

Universidad de San Buenaventura

EDITORES ACADÉMICOS

Alexánder Hincapié-García

Emmanuel Taub

e-ISBN: 978-958-8474-80-9



DE Benjamin A Marcuse

Lecturas en torno a *Para una crítica de la violencia* de Walter Benjamin

De Benjamin a Marcuse
Lecturas en torno a *Para una crítica
de la violencia* de Walter Benjamin



UNIVERSIDAD DE
SAN BUENAVENTURA



Colección Señales

De Benjamin a Marcuse

Lecturas en torno a *Para una crítica de la violencia* de Walter Benjamin

Editores académicos

Alexánder Hincapié-García
Emmanuel Taub

Traducciones

Pablo Oyarzún Robles
Sebastián Tobón Velásquez

Lecturas

Sebastián Tobón Velásquez
José Manuel Romero Cuevas
Manuel Reyes Mate
Emmanuel Taub
Juan David Piñeres Sus
Alexánder Hincapié-García

2019

Universidad de San Buenaventura

De Benjamin a Marcuse: Lecturas en torno a *Para una crítica de la violencia*, de Walter Benjamin / Editado por Alexander Hincapié-García, Emmanuel Taub. -Medellín: Editorial Bonaventuriana, 2019

164 páginas (Colección Señales)

Incluye referencias bibliográficas

ISBN: 978-958-8474-79-3

e-ISBN: 978-958-8474-80-9

1. Violencia 2. Violencia política 3. Ensayo 4. Derecho 6. Filosofía

320.01 (CDD 23)

U588

© Universidad de San Buenaventura

 Editorial Bonaventuriana

De Benjamin a Marcuse: Lecturas en torno a Para una crítica de la violencia de Walter Benjamin

- © Editores académicos: Alexander Hincapié-García y Sebastián Tobón Velásquez
Traducciones: Pablo Oyarzun Robles y Sebastián Tobón Velásquez
Permiso de traducción:
Título original: Walter Benjamin (1892-1940), Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze.
Nachwort von Herbert Marcuse (Frankfurt: Suhrkamp, 1965)
Traducción: Epílogo a *Para una crítica de la violencia* de Walter Benjamin
"Granted by permission of the Estate of Herbert Marcuse www.marcuse.org/herbert/"
- © Autores: Sebastián Tobón Velásquez, José Manuel Romero Cuevas, Manuel Reyes Mate, Emmanuel Taub, Juan David Piñeres Sus y Alexander Hincapié-García
Grupo de investigación: Grupo Interdisciplinario de Estudios Pedagógicos (Gidep)
- © Universidad de San Buenaventura
- © Editorial Bonaventuriana, 2019
Universidad de San Buenaventura Cali
Coordinación Editorial Cali
Carrera 122 #6-65 (Cali)
PBX: 57 (2) 4882222
e-mail: editorial.bonaventuriana@usb.edu.co
www.editorialbonaventuriana.usb.edu.co
Colombia, Suramérica

Coordinación editorial: Fraidy Alfonso Alzate Pamplona, Universidad de San Buenaventura, Medellín. Pablo Enrique Sánchez Ramírez, Universidad de San Buenaventura, Bogotá. Claudio Valencia Estrada, Universidad de San Buenaventura Cali

Ilustración de la carátula: *Asuras*, de Miguel Ángel Escobar Lara
Corrección de estilo: María Victoria Echeverri García y Óscar Darío Cardozo Garzón
Diseño y diagramación: Silvier Oscar Robledo Ocampo

Los autores son responsables del contenido de la presente obra. Prohibida la reproducción total o parcial de este libro por cualquier medio, sin permiso escrito de los editores.

© Derechos reservados de la Universidad de San Buenaventura.

