir no que la violencia discursiva da lugar a la violencia física, sino que la violencia es posible porque está enmarcada. Impugnar la univocidad de la violencia, reconocer sus marcos de inteligibilidad, incluso los que delimitan el criterio de demarcación violencia/no-violencia, supone un trabajo crítico que es al mismo tiempo material y perceptual. Porque la prohibición moral de la violencia, opera de manera selectiva. Por eso afirma Butler en *Marcos de guerra* que la crítica de la violencia debería comenzar

[...] por la pregunta de la representabilidad de la vida como tal: ¿qué permite a una vida volverse visible en su precariedad y en su necesidad de cobijo y qué es lo que nos impide ver o comprender ciertas vidas de esta manera? (2010: 80).

Tomando la posta de la mencionada octava tesis, el estado de excepción que Benjamin critica no es una interrupción al derecho mediante un gesto soberano. Por este motivo, no se puede contraponer el derecho a la violencia, sino más bien atender a sus continuidades. Si la violencia tiene lazos indisolubles con el derecho y el Estado, podríamos preguntarnos en qué consistiría una alternativa a la violencia, si es que realmente existe una. La perspectiva mesiánica en Benjamin, como interrupción a ciertas formas de historia y violencia, parece ser la clave. Al principio de su comentario y en relación con los textos de «Para una crítica de la violencia» y «Sobre el concepto de historia», Butler nos invita a concebir la fuerza mesiánica de la violencia divina como una ruptura con la violencia legal, en vínculo con la lucha por salvar del olvido la historia de los oprimidos (2014: 64). Lo mesiánico entonces representa en la obra de Benjamin un esfuerzo por interrumpir una concepción de tiempo y con ello, tomando la figura de la violencia divina, una forma de interrumpir a ese derecho que exige

obediencia, produce culpa, ejerce violencia y provoca un borramiento de la historia de los oprimidos.

Dentro del análisis benjaminiano encontramos que hay dos funciones de la violencia, la que crea derecho y la que lo preserva⁷. Butler comenta que el derecho necesita para resguardarse volver, una y otra vez, a reafirmar su carácter vinculante con los sujetos, lo que implica repetir su acto fundacional. Si la repetición es condición para su preservación, la ruptura de esa reiteración es la forma de interrumpir el flujo. El modo en el cual podemos encontrar una alternativa a la violencia mítica, a esta violencia legal, es estropeando su repetición para interrumpir su carácter vinculante. Esta ruptura toma en «Para una crítica de la violencia» el nombre de violencia divina. Ella se manifiesta por medio de un mandamiento que no es despótico ni coactivo, por lo cual no puede imponerse por medio del derecho. El mandamiento bíblico «no matarás» no es punitivo, y por lo tanto rompe la lógica de la culpa y del castigo que el derecho y la violencia legal necesitan⁸.

Veamos cómo Butler aborda la cuestión. Tanto el derecho en el Estado moderno, como la figura del destino expuesta en los mitos clásicos, comienzan su existencia en el momento en el cual aparece el castigo por una falta cometida, sin que esta falta constituya una infracción a un derecho previo o contra una norma de los dioses. Cuando el castigo se hace patente el triunfo del derecho y del destino es, en sus palabras, «precisamente el establecimiento del derecho mismo» (Butler, 2014: 77). Creación y

7. Benjamin señaló en el texto dos violencias distinguibles, una a la que llamó violencia mítica en el sentido en que fundaba el derecho y otra a la que llamó violencia divina [göttliche gewalt], que era capaz de discutirlo. En la violencia mítica, Benjamin encontraba dos funciones, una función fundadora del derecho [rechtsetzende] y una función sostenedora [rechtserhaltende] Así, la violencia funda el derecho y lo sostiene, en una circularidad, un hamacarse dialéctico, que guarda una característica: también la violencia mítica, conservadora de derecho, es una violencia amenazante.

8. Si bien este artículo se aboca a un diálogo entre fuentes, para una discusión actualizada del debate puede remitirse a la edición crítica de Peter Fenves y Julia Ng *Toward the Critique of Violence: A Critical Edition* (2021), donde la selección de fragmentos que acompañan el ensayo de 1921 colabora en la formación de una constelación alrededor del problema de la violencia. También es menester mencionar, dentro del citado trabajo de Oyarzún, P. (2017) *Letal e incruenta* ya referido, el texto que acompaña «El círculo mítico: Walter Benjamin sobre la política y su interrupción» de Aukje van Rooden. Además, sería de utilidad revisar el texto de Hamacher, W. (2013). *Lingua Amissa*.

preservación están unidos y se dan en cada momento en el cual el derecho reitera su acto fundacional. El destino fija las condiciones coactivas del derecho al producir al sujeto de la culpa, y su efecto es generar una atadura con el derecho, estableciendo al sujeto como causa singular de su sufrimiento. El derecho y el destino hacen de las personas sujetos culpables «suspendiendo la vida en el momento de la culpa» (Butler, 2014:77), lo cual nos evoca el final de la novela de Kafka *El proceso* [1925] (1983), donde la humillación de K. por el sometimiento al castigo, produce una vergüenza que parece sobrevivirle⁹. Y en esa circularidad su justificación es su propia instauración. Podemos advertir que este planteo benjaminiano es similar al que realiza Butler respecto de los marcos normativos que regulan el reconocimiento de la vida.

A diferencia del derecho y del destino, el mandamiento implica un vínculo ético. Es un modo de responsabilidad que no se impone como obligación, sino que ocupa el lugar de una directriz. Esta responsabilidad es algo que se forma en relación al mandamiento pero no es dictado por él, de modo tal que no exige obediencia pero sí implica una lucha. Al ser una directriz no coactiva, deja cierto margen, cierta libertad. Parece que la responsabilidad conlleva un lazo no coactivo y no culposo, suspende el estado de parálisis del sujeto, reanimando «la capacidad de una persona de llegar a acuerdo con esta demanda ética que se le ha impuesto» (2014: 91).