ISBN: 978-958-8474-79-3

e-ISBN: 978-958-8474-80-9

Tiraje: 150 ejemplares

Cumplido el depósito legal (Ley 44 de 1993, decreto 460 de 1995 y decreto 358 de 2000)

Impreso en Colombia - Printed in Colombia

2019

Contenido

Prólogo	7
Introducción	11
TRADUCCIONES.....	17
Para una crítica de la violencia.....	17
Epílogo a <i>Para una crítica de la violencia</i> de Walter Benjamin	37
LECTURAS	43
Constelación sobre la violencia revolucionaria	
Comentario a la traducción del epílogo de Herbert Marcuse	
a <i>Para una crítica de la violencia</i> de Walter Benjamin	43
Walter Benjamin: teología y revolución	61
Prestigio de la violencia y visibilización de las víctimas.....	81
Para «otra política» posible	
Una lectura marginal de Walter Benjamin*	95
Derecho y destructividad	
Sobre dos lecturas de la crítica de Walter Benjamin al derecho	115
La violencia educadora de Walter Benjamin.....	131
Referencias.....	151
Sobre los traductores y los autores.....	161

Prólogo

Tomas Borovinsky

Walter Benjamin es un clásico que vive en su obra y en las reactualizaciones de su filosofía por parte de pensadores contemporáneos de todo el mundo. Un espectro que atraviesa pasado y presente: una filosofía del futuro. En este sentido, el libro que tiene como eje el texto clásico de Benjamin sobre la violencia (traducido por Pablo Oyarzún Robles), junto a seis lecturas contemporáneas, incluye a su vez una traducción inédita al castellano de Herbert Marcuse sobre el texto de Benjamin (traducido por Sebastián Tobón Velásquez), no podría ser más urgente y actual.

Benjamin ha sido siempre un pensador difícil de catalogar. Un cruce de caminos contra intuitivos: el judaísmo y Carl Schmitt; marxismo y mesianismo; arte y técnica; el progreso y la melancolía. Benjamin fue un estudioso que dejó una obra monumental y que, al mismo tiempo, fue rechazado por el mundo académico. Un verdadero especialista en la «construcción de similitudes a partir de opuestos mediante una yuxtaposición de extremos»¹.

La obra de Benjamin comenzó a ser realmente difundida en los años 50 y 60; en Alemania gracias a su amigo Theodor Adorno y Gershom Scholem (desde Israel) y en Estados Unidos de la mano de Hannah Arendt. Pero es justamente en los años 60, mientras intenta reafirmar la obra de Benjamin en el canon de la Escuela de Frankfurt, que Adorno comienza a ser en cierto modo marginado por la Nueva Izquierda en boga. Una Nueva Izquierda que no solo retoma a Benjamin, sino que además toma como máximo exponente la obra de otro de los autores protagonistas de este libro: Herbert Marcuse.

1. S. Buch-Morss, *Origen de la dialéctica negativa. Theodor Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt* (Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2011), 250.

En aquella época asistimos a un alejamiento entre Herbert Marcuse y Theodor Adorno y Max Horkheimer. Mientras estos últimos redescubren de distinto modo un cierto «americanismo» conformista, Marcuse radicaliza su pensamiento y encuentra en Benjamin una conexión superior a la que tenía en ese tiempo con los antes mencionados patriarcas de la Escuela de Frankfurt.

Hay un hilo conductor entre Benjamin y Marcuse que funciona como un paraguas continente de temas diversos que nos permiten pensar el presente: la preocupación por la revolución y el fascismo, la emancipación y el mesianismo. La violencia y lo teológico son algunas de las principales problemáticas que se cruzan en Benjamin y este libro que aquí estamos prologando viene a dar nuevas respuestas a preguntas centenarias.

Con tan solo 28 años, en 1921, Walter Benjamin, recién llegado de Suiza a Berlín, publica en la revista *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* su texto *Zur Kritik der Gewalt* (traducido aquí como *Para una crítica de la violencia*). El Benjamin de los años 20 estaba profundamente interesado por la política y la violencia (señala en su correspondencia que planeaba escribir un libro bajo el título de *Politik*), y así como será sometido a la influencia mística de su amigo Scholem, también será en este período que comprará por 1000 marcos (14 dólares) el *Angelus Novus* de Paul Klee².

Como señala Richard Bernstein, es en los años 60 y gracias a la compilación de Marcuse de textos de Benjamin, que incluía el clásico sobre la violencia (junto al texto aquí publicado en este libro del propio Marcuse), que se «desató una inmediata y controvertida discusión»³ sobre el tema de la violencia en clave benjaminiana. Eran los años 60 y el problema de la violencia política estaba a la orden del día. Si en 1921 había escrito su texto movilizado en parte por el clásico de Georges Sorel (*Réflexions sur la violence*), ahora Walter Benjamin era releído a la luz de Frantz Fanon y Jean Paul Sartre, del maoísmo, la banda de Baader-Meinhof y las Panteras Negras, del 68 y su diseminación global.

Originalmente, y como estudian desde distintas perspectivas los comentarios de los autores de este libro, Benjamin plantea una distinción capital, siempre críptica, entre violencia mítica y violencia divina que ha sido objeto de todo tipo de interpretaciones. Aquí Benjamin distingue entre violencia instauradora de derecho (*rechtsetzende*) y violencia conservadora de derecho (*rechtserhaltende*). Así como la violencia que instauro el derecho sería el tipo de violencia que fundaría la ley, la violencia que conserva sería el tipo de violencia necesaria para cumplir y preservar la ley.

En relación con esto es que Marcuse sostiene en su texto, en un polémico intento de neutralizar de algún modo el mesianismo de Benjamin, que la violen-

2. G. Scholem, *Walter Benjamin. Historia de una amistad* (Buenos Aires: Mondadori, 2007), 163.

3. R. Bernstein, *Violencia. Pensar sin barandillas* (Barcelona: Gedisa, 2015), 90.

cia a la que critica Benjamin no era la violencia ejercida por los de abajo contra los de arriba. La violencia que Benjamin critica es la violencia de lo existente bajo la catástrofe de los «estados de excepción» porque de lo que se trataría sería de «promover el verdadero estado de excepción» que pueda hacer saltar el *continuum* histórico de violencia siguiendo las *Über den Begriff der Geschichte*.

Sin embargo, muchos autores sostienen que esta distinción es menos clara y sencilla de lo que parece y hay distintas situaciones en las que estas dos violencias parecen fundirse (las revoluciones, la pena de muerte, etc.). Son muchos los autores contemporáneos que estudiaron esta indistinción relativa entre ambas violencias como clave para aprehender el presente. Jacques Derrida, por ejemplo, sostiene que «la interpretación según la cual la violencia misma de la fundación o de la *posición del derecho* (*rechtsetzende Gewalt*) debe implicar la violencia de la conservación (*rechtserhaltende Gewalt*) y no puede romper con ella»⁴.

En una línea similar, el filósofo Giorgio Agamben, intérprete fundamental del presente, cuya influencia benjaminiana es reconocida en múltiples lugares, utilizará la batería teórica de Benjamin para caracterizar el tiempo viciado por la violencia y la excepción. Como sostiene Agamben, «el estado de excepción es el espacio en el que busca capturar la idea benjaminiana de una violencia pura y de inscribir la anomia en el cuerpo mismo del *nomos*»⁵. Mucho ha cambiado desde los tiempos de Benjamin, tiempos de fascismos y revoluciones, y la historia nunca se repite, pero el siglo XXI parece, lamentablemente, hacer verdaderamente útiles las herramientas dejadas por una obra que dio inicio hace un siglo.

Es en el presente libro que estos debates son trabajados desde distintas perspectivas filosóficas y hermenéuticas en los seis comentarios a los textos de Benjamin y Marcuse. Tenemos lecturas que buscan revisitar en profundidad el texto de Marcuse sobre el clásico de Benjamin (Tobón Velásquez); una lectura de la obra de Benjamin desde sus inicios hasta el proyecto de los *Pasajes*, poniendo hincapié en la dimensión teológica y revolucionaria (Romero Cuevas); perspectivas sobre la violencia en la historia del pensamiento (Reyes Mate); una lectura teológico-política de Benjamin (Taub); lecturas contemporáneas sobre el problema benjaminiano de la violencia como Judith Butler y Federico Galende (Piñeres Sus), y, finalmente, un estudio sobre el problema de la violencia educadora en el texto clásico de Benjamin (Hincapié-García).