Butler advierte un punto importante en el ensayo benjaminiano. La violencia divina, como destructora de la violencia legal (habíamos dicho mítica), «no debe entenderse ni como algo distinto al Estado, ni como una alternativa al derecho positivo» (Butler, 2014: 89). Así, del mismo modo que el *ahora* del tiempo mesiánico en «Sobre el concepto de historia» no inaugura un tiempo nuevo, sino sólo un ajuste de cuentas, la violencia divina aparece como el límite necesario del derecho en tanto que se propone desatar las ataduras que tienen amarrado al sujeto a la ley, a un tipo de responsabilidad propia del estado de derecho. Se trata de una violencia precisa en su objetivo, que «[p]articipa del lenguaje con

9. Es importante mencionar que hay un enfoque común sobre la violencia en el ensayo de 1921 y el «Franz Kafka: En el décimo aniversario de su muerte» de 1934. Ya en el primer apartado del «Franz Kafka» Benjamin está abocado a explicitar cómo en la obra del autor checo se puede observar un orden mítico de la violencia dentro del sistema judicial secular. Para seguir esta línea temática, se recomienda la lectura de Hanssen, B. (1998). *Walter Benjamin's other history: of stones, animals, human beings, and angels*.

el que Benjamin describe la huelga general, aquella que pone de rodillas la totalidad de un sistema legal» (Butler, 2014: 89), en la medida en que la huelga general no tendría el objetivo de lograr unas modificaciones mínimas y unas concesiones excesivas, sino de reanudar el trabajo cuando este esté cambiado por completo. El objetivo es desbaratar el orden legal establecido. Butler intenta recuperar la figura de la huelga general para pensar en una forma de interrumpir las condiciones del derecho al negarse a instituirlo. En sus palabras:

Imaginen, si pueden, que Apolo y Artemisa le dicen a Latona que se calme, y rechacen su mandato o que el ejército, negándose a romper una huelga, efectivamente vaya él mismo a huelga, deponga sus armas, abra las fronteras, rechace cerrar los puntos de control, aliviando a todos sus miembros de la culpa que mantiene a la obediencia y la violencia de Estado en su lugar, y los instruya para refrenar sus acciones, ya sea por el recuerdo o por la anticipación de la pena y el duelo, y que todo esto sea hecho en nombre de lo viviente (Butler, 2014: 98).

Es en ese ejercicio de imaginación donde Butler parece ver, al interior del propio derecho, las posibilidades de socavarlo.

II

Una de las vías posibles para ingresar a la crítica de la violencia en relación al derecho, a las normas, y a las zonas donde se intersectan, es la pregunta por la temporalidad. El comentario butleriano al ensayo de Benjamin nos devuelve a esta pregunta, en un recorrido alrededor de la idea según la cual «la crítica de la violencia es la filosofía de su historia», aquel pasaje que abre el párrafo final del ensayo (Benjamin, 2017: 39).

Si bien podríamos acordar que tanto Benjamin como Butler están preocupados finalmente por la cuestión de la justicia, la crítica de la violencia butleriana se distingue en algunos puntos fundamentales que intentamos desandar aquí. Cuando Benjamin piensa la violencia lo hace en relación al derecho¹⁰ (Recht) y cuando Butler encara esa empresa lo

10. Cabe sin embargo hacer una salvedad que complejiza nuestro paisaje. En el Workshop «Walter Benjamin y Para una crítica de la violencia. Cien años después. Constelaciones actuales e inactuales», acontecido en septiembre de 2021 en Argentina, se generó un

hace en relación a las normas (normative violence). Como señalamos al comienzo, si bien pueden reconocerse adyacencias concretas entre violencia estatal y violencia normativa, esta última desborda. Entre las incontadas mediaciones que pueden aparecer entre la ley y la norma, entre Benjamin y Butler, encontramos una que es quizás la más sugerente, y que radica en la analítica del poder desde la cual Butler mira, heredera en buena medida de Michel Foucault. Porque estamos pensando en unas normas que, sin desligarse de la ley, sin embargo la exceden. En las conferencias que Foucault dio en 1975 tituladas *Los anormales* (2000), especifica una noción capital para este desarrollo y es la de *poder de normalización*. No como un campo de oposición sino de gradación, de lo normal a lo anormal, de lo humano a lo inhumano, antes que una línea que delimite de modo tajante qué queda de cada lado. Un campo constituido por ese conjunto de técnicas y de prácticas minuciosas que transforman al resto de los poderes. Allí Foucault insiste, como se ha dicho, en un análisis no represivo sino productivo o positivo del poder, que tiene una forma histórica específica y que el autor sitúa a fines del XVII y comienzos del XVIII: un poder que no obra por exclusión sino por inclusión analítica y rigurosa de sus elementos. De modo que cuando Butler está pensando en la violencia, aquella que hace sujetos, que interviene necesariamente en la producción de la subjetividad, aborda aquellas normas que regulan la producción de un sujeto, normas que muchas veces se articulan en tratos legislativos, pero que no pueden reducirse a la violencia estatal.

En lo que toca a la relación fundante entre violencia y derecho, o entre violencia y normas, podríamos afirmar entonces que ambos autores parten de un suelo común. No obstante, aparece aquí una segunda distancia.

debate propiciado por las organizadoras del Eje —la investigadora Daniela Lossigio entre ellas— con respecto a si había algo en el derecho capaz de horadarlo, teniendo como caso testigo la lucha por la legalización del aborto en Argentina. Al respecto, señalaba Francisco Naishtat, otro de los participantes, una posible distinción en Benjamin según la cual el objeto de la crítica es el derecho y no los derechos. Esa distinción, reconocible en idioma inglés en los términos *law* y *right*, podemos encontrarla en alemán en relación a *recht* y a *gesetz*. Lo que esta reflexión habilita, en algún sentido, permite pensar ciertas luchas en términos de conquista de derechos por fuera del ciclo de la violencia mítica. Cabe sin embargo una rectificación. La crítica en Benjamin no es al derecho en sí mismo, si no a la violencia mítica inscrita en su fundación y conservación. En tal sentido es difícil pensar en los derechos por fuera de esa dialéctica.

Cuando Butler lee a Benjamin —al menos en *Marcos de guerra* (2010), *Parting ways* (2012) y *La fuerza de la no violencia* (2020a)—, está ya mediada por una analítica del poder que, de herencia derrideana, implica en un sentido elemental que el hecho de que la norma se origine en la violencia no supone que cada repetición de la norma vaya a reproducir o reforzar la violencia de su origen. Que la violencia del origen no se instancie cada vez que se actúa una norma, depende de la noción de *performatividad* en la que Butler se sostiene. No parece materializarse, en tal sentido, un hamacarse dialéctico entre la violencia que funda y la violencia que sostiene, al que luego le sobreviene la violencia divina. Lo que hay es una estructura reiterativa de la norma la cual, si bien tiene su origen en la violencia, no repite en cada instancia la violencia de su origen. Esa posibilidad —que no es una certeza, siempre es necesario recordarlo— es la que abre en este tiempo los espacios de un desplazamiento, de una contestación a las normas más restrictivas. La ruptura, decía Butler, no es otra cosa que «una serie de cambios significativos resultantes de la reiterable estructura de la norma» (2010: 232). Se trata entonces de horizontes normativos que se reproducen para sobrevivir, y que en esa reproducción siempre pueden fallar y dar lugar, así, a versiones minoritarias de la norma. La relación crítica con las normas, el sostenimiento de versiones minoritarias, es de hecho para Butler la tarea de la crítica, una capacidad decididamente colectiva en la que insistía ya en la Introducción a *Deshacer el género* (2006a: 16). Postular que hay unos marcos normativos que se reproducen para sobrevivir y que en esa reproducción pueden fallar, depende de una concepción de la temporalidad según la cual no hay un marco temporal prevalente que en algún momento podrá ser impugnado y al que le sobrevendrá la construcción de algo nuevo, algo radicalmente otro. Al contrario, hay algo que excede al marco, dice Butler, que está perturbando nuestro sentido de la realidad. Es por eso que no hay nada que esperar. Es sobre el mundo que existe que cabe pensar, antes que sobre el mundo por llegar. Son esos otros marcos temporales que ya están, esos otros cuerpos y esas materialidades que también están, viviendo y disputando otras narrativas acerca del tiempo.

En la medida en que no hay un corte radical al que conviene apostar, una violencia divina que es letal sin derramar sangre según las palabras de Benjamin, cuando Butler piensa la violencia en relación a las normas,

podríamos decir que hay una referencia a aquella violencia que origina o funda la norma, pero no a la violencia que sostiene. Por una parte, pensamos en unos marcos normativos de los que depende el sujeto para su constitución, pero también en la capacidad de contestar esas normas que la propia violencia normativa aloja. Que la reiteración sea necesaria es una señal de que la materialización nunca es completa, de que «los cuerpos nunca acatan enteramente las normas mediante las cuales se impone su materialización» (Butler, 2002: 18). Antes bien, son las inestabilidades, las posibilidades de rematerialización abiertas por este proceso las que marcan un espacio en el cual la fuerza de la ley reguladora puede volverse contra sí misma y producir rearticulaciones que pongan en tela de juicio la fuerza de esas mismas leyes reguladoras.

Entre las posibles articulaciones entre violencia y temporalidad, Butler retoma en su comentario al ensayo de 1921 la idea de lo viviente para vincularla a sus propias consideraciones en torno a una ontología social-corporal, apoyada en la noción de *interdependencia*. Hacia el final del comentario (2014), Butler menciona que actuar y vivir *en nombre de lo viviente* abre la pregunta por quién finalmente cuenta como una vida. En discusión con su presente, un presente atravesado por los conflictos armados entre el Estado Israelí y los pueblos tanto del sur de Libia, como de Palestina, articula esta formulación benjaminiana para pensar en contra de la violencia normativa que opera al interior de una violencia estatal. Regresando al problema inscrito en el quinto mandamiento del decálogo judeo-cristiano, afirma que el «no matarás» implica distinguir entre los verdaderos momentos de defensa propia, de su uso cínico por parte de un aparato estatal represivo. Si toda obviación del mandamiento es denominada como defensa propia entonces la defensa propia deja de funcionar como una justificación válida para matar, abriendo la pregunta por quién es este «sí mismo» que debe defenderse y de quién, preguntas a las que vuelve en su reciente libro *La fuerza de la no violencia* (2020a), justamente a propósito de la represión estatal en nombre de su propia preservación. Sabemos, según el ensayo benjaminiano, que el interés en ese monopolio de la violencia no está en defender fines legales, sino en defender al derecho mismo (2017:22). La frontera entre este «sí mismo» que busca preservarse y lo que lo amenaza es siempre un lugar de adyacencia, una manera de mantener una relación con lo

que está excluido. Cómo supo advertir Edward Said en *Orientalismo*, quiénes sean aquellos que están del otro lado define en buena medida ese «sí mismo» que busca preservarse (2008: 20). Si toda frontera es un modo de relación, esta manera de vincularse a través de la autodefensa estatal exacerbada y su aparato represivo, es un modo de subyugación encubierta que niega la interdependencia como modo ontológico de estar en este mundo.

En este horizonte de un programa crítico de la violencia, cabe pensar también en la temporalidad de lo mesiánico, que aquí toma la forma de la violencia divina, y que parece tratarse de astillas o chispas de otro tiempo que hacen mella en el presente, transformándolo. En este sentido, no se trata simplemente de un futuro que llega o un pasado que ajusta cuentas, sino de otra manera de comprender el tiempo. Con una mano en el ensayo de 1921, y otra en las tesis «Sobre el concepto de historia» [1940], Butler encuentra lo mesiánico reconstruido en este último texto como una tempestad que se opone a la marcha histórica que tiene al progreso como motor, en nombre de un *verdadero estado de excepción*. Es decir, se trata de romper con cierta fe en el progreso como norma histórica, una ruptura con determinados sentidos y experiencias del tiempo. El tiempo azotado por la tempestad mesiánica da como resultado un presente transformado en lo que Benjamin ha denominado «el tiempo-ahora» [jetztzeit].