Benjamin estudió en su obra aspectos del siglo XVII sobre el barroco alemán, el siglo XIX a partir de París en el proyecto inacabado sobre los pasajes y dejó testimonio del siglo XX en obra y vida (y muerte). En este sentido, estos textos lo llevan al siglo XXI: aquí el texto de Benjamin viaja cien años de historia y cruza el océano de Europa a América.

4. J. Derrida, *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»* (Madrid: Tecnos, 2008), 97.

5. G. Agamben, *Estado de excepción* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2003), 106.

Hablamos al principio de Arendt, Adorno y Scholem y su rol en la publicación de la obra del autor fallecido en 1940 en Portbou (conducido al suicidio por la sociedad en un tiempo de catástrofes), la obra de Benjamin existe gracias a una verdadera conspiración de amigos. La posibilidad de la obra benjaminiana propiamente dicha constituye una verdadera constelación multinacional de amistades difusas que hacen posible la supervivencia de una obra fundamental. Una obra que vio la luz, y que encontró su verdadera difusión, luego de la muerte de Benjamin y cuya originalidad nos propone leer el siglo xx y el porvenir de otro modo. Estamos así frente a un libro realmente importante, otra verdadera conspiración multinacional, que nos invita a leer a contrapelo el presente, en un mundo azotado por las violencias, desde una original e intempestiva lente benjaminiana.

Introducción

Alexánder Hincapié-García y Emmanuel Taub

Este romanticismo revolucionario no es para nada contradictorio con su marxismo, puesto que en Marx y Engels también existe una dimensión romántica –naturalmente suprimida en las corrientes del marxismo “unidimensional” en el siglo xx. Finalmente, esta orientación romántico revolucionaria no es extraña a la lucha de clases, puesto que tanto Marcuse como Benjamin, cada uno a su manera, consideraban toda su obra, vida y pensamiento como vinculados en último análisis a la lucha de los oprimidos por su emancipación

Michael Löwy, Herbert Marcuse y Walter Benjamin:
racionalismo y romanticismo⁶

Muchas cosas pueden decirse de la obra, el pensamiento y la vida de Walter Benjamin, una de ellas es que ha superado la prueba del tiempo, más aún: ha trascendido el tiempo. Es por ello que su obra transita los espacios de la (in) actualidad, y esto no se explica por el recurso de las modas intelectuales desesperadas por encontrar una mercancía más para el consumo de la empobrecida vida académica, sino por el asombro constante que su lectura y relectura genera a quienes la recorren sin tapujos. En vida, Walter Benjamin fue un viajero; después de muerto, la obra continúa su propio viaje.

¡No exageramos! El viaje y el andar, o el andar de viaje, fueron constantes en la vida de Benjamin; de hecho, su muerte, como es bien sabido, se produce en Portbou, frontera entre Francia y España, en un viaje que debía conducirlo hasta Nueva York. Viajar no fue para Benjamin la actividad del *snob* que imagina conocer el mundo y dominarlo por el solo recorrido, tampoco pronunció jamás algo que convalidara un tipo de autoridad cultural a propósito del viaje concebido meramente como entretenimiento burgués: para él, conocer una ciudad no podía darse sin perderse en ella, sin moverse al lado de sus desarrapados. Fiel a su método, en las cosas abandonadas, o en las declaradas sin valor, percibía las claves para su pensamiento.

6. Cf. M. Löwy, Herbert Marcuse y Walter Benjamin: racionalismo y romanticismo, en Graciela Borja Sarmiento y María Inés García Canal (compiladoras), *Memoria del encuentro Marcuse y la cultura del 68*, (México: UAM, 1990), 66.

Benjamin encontró en lo despreciado la fuerza vital y moral de su lucha intelectual y política. Así, viajar significaba cruzar fronteras, examinar las bases por defender en Europa, movilizar las fuerzas corporales, activar la escritura, explorar el riesgo y, como queda expresado en su muerte, intentar ponerse a salvo. Gershom Scholem sostiene que Freud, Kafka y Benjamin no se llevan a engaños. Ellos saben que *son* y *no son* alemanes. Son judíos en los que se actualiza la huella de la extranjería y la sombra que tanto ayer como hoy, acosados nuevamente por los nacionalismos, se cierne sobre la diferencia.