En los trabajos tempranos de Benjamin, apunta Butler, lo mesiánico aparece asociado al perdón y a la pérdida de memoria; mientras que en las Tesis el autor insiste en la importancia de recordar una historia marginada. Teniendo en cuenta estas dos variantes, Butler entiende que el perdón opera contra el castigo como su exterioridad, puesto que si el progreso, así como el desarrollo, tienden a comprender al presente «en términos del futuro que este hace emerger, o del pasado que lo engendra, entonces la punición también instala al presente bajo la luz de un pasado dañino o y de un futuro de venganza y compensación» (Butler, 2014: 102). Hacia 1921 Benjamin encontró en la huelga general proletaria esta modalidad del perdón. Se trataba de una acción revolucionaria donde el obrero y el ciudadano *aplicarían los frenos de emergencia*, —aquella rectificación a la premisa marxista, aparecida en las notas preparatorias a las Tesis (Reyes Mate, 2009: 307)— y quedarían liberados de los lazos que los unen constrictivamente al Estado y al derecho. Decirle «no» al Estado y

ser liberado son acciones que ocurren a una misma vez, siendo ese hiato temporal, ese momento de ruptura y de dislocación «lo que constituye el tiempo presente de la excepción» (Butler, 2014:102). El acto de perdón como instancia de lo mesiánico, tal como lo comprende la lectura de Butler, implica una tempestad que destruye el proyecto mismo de castigo y expiación que sostienen el régimen legal, y se postula como su alternativa. Es importante señalar, sin embargo, que esta instancia mesiánica que recoge Butler de los textos benjaminianos no se ajusta al tiempo mesiánico tal como lo entienden las tradiciones rabínicas plasmadas en el Talmud¹¹. Su mirada es en muchos sentidos más modesta. En la epistemología benjaminiana de las Tesis el materialista histórico quiere ser *verdaderamente universal*, por eso atiende a lo marginado por la construcción «universal» de la historia convencional. De ahí la importancia clave de la memoria a distancia de la hipótesis revisionista. Para la memoria, el pasado no está ahí inerte, en cambio, le viene al encuentro; el conocimiento que persigue la memoria toma la forma de una semilla, figura que aparece en la tesis XVII (Benjamin, 2021:70-71). A diferencia del tiempo mesiánico, tiempo redentor en donde lo que hoy aparece como exigido, allí se da como realizado, el tiempo-ahora no salva propiamente. El *jetztzeit* solo plantea el derecho a la felicidad de quienes han sido postergados, de quienes no son reconocidos. El momento mesiánico del ahora saca al pasado dado por perdido, y lo presenta ante los ojos de las generaciones posteriores como una exigencia de justicia, una particular forma de reconocimiento que el comentario butleriano del ensayo pone en valor.

A la manera de un cuarto lugar donde pensar la relación entre violencia y temporalidad en ambos autores, ofrecemos una digresión sobre aquello

11. Hay múltiples lugares dentro de los tratados del Talmud donde aparece el tiempo mesiánico como tema de discusión, sin que haya una mirada unívoca sobre el tema. La referencia más famosa es el tratado *Sanedrín* 99 a, donde se encuentra la polémica entre Rabí Yochanan y Samuel. Mientras que el primero piensa al tiempo mesiánico como el fin de la violencia política y de la desigualdad económica (una relación con el otro basada en la fraternidad), Samuel piensa un horizonte más amplio, en donde la vida espiritual como vida moral no puede separarse de la solidaridad con el otro (la acción de dar a quien no tiene) y la culminación mesiánica de la política no podría anularla. El tiempo mesiánico como una apertura a hacerse cargo del sufrimiento de los demás tiene múltiples formas de interpretarse, y el tratado al que hacemos referencia da cuenta de ello. Estas reflexiones pueden encontrarse en otra de las valiosas fuentes de Butler, la obra de Levinas, E. (2004). *Difícil libertad. Ensayos sobre el judaísmo*, especialmente citada en *Parting ways* (2012).

que es capaz de interrumpir la violencia. ¿Cuáles son nuestras imágenes de la interrupción? ¿Tiene el mismo carácter la interrupción para Walter Benjamin que para Judith Butler? Vayamos por partes. Para Benjamin hay, al menos en lo que toca a este texto, una vinculación íntima entre revolución e interrupción. La interrupción es un momento revolucionario, es la posibilidad de la revolución. ¿La interrupción de qué? Del ciclo de la violencia mítica, pero también del pensamiento. Del pensamiento como continuidad, como homenaje, y como apología: una cesura epistemológica. Ahora bien, en el contexto de entreguerras que habitó Benjamin, su consideración acerca de la interrupción siempre tuvo una dimensión teológica a la vez que política. En tanto motivo teológico, si bien la venida del Mesías cuenta con abundante literatura, cuando el autor echa mano de ese motivo está pensando en la figura del Mesías como la instancia de una interrupción. Por eso se refiere en la segunda Tesis a aquella débil fuerza mesiánica de la que el pasado exige sus derechos, que tanto recuperaba Michel Löwi. En un sentido político, volvamos sobre las notas preparatorias a las Tesis, donde Benjamin presentaba la visitada metáfora del freno de emergencia: «Marx dijo que las revoluciones son la locomotora de la historia mundial» (Benjamin en Reyes Mate, 2009: 307). Y seguidamente objetaba: «Pero tal vez las cosas se presenten de muy distinta manera. Puede ser que las revoluciones sean el acto por el cual la humanidad que viaja en ese tren aplica los frenos de emergencia» (2009: 307). A contrapelo de un materialismo que se regía por la idea de progreso como ley histórica, la revolución no era para Benjamin una necesidad sino una posibilidad.

No es el caso de Butler. En primer lugar, porque no está especialmente preocupada por la revolución¹². Pero hay una razón subsidiaria. Hay algo en la lógica de funcionamiento de los marcos normativos, algo en su carácter reproducible, performativo, que habilita no sólo su reproducción sino su interrupción. Pero parece tratarse de una interrupción de otro tenor. Como señalamos a su tiempo, si la reiteración de la norma no reitera la violencia de su origen, la interrupción de la violencia normativa no ocurre como un acontecimiento radicalmente otro, sino como la incesante

12. Al respecto, sería más preciso decir que una concepción radical de la política para Butler es la que vincula revolución con democracia, la propia idea de la democracia radical es la que se sostiene como alternativa. El elemento revolucionario en las revueltas donde Butler pone la mirada como es el caso de la llamada primavera árabe, tiene como horizonte la instauración de una política democrática (Butler, 2017a).

diferencia que puede haber en la repetición. Butler no está pensando en imágenes radicales, en la huelga general proletaria, o en una política acontecimental. Cuando las normas que nos preocupan son precisamente las normas temporales, una ruptura, una interrupción en esa experiencia y en esos sentidos del tiempo, no implica una transformación intempestiva, según apuntábamos, sino «una serie de cambios significativos resultantes de la reiterable estructura de la norma» (Butler, 2010: 232). Esos cambios significativos, además, ocasionan la pregunta acerca de la configuración nada menos que de otra temporalidad: «¿surge otra temporalidad —o varias temporalidades— en el transcurso de sus reiteraciones?» (2010: 232). La reiterabilidad entonces, por un lado colabora a la hora de entender por qué las normas no actúan de manera determinista (2010: 231), pero también permite avizorar otra posible temporalidad.

Retomando su comentario al ensayo de 1921, Butler señala que en verdad lo mesiánico «emerge como una forma de hacer estallar esa cronología y esa historia específicas, recogiendo por dispersión los restos de un pasado sufriente que veladamente nos conminan a poner fin a aquellos regímenes cuya violencia es tanto moral como física» (2014: 65). Para Butler se trata de un esfuerzo antidogmático para romper con la homogeneidad de determinados regímenes temporales, por ello hace sentido atender a su observación de que la revolución tiene que ver más con apretar el freno de emergencia que con continuar a como dé lugar, justamente cuando esa reiteración normativa se produce en nombre de un proceso civilizador. Sin embargo, esa interrupción no tiene, decíamos, un carácter unívoco. Aún más, en el caso de Butler, ni siquiera se trata de una instancia de suyo celebratoria: porque si bien las fallas en el reconocimiento muestran que un horizonte de normatividad no puede darse por descontado, lo que sucede es que esas fallas, cuando se sostienen, «exigen de manera implícita el establecimiento de nuevas normas» (2009a: 40), y esas normas pueden tener un horizonte emancipatorio para la vida y la política o bien cada uno vez más restrictivo¹³.

13. Cabe señalar que Butler recurre a aquellas obras de Benjamin («Para una crítica de la violencia», «Sobre el concepto de historia») donde podemos ver la cara más revolucionaria del concepto de interrupción. Sin embargo, otros ensayos de Benjamin nos brindan un costado más modesto y menos destructivo de la misma noción, como «Franz Kafka: en el décimo aniversario de su muerte» [1934] (2014b) y «El narrador» [1936] (2008). Con sus diferencias, en ambos ensayos la interrupción se vuelve una acción pequeña, destinada a una

Pensar desde Butler ese horizonte emancipatorio nos obliga a revisar uno de sus trabajos más recientes, *La fuerza de la no violencia* (2020a), donde aborda de una manera derivada la posibilidad de la interrupción del ciclo de la violencia mítica, mediante una reflexión acerca de la no violencia. Los capítulos que integran el libro intentan indagar sobre la posibilidad de la no-violencia como una práctica que no está situada por fuera de la violencia. A su vez, intenta pensar que la no-violencia integra formas de agresión articuladas como modos de resistir a la violencia de Estado y a formas de la violencia normativa. El horizonte de la práctica de la no-violencia es la construcción de un mundo social libre e igualitario, que tenga a bien preservar los lazos que nos unen los unos a los otros (aquello que ha denominado como *interdependencia*). Y por último, se entrega al análisis de las formas dominantes de justificar la violencia, lo que la lleva una vez más a las consideraciones benjaminianas sobre la violencia.

Butler retoma el ensayo benjaminiano, esta vez para afirmar que las formas de justificar la violencias están cooptadas por una lógica instrumentalista. Una de las principales preguntas que se plantean en el texto es «¿por qué se ha aceptado el marco del instrumentalismo como el necesario para reflexionar sobre la violencia?» (Butler, 2020: 33). Al apuntar a un marco instrumentalista como punto de partida para pensar el fenómeno de la violencia, lo que nos está señalando Butler a través de Benjamin es cómo la discusión entre medios y fines de la violencia está, de hecho, ya circunscrita dentro de este marco. Para más precisión, Butler apunta las siguientes preguntas: «¿Es posible pensar en la violencia y en la no violencia más allá del marco instrumentalista? ¿Qué nuevas posibilidades de pensamiento crítico surgen de esa apertura para abordar la ética y la política?» (2020a: 33). La

salvación que no supone la destrucción de un orden imperante. Tal como leemos en «Franz Kafka», la intervención mesiánica no va a «transformar el mundo con violencia, sino que solamente lo arreglará en una diminuta proporción» (Benjamin, 2014b:56). En el caso de «El narrador», los cuentos de Nikolai Leskov que Benjamin recoge muestran el potencial emancipatorio presente en géneros literarios menores, como los cuentos de hadas, las fábulas y las narraciones, que permitirían según el autor berlinés contrarrestar las fuerzas míticas que determinan un destino. La introducción de Pablo Oyarzún al texto benjaminiano es sumamente esclarecedora a este respecto (Benjamin, 2008). Hacia el final de «Sobre el concepto de historia» también podemos ver tanto en la versión francesa de la tesis XII como del fragmento B, aquella dimensión más modesta de la interrupción mesiánica, seguramente debido al contexto sociopolítico del año 1940, donde las esperanzas de un levantamiento revolucionario contra el fascismo estaban prácticamente apagadas.

perspectiva benjaminiana que recoge Butler es, justamente, dejar pendiente la reflexión sobre qué justifica o no la violencia para atender a un asunto igual de importante: al cuestionar el marco instrumentalista está poniendo sobre la mesa que la violencia como herramienta está ya operando en el mundo desde antes de que alguien la asuma. Observa que «la herramienta ya forma parte de una práctica, lo cual presupone un mundo propicio para su uso; el empleo de la herramienta construye o reconstruye una clase particular de mundo, y activa un legado sedimentado de uso» (Butler, 2020a: 34). Esto quiere decir que aquello que parecía ser solo un instrumento, una *tekné*, es en realidad una *praxis*, «un medio que postula un fin en el momento en el que se concreta» (2020a: 34).