Benjamin fue un viajero y ese también es el destino de su obra. *De Benjamin a Marcuse. Lecturas en torno a Para una crítica de la violencia de Walter Benjamin*, es una investigación que responde al esfuerzo de intelectuales, académicos y profesores de España, Argentina, Chile y Colombia, en la que se constata la (in)actualidad del filósofo judeoalemán. Este libro es el resultado de un esfuerzo de cruces culturales y geográficos, donde la obra de *nuestro* autor entra en contacto con las interpretaciones situadas, como no puede ser de otro modo, de sus lectores e intérpretes. Es decir, el destino viajero de su obra incardina en las preocupaciones no solo intelectuales, sino también morales y políticas, de aquellos que encuentran en dicha obra los instrumentos para leer, interpretar y defender las bases de su propia situación histórica. Podemos hablar, en efecto, de *afinidades electivas*, pero estas solo se comprenden en relación a un tiempo presente que nos obliga a reparar en el pasado las oportunidades trazadas para una realidad distinta. Benjamin lo señaló: se escribe para encender las alarmas, se escribe para advertir los peligros que acechan las posibilidades de hacer habitable la vida. Si como él mismo sostuvo, felicidad es poder vivir sin horror, entonces también se escribe para movilizar las fuerzas que nos permitan acompañarnos en la horrorosa noche de la política actual.

Nuestras historias nacionales, no ajenas al colonialismo, al fascismo, las dictaduras, el racismo, los golpes de Estado, los desaparecidos, la insurgencia, el paramilitarismo y el desprecio por los inmigrantes, convierten en inevitable *volver* la mirada hacia *Para una crítica de la violencia* (1921). La violencia del derecho, tema del ensayo (y obsesión de Benjamin a lo largo de su vida), no cesa de fustigar. La violencia del derecho no ha sido la corrección del mal moral ni político. La violencia del derecho no ha dejado de petrificar a sus víctimas, es decir, no ha producido justicia ni redención alguna, pero, puede decirse, sí ha precipitado la historia hacia el desfiladero de la fragmentación que hace imposible un *retorno* al paraíso. En las condiciones dadas, no podemos aspirar a igualdad alguna entre los hombres (si por ello entendemos la cualidad de una época paradisíaca), aunque, como señaló Marcuse con horror, sí se advierte que el universo de la crítica se ha cerrado; la realidad configurada, cada vez más, absorbe para sus propios fines, incluso, hasta las fuerzas que la contradicen y la desafían.

Cierto es que el ensayo de Benjamin es complejo, inescrutable y de aparente contradicción. A pesar de esto, nos invita a movernos dentro de sus laberintos y recovecos. El ensayo de Benjamin invita y provoca porque su lectura enerva en el cuerpo un saber en torno a que, pese o justo por su complejidad, algo apremiante y decisivo lo recorre. El cuerpo se estremece al percibir que Benjamin estaba encendiendo una alarma. En todo caso, un ensayo que no deja indiferentes a pensadores de la altura de Jacques Derrida, Giorgio Agamben, Judith Butler, Werner Hamacher, Simon Critchley y, en nuestras latitudes, a Manuel Reyes Mate o Pablo Oyarzún Robles, por mencionar solo algunos nombres. Ese *no permitir la indiferencia* puede expresar que el texto benjaminiano no termina de decir lo que tiene por decir o, más problemático, no revela su secreto. Ese que suele revelarse, si los oídos están atentos, en los momentos de mayor riesgo histórico, en los momentos en los que la crítica de todo lo dado no puede abdicar. En eso radica la actualidad de la lectura del ensayo de Benjamin. Como decimos, leer implica hacerlo al lado de otro o, más preciso, con el otro lado. En todo caso, leer activando las fuerzas interpretativas capaces de crear las condiciones para que se revele la verdad que se oculta. En ese sentido, al lado de la nueva traducción de *Para una crítica a la violencia* preparada por Pablo Oyarzún Robles, está la traducción inédita en castellano, preparada por Sebastián Tobón Velázquez, del comentario de Herbert Marcuse titulado *Epílogo a Para una crítica de la violencia de Walter Benjamin*. En otras palabras, este libro es una investigación que *vuelve* con lecturas interpretativas al ensayo de 1921 de Benjamin, pero, además, contribuye con la traducción de la lectura que Marcuse elabora en torno al mismo ensayo. De ahí el título de nuestro libro.