Finalmente, y en un esfuerzo por alejarse de ciertas lecturas desmesuradas que se hicieron del ensayo, Butler propone otra interpretación posible, al preguntar si

¿podría la violencia divina inaugurar la posibilidad de técnicas de gobernabilidad que excedan la ley, y de ese modo abrir un debate interpretativo sobre qué se considera una justificación y cómo el marco de justificación determina parcialmente lo que llamamos «violencia»? (2020a:35).

¿Pero qué formas adquiere esa no-violencia? No se trata estrictamente de una falta de acción, señala Butler, sino de

una afirmación física de las reivindicaciones de la vida, una afirmación viva, un reclamo que se hace con la palabra, los gestos y la acción, mediante redes, acampes y asambleas, con el fin de definir a las personas como dignas de valor, como potencialmente dignas de ser lloradas, precisamente en las condiciones en las cuales se las borra para que no se las vea o se las abandona a formas irreversibles de precariedad (2020a: 39).

Es entonces la arena de la lucha política, como lugar de unas prácticas transformadoras aquí no violentas, la que puede hacerle frente a la violencia normativa, encarnada con frecuencia en la violencia de estado. Y esa acción política es (evocando su discusión con Hannah Arendt), tanto la que se identifica a la instancia paradigmática de la palabra, como la que la excede.

CONCLUSIÓN

Y qué es salvarse: quedar atado de un hilo
siempre a punto de romperse, tan fino
que se corta en dos al menor contacto.

Claudia Masín, *La desobediencia*

A lo largo de este escrito intentamos ofrecer algunas pistas para acercarse al diálogo entre Walter Benjamin y Judith Butler en relación a la violencia, atendiendo tanto a sus puntos de cercanía como a sus puntos de distancia o desacuerdo.

Así, en el primer apartado nos propusimos retomar de cerca algunos núcleos problemáticos de las dos obras de Benjamin que Butler más ha revisado para sus propósitos teóricos. Por un lado exploramos los argumentos expuestos por Benjamin para reponer su crítica de la violencia; y por otro, señalamos el modo en que estos argumentos son sopesados por Butler, para mostrar dónde y cómo ha recurrido al filósofo berlinés. En un segundo apartado, siguiendo este mismo espíritu, señalamos más detenidamente los lugares de cercanía y distancia del diálogo Butler-Benjamin, poniendo el ojo especialmente en la cuestión del tiempo vinculado a la violencia normativa. De este modo pudimos ver cómo la consideración por el tiempo atraviesa la crítica de la violencia en cada autor. En la obra de Benjamin esta consideración se ha desarrollado sustantivamente, mientras que en Butler la cuestión se plantea tentativamente, bajo un carácter exploratorio. A modo de últimas consideraciones, quisiéramos ocuparnos de algunos aspectos de la noción de interrupción; aunque fue trabajado aquí a título de apuntes, creemos que provee en buena medida la riqueza del diálogo anacrónico entre estos autores.

Dado que la interrupción no cumple la misma función teórico-metodológica en Butler y en Benjamin, no es tarea sencilla consignar los puntos de encuentro. Señalamos dos lugares que entendemos dan cuenta del potencial que encierra la noción de interrupción dentro de la reflexión butleriana (2010, 2012, 2014, 2020a), sosteniendo un diálogo con Benjamin. En primer término, el concepto de interrupción aparece en relación a los marcos normativos, según hemos desarrollado en el apartado anterior. Parece tratarse de un enlace entre los marcos normativos y una reflexión crítica en torno al tiempo. En segundo término, la noción de

interrupción es utilizada por Butler en el contexto de sus reflexiones sobre la no violencia, como crítica a las normas pero también como crítica al Estado. Si bien, decíamos, el horizonte butleriano no contempla de manera enfática la figura de la revolución, la interrupción como ruptura de aquellos lazos que nos vinculan al Estado y a la violencia legal ejercida por él, parece acercarse de manera modesta a la figura benjaminiana de la huelga general.

Como primera instancia, Butler recurre a Benjamin en las últimas páginas de «Política sexual» (2010) a propósito de desvelar que detrás de las apreciaciones de Occidente (especialmente Estados Unidos) en torno al tiempo y a las culturas de Medio Oriente, operan marcos normativos de reconocimiento diferencial que refuerzan la *precaridad* de unas vidas marcadas como menos que humanas, y por lo tanto no sólo indignas de cuidado y protección sino también potencialmente peligrosas. Toma para ello algunos argumentos benjaminianos de las Tesis, en función de trazar cierta dirección a la que debe orientarse una crítica postsecularista de estos asuntos. Esa dirección la lleva al concepto de «tiempo ahora» o *jetztzeit*, que utiliza para trazar la ubicación de sus preocupaciones no en pos de un futuro ideal sino de prácticas interruptivas *en y sobre* el presente, entendiendo al presente no como un conjunto de hechos fácticos, sino como un tiempo abierto a un pasado que reclama sus derechos. Por este motivo podemos pensar que el tiempo no es una línea recta, homogénea y vacía, sino una temporalidad plena. Lo que nos conduce a sopesar al progreso no como aquella promesa occidental de un futuro mejor, sino como la que nos devuelve un tiempo presente cargado de violencia hacia quienes son marcados como menos que humanos por las normas temporales de reconocimiento dominantes. Entonces, señala Butler, volver a Benjamin nos permite comprender cómo «cada segundo era la pequeña puerta por la que podía entrar el Mesías» (Benjamin, 2021: 72), lo que establece «una condición histórica en la que la responsabilidad política del presente existe precisamente ahora» (Butler, 2010: 89). En los últimos párrafos del ensayo, Butler vincula su crítica postsecularista del progreso con el Estado y su fuerza coercitiva. Este asunto amerita una cita en extenso:

No en vano Benjamin entendió la acción revolucionaria como huelga, como rechazo del poder estatal coercitivo. Ese poder se basa en cierta supuesta noción del progreso histórico, a fin de legitimarse

como el logro supuestamente moderno. Separar el “tiempo ahora” de estas pretensiones de modernidad es cortar de raíz el marco temporal¹⁴ que apoya de manera acrítica al poder estatal, su efecto legitimador y sus instrumentalidades coercitivas. (...) Solo mediante dicha crítica de la violencia estatal tendremos la posibilidad de encontrar y reconocer las alianzas ya existentes y los sitios de contacto con otras minorías para poder considerar sistémicamente cómo la coacción pretende dividirnos y mantener nuestra atención apartada de la crítica de la violencia (Butler, 2010: 189).