Permítasenos un inciso. Michael Löwy sostiene que, con frecuencia, se señala la relación entre Benjamin y Marcuse, aunque no hay trabajos que se ocupen sistemáticamente de esta relación. Por lo menos, no los hay en castellano. Ahora bien, cabe destacar, por ejemplo, en *El hombre unidimensional*, la presencia silenciosa, la mayoría de las veces, de Benjamin. Presencia citada al final de este ensayo para iluminarlo con una melancólica declaración: «En los comienzos de la era fascista, Walter Benjamin escribió: “Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben”. Solo gracias a aquellos sin esperanza nos es dada la esperanza»⁷. He aquí un importante punto en común entre Benjamin y Marcuse: la negativa a aceptar que el curso *natural* de las cosas conducirá a una sociedad emancipada y libre. Por eso, para Benjamin, es claro que al sueño debe seguir el despertar: «No existe ningún triunfo predestinado e irresistible de la humanidad y de la razón»⁸. Así se entiende que la revolución o la transformación radical de lo dado, no puede alcanzarse nadando con la corriente de la época, sino luchando contra las fuerzas de la historia que persisten en la dominación. Ninguno

7. H. Marcuse, *El hombre unidimensional* (Barcelona: Ariel, 1994), 286.

8. Löwy, «Herbert Marcuse y Walter Benjamin: racionalismo y romanticismo», 63.

de estos dos autores concede tregua alguna a la crítica, no reconocen el valor del reformismo político, ni tampoco aceptan que el sufrimiento del pasado y el sacrificio del presente conducen a una época mejor. Como nos sugiere Löwy, si bien Adorno y Scholem son dos figuras claves en la difusión del pensamiento de Benjamin, Marcuse es su *heredero* político al actualizar el imperativo de quebrar el hechizo del *continuum de la historia*.

El método utilizado durante el desarrollo de esta investigación es filosófico. Este puede entenderse como la exposición y el desarrollo de un problema, de manera sistemática, a partir de una pregunta común: ¿cómo puede leerse, a casi cien años de su redacción, el ensayo *Para una crítica de la violencia* de Walter Benjamin y qué elementos nuevos proporciona la lectura de Herbert Marcuse al mismo ensayo? Esta pregunta, implícitamente, fue retomada por cada uno de los colaboradores del libro. A su manera, cada uno interroga el ensayo desde sus propias bases históricas y propone una lectura, por lo demás, no exenta de discusión, siempre abierta al diálogo continuo, que contribuye a complejizar las formas de hacerse cargo del presente. En efecto, aunque para algunos resulte curioso, la preocupación que mueve esta investigación es el presente y los pasados traumáticos que, sigilosos, penetran en él. Como han destacado Theodor Adorno y Reyes Mate, una de las grandes tragedias de Auschwitz es que la lógica que lo hizo posible no se ha desactivado: merodea, atraviesa y se pliega no solo en las formas en las que se juega la política, sino también en la manera como los cuerpos encarnan una memoria enmudecida. Es por ello que *volver* al ensayo de Benjamin significa tratar de escudriñar, en las alarmas que este encendió, los restos que nos permitan leer, interpretar y defender las posibilidades de un presente distinto.

Como ya se anotó, las traducciones están acompañadas de algunos ensayos que continúan, desde sus propias necesidades, la lectura de *Para una crítica de la violencia*. El primero de ellos se titula *Constelaciones sobre la violencia revolucionaria. Comentario a la traducción del epílogo de Herbert Marcuse a Para una crítica de la violencia de Walter Benjamin*. Dentro de las distintas cualidades que pueden advertirse en este ensayo, quisiéramos destacar dos. La primera, el esfuerzo por desarrollar una lectura inmanente y contextual. Inmanente, en el sentido en que se mantiene cercano a las fuentes primarias que nos ocupan; contextual, en la medida en que se pregunta por la violencia en Latinoamérica y en cómo el continente no ha sido ajeno, al contrario, tal vez una de sus víctimas más atenazadas, del derecho y su violencia instauradora y conservadora. La segunda cualidad responde a la introducción de la categoría de obscenidad para horadar la forma institucionalizada de la política. Benjamin sostiene que quien se preocupa por la justicia no puede ceder al encanto de las buenas formas. En una línea similar, obsceno aquí no es la desnudez y el erotismo atacados por las fuerzas *contrarrevolucionarias*; obscena es la lucha que libran dichas fuerzas por destruir