Esto nos lleva a la reflexión butleriana sobre la no violencia. Hacia el final de su ensayo «La pretensión de la no violencia»¹⁵ de *Marcos de guerra* (2010) Butler se interroga sobre el vínculo entre la no violencia como práctica ética y política de resistencia a las normas de reconocimiento dominantes, y la idea benjaminiana de intervención. La no violencia, entiende, no necesita decidir o afirmar lo que será «una vida», sino exigir una lucha en el ámbito de las representaciones y los sentidos, «preguntando por la mejor manera de organizar los medios a fin de superar las maneras diferenciales, como es asignada la capacidad de ser llorados, y como una vida es considerada una vida digna de vivirse» [sic] (Butler, 2010: 248). Este modo de abordar el problema parte de comprender que, ontológicamente, antes de poder calcular los alcances y los límites de nuestros lazos con las instituciones y los demás, estamos entregados a esos lazos más allá (o más acá) de nuestra voluntad. Entonces, ¿cómo plantear una lucha en contra de las normas que distribuyen diferencialmente el reconocimiento y producen formas concretas de violencia hacia algunos sujetos? Butler piensa con Benjamin que para paralizar la reiteración, aparentemente inexorable, de las normas o marcos normativos que perpetran formas de violencia, es necesario un gesto de interrupción. Recuerda entonces la

14. Para ahondar en la noción de *marcos temporales*, presentada por Butler en *Marcos de guerra* (2010) aunque no continuada en sus trabajos posteriores, Cf. Dahbar 2020 y 2021 e Hilas 2020.

15. El título del ensayo traducido en esta edición de la editorial Paidós genera ciertas reticencias al traducir el original «claim» por «pretensión», en lugar de «reclamo», un término en nuestro idioma quizá más adecuado, sobre todo teniendo presente el contenido del ensayo, preocupado por presentar un modo de entender la interrupción del ciclo de la violencia a través de la acción política.

ya citada declaración benjaminiana sobre la imagen de la revolución en tanto freno de emergencia Reflexionando a partir de las guerras, Butler explica que el acto de negarse a actuar, sobre todo cuando actuar implica alinearse y sostener una maquinaria bélica, puede ser justamente un acto que nos ubique de un modo más afortunado en la lucha «por mantenernos receptivos» al dolor y a la vulnerabilidad de los demás; en ese caso, implica «un modo de resistencia, especialmente cuando rechaza y rompe los marcos mediante los cuales se forja la guerra una y otra vez» (Butler, 2010: 252). Su pensamiento sobre la no violencia es un modo de responder, en este esquema teórico, a la posibilidad de la interrupción del ciclo de la violencia mítica, esa promesa inconclusa de la tarea crítica.

Hemos intentado en estas páginas reflexionar sobre la violencia en tanto que lazo en su doble valencia: un lazo al que se está expuesto y del que, a la vez y necesariamente, se participa. El intento por pensar la violencia también en relación a su opuesto, la no-violencia, es una operación crítica que busca descentralizar ambos términos para ser capaces de mirarlos en su mutua contaminación. Esa tarea deja ver la inmanencia de la crítica toda vez que la alternativa que aparece en Butler se traduce no en un corte abrupto con esas normas originadas en la violencia si no en una relación crítica con esas normas, en una negociación. En Benjamin y a diferencia del lazo de culpa/castigo que establece la ley, aquella relación crítica puede señalarse en el vínculo ético que admite el mandamiento: hay allí una apertura que parece, al menos, no reforzar a la violencia mítica en su función sostenedora.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- Traducciones consultadas del ensayo «Zur Kritik der Gewalt» [1921]: Benjamin, W. (1991): *Gesammelte Schriften*. Band II.I: Aufsätze, Essays, Vorträge, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 179-203.
- Oyarzún, P., Pérez López, C. y Rodríguez F. (2017): (comp.). *Letal e inculenta. Walter Benjamin y la crítica de la violencia*. Santiago de Chile: Lom.
- Benjamin, W. [1968] (2021): *Ensayos escogidos*. Buenos Aires: El cuenco de plata.

Benjamin, W. (2007): *Conceptos de filosofía de la historia*. La Plata: Terramar.

Benjamin, W. (2009): *Estética y política*. Buenos Aires: Las cuarenta.

Benjamin, W. (2001): *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Iluminaciones IV. Madrid: Taurus.

–Traducciones consultadas de «Über den Begriff der Geschichte»:

Benjamin, W. (1942): *En memoria de Walter Benjamin*. Los Ángeles: Instituto de Investigaciones Sociológicas. V.o. de las Thèses «Sur le concept d'histoire » en francés [1940].

En Reyes Mate, M. (2009): *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia»*. Madrid: Trotta.

Benjamin, W. (2009): *Estética y política*. Buenos Aires: Las cuarenta.

–Bibliografía General:

Benjamin, W. (2021): *Ensayos escogidos*. Buenos Aires: El cuenco de plata.

Benjamin, W. (2005). *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal.

Benjamin, W. (2014a): *Calle de mano única*. Buenos Aires: El cuenco de plata.

Benjamin, W. (2014b): «Franz Kafka: en el décimo aniversario de su muerte», en *Sobre Kafka. Textos, discusiones, apuntes*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.

Benjamin, W. (2012): *El origen del Trauerspiel alemán*. Madrid: Abada Editores.

Benjamin, W. (2008): *El narrador*. Santiago de Chile: Metales pesados.