todo aquello que pone en cuestión la necesidad y la carencia impuesta; obscena es su privatización de la moralidad y la captura de la realidad, persuadiendo de que no hay lugar para otra realidad distinta.

El siguiente ensayo, *Walter Benjamin: teología y revolución*, organiza sus argumentos siguiendo una fina línea que va de los escritos tempranos de Benjamin hasta el inacabado proyecto de los Pasajes. Explora la función de la teología judía en el proceso de activar la acción política revolucionaria. No solo los oprimidos deben ser redimidos, también el materialismo histórico debe liberarse del mecanicismo, el evolucionismo y la teleología que fortalecen su confianza en el progreso. Como se desarrolla a lo largo del ensayo, Benjamin apela de distintos modos a la teología porque solo con ella la historia deja de ser un cúmulo de datos sin vida; solo a través suyo puede reavivarse la fuerza de los expedientes cerrados. Así, la teología se entiende, no en un sentido religioso, sino profano, como una *hermenéutica mesiánica* de los fragmentos del pasado que contienen los restos de las expectativas de un mundo más justo y feliz. *Hermenéutica* de un pasado que persiste en un presente ruinoso.

En el *Prestigio de la violencia y visibilización de las víctimas*, siguiente ensayo de este libro, se plantea que vivimos en una época en la que la memoria importa y en la cual las víctimas son visibilizadas. No obstante, si bien esto no es poco, tampoco se puede entonar cantos triunfales. De cierta manera, es lícito sospechar que los mecanismos que *otrora* daban prestigio a la violencia siguen activos. Desde Heráclito hasta Nietzsche, pasando por Descartes, Hegel y Marx, la violencia es considerada la fuerza de la historia, cuando no hasta de la razón. En efecto, ni la filosofía ha quedado a salvo. O, tal vez, como sostienen Rosenzweig y Levinas, la filosofía occidental, al reducir la esencia de las cosas al concepto, es una filosofía de la guerra y de la violencia. Entre otros aspectos, el ensayo nos llama a no olvidar que la violencia tiene una larga historia de prestigio y de justificación que, hasta ahora, ha ocultado el sufrimiento de las víctimas. Conviene no olvidar que solo en el presente nos negamos a aceptar que las víctimas sean el precio del progreso (Hegel), de la justicia (Fanon y Sartre) o de la paz (como hoy estamos tentados a aceptar).

En una perspectiva diferente a la adoptada en el ensayo precedente, en *Para «otra política» posible. Una lectura marginal de Walter Benjamin*, se sostiene que hay una violencia anterior a la de los hombres, y es la violencia divina. De hecho, el acto mismo mediante el cual Dios hace surgir la creación de la nada puede considerarse violento. La violencia primordial vincula a Dios con el mundo y, más adelante, a Dios con el hombre. El texto bíblico, entonces, no solo da cuenta de una violencia punitiva como aquella que actúa en la marca de la serpiente y en la expulsión de Adán y Eva del paraíso, sino que previamente también ha mostrado la creación como un acto de la violencia divina. Benjamin tiene clara esta distinción y se sirve de ella para oponerla al derecho. En *Para una crítica de*

la violencia, se esfuerza por hacer palpable que el derecho inaugura el ciclo repetitivo e infernal de la culpa. Sin embargo, un aspecto queda elíptico: el derecho ha convertido la violencia en una herramienta humana y la ha arrebatado al ámbito del lenguaje y de lo divino a donde pertenece. Esta interpretación resulta clave para reflexionar sobre la política moderna y contemporánea, empeñada en mediar las relaciones entre los seres humanos a través del derecho; resulta clave porque muestra la (im)posibilidad de tal mediación.

Derecho y destructividad. Sobre dos lecturas de la crítica de Walter Benjamin al derecho, estudia el ensayo benjaminiano a partir de dos lecturas a *Para una crítica de la violencia* que se encuentran esclarecedoras y productivas: la de Judith Butler y la de Federico Galende. La tesis propuesta indica que el énfasis argumentativo de Benjamin en el «alma del viviente» y en el «humanismo real» supone una antropología negativa, entendida como crítica a las concepciones antropológicas normativas. En otras palabras, hasta ahora, la afirmación de la humanidad, en uno u otro sentido, produce una no-humanidad como exterior constitutivo en el que son lanzadas las vidas no representadas por la afirmación. De este modo, la crítica de la violencia es, también, la crítica de nuestras concepciones afirmativas de lo humano que, en su defensa, producen formas de exclusión, marginalidad y aniquilamiento.

El libro finaliza con *La violencia educadora de Walter Benjamin*, este ensayo rastrea las dos menciones en torno a un tipo de violencia educadora que se registran en *Para una crítica de la violencia*. A partir de esto, en una especie de amplificación, el argumento se teje recurriendo a otros conceptos benjaminianos que permitan comprender la violencia educadora como violencia liberadora. Benjamin ha expuesto que la educación burguesa convierte a los seres humanos en indiferentes; esta educación es experta en ocultar las fuerzas sociales que pueden activarse para realizar la felicidad humana. Probablemente, el logro más destacado de la educación burguesa consiste en convencernos de que no es posible otra realidad para los hombres, es decir, su logro estriba en ocultar la posibilidad de una humanidad reconciliada consigo misma, capaz de vencer la explotación y la dominación. La violencia educadora, por lo tanto, levanta los velos; como la violencia divina, es destructora del ciclo repetitivo de la culpa y de la infelicidad.

Esperamos que esta breve introducción sirva como ilustración de lo que los lectores encontrarán a lo largo del libro, así como para incentivar nuevas y renovadas interpretaciones de un ensayo que, como ya se expresó, no ha terminado de poner su última palabra.

Para una crítica de la violencia*

Walter Benjamin

Traducción de Pablo Oyarzún Robles

La tarea de una crítica de la violencia puede circunscribirse a la exposición de su relación con el derecho y la justicia (*Recht und Gerechtigkeit*), pues una causa eficiente deviene violencia en su sentido rotundo solo cuando incide en las relaciones éticas (*sittliche*). La esfera de estas relaciones está indicada por los conceptos de derecho (*Recht*) y de justicia (*Gerechtigkeit*). En lo que toca, sobre todo, al primero, está claro que la relación básica más elemental de todo orden legal (*Rechtsordnung*) es la de medio y fin. Luego —está claro también—, la violencia solo puede buscarse, en principio, en el reino de los medios y no en el de los fines. Con estas afirmaciones ya se han proporcionado más y diferentes elementos para la crítica de la violencia de lo que podría parecer. En efecto, si la violencia es un medio, una pauta para su crítica podría, sin más, parecernos dada. Ese criterio se impone en la pregunta acerca de si la violencia es, en determinados casos, un medio para fines justos o injustos. Por lo tanto, su crítica estaría dada implícitamente en un sistema de fines justos. Pero no es así, pues lo que contendría semejante sistema, asumiendo que estuviera asegurado contra toda duda, no es un criterio de la violencia misma como principio, sino un criterio para los casos de su aplicación (*Anwendung*). Siempre quedaría abierta la cuestión de si la violencia, en cuanto principio, es ética como medio para alcanzar un fin. Para su decisión, esta cuestión requiere un criterio más

* Este ensayo fue publicado en 1921 en la revista *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*. La traducción aquí presentada contiene ligeras variaciones, básicamente de estilo, con respecto a la traducción publicada en el libro editado por Pablo Oyarzún Robles, Carlos Pérez López y Federico Rodríguez, titulado *Letal e incruenta. Walter Benjamin y la crítica de la violencia* (Santiago de Chile: Ediciones LOM).

preciso, una distinción dentro de la esfera de los medios que no considere los fines a los que estos sirven.

La exclusión de esta más precisa interrogación crítica caracteriza, tal vez