Butler, J. (2020a): *La fuerza de la no violencia*. Buenos Aires: Paidós.

Butler, J. (2020b): *Sin miedo. Formas de resistencia a la violencia de hoy*. Barcelona: Taurus.

Butler, J. (2017a): *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Barcelona: Paidós.

Butler, J. (2017b): *Caminhos divergentes. Judaicidade e crítica do sionismo*. São Paulo: Boitempo

Butler, J. (2016): «Violencia-no violencia. Sartre en torno a Fanon», en *Los sentidos del sujeto*. Barcelona: Herder.

Butler, J. (2014): *¿A quién le pertenece Kafka? y otros ensayos*. Santiago de Chile: Palinodia.

Butler, J. (2012): 'Walter Benjamin and the Critique of Violence', en *Parting Ways. Jewishness and the Critique of Zionism*. (69-98). New York: Columbia University Press.

Butler, J. (2010): *Marcos de Guerra. Las vidas lloradas*. Buenos Aires: Paidós.

Butler, J. (2009a): *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu.

Butler, J. (2009b): *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.

Butler, J. (2006a): *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós.

Butler, J. (2006b): «Critique, Coercion, and Sacred Life in Benjamin's "Critique of Violence"», en De Vries, H. & Lawrence E. S. (eds.) (2006). *Political theologies: public religions in a post-secular world*. New York: Fordham University Press.

Butler, J. (2002): *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*. Buenos Aires: Paidós.

Butler, J. (1997): *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías de la sujeción*. Madrid: Cátedra.

Chambers, S. y Terrell C. (2008a): *Judith Butler and political theory: troubling Politics*. London-New York: Routledge.

Chambers, S. y Terrell C. (eds.) (2008b): *Judith Butler's Precarious Politics. Critical encounters*. London-New York: Routledge.

Dahbar, M. V. (2021): *Otras figuraciones. Sobre la violencia y sus marcos temporales*. Córdoba: Asentamiento Editora.

Dahbar, M. V. (2020): *Marcos temporales de la violencia. Hacia una configuración de lo humano-inhumano*. Buenos Aires: Teseo.

Dahbar, M. V. y Moretti, I. [en línea]: «El largo trueno que después retumba. Detención en la historia para una crítica de la violencia», en *El laberinto de arena* 4 (2015), http://www2.hum.unrc.edu.ar/ojs/index.php/Filosofia/article/view/310/pdf_9 [Consultado: 30/06/2022].

Fenves, P. y Ng, J. (2021): (eds.) *Walter Benjamin. Toward the Critique of Violence: A Critical Edition*. Stanford: Stanford University Press.

Foucault, M. (2000): *Los anormales*. México: FCE

Hamacher, W. (2013): *Lingua amissa*. Madrid: Miño y Dávila editores.

Hanssen, B. (1998): *Walter Benjamin's other history: of stones, animals, human beings, and angels*. California: University of California Press.

Hilas, S. (2022). *Thèses «Sur le concept d'histoire» / Tesis «Sobre el concepto de historia»*. Córdoba: Portaculturas (en prensa).

Hilas, S. (2020). *Temporalidades en pugna. Apuntes para una ética de la cohabitación*. Tesis no publicada. Córdoba: FFyH, UNC.

Kafka, F. (1983): *El proceso*. Buenos Aires: Círculo de lectores

Levinas, E. (2004): *Difícil libertad. Ensayos sobre el judaísmo*. Buenos Aires: Lilmod.

Oyarzún, P., Pérez López, C. y Rodríguez F. (2017): (comp.) *Letal e incruenta. Walter Benjamin y la crítica de la violencia*. Santiago de Chile: Lom.

Reyes Mate, M. (2009): *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia»*. Madrid: Trotta.

Weigel, S. (1999): «El estupor no filosófico o la escritura en perpetuo asombro. La posición de Benjamin después del Holocausto», en *Cuerpo, imagen y espacio en Walter Benjamin. Una relectura*. Buenos Aires: Paidós.

MARÍA VICTORIA DAHBAR (Córdoba, Argentina): Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA), Magister en Comunicación y Cultura Contemporánea por el CEA (UNC) y Licenciada en Comunicación Social por la UNC. Investigadora Docente del Instituto de Humanidades (IDH-CONICET) y Profesora en la Facultad de Ciencias de la Comunicación, así como en diversas carreras de posgrado.

Líneas de investigación: Sus líneas de investigación articulan crítica de la violencia, temporalidad y emociones en el horizonte de una crítica al capitalismo, desde la teoría feminista y los estudios sociales del tiempo.

Publicaciones recientes:

– Sus últimos artículos publicados son «La tarea crítica en Judith Butler: de la teoría de la performatividad de género a una teoría performativa de la asamblea» (España); «La temporalidad de la imagen y su función crítica» (Brasil) y «Un pájaro y un paisaje. Figuras temporales para distorsionar el presente» (Argentina).

– Sus últimos libros publicados son *Otras figuraciones. Sobre la violencia y sus marcos temporales* (Asentamiento Editora) y, en coautoría con Val Flores, *Asunto: (sobre)vivir en diferido* (Ediciones Temporales).

Correo: victoriadahbar@unc.edu.ar

SASHA S. HILAS (Córdoba, Argentina): Licenciado y Profesor de Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba. Es doctorando en Filosofía, en la Universidad Nacional de Córdoba, con beca de CONICET, radicado en el Instituto de Humanidades (IDH-CONICET).

Líneas de investigación: Sus líneas de investigación exploran la relación entre la ética y los marcos temporales de la violencia, así como la diáspora en tanto categoría crítica. Escribe reseñas bibliográficas y cinematográficas para diversos medios y revistas.

Publicaciones recientes:

«¿Quién llega a ser contemporáneo? Una consideración sobre la temporalidad y la violencia en el pensamiento de Judith Butler» (Buenos Aires).

«Un pájaro y un paisaje. Figuras temporales para distorsionar el presente» (Córdoba).

«Eterno presente y precariedad. Notas sobre la incertidumbre y la orfandad temporal de nuestro tiempo» (Córdoba).

Correo: sashahilas@gmail.com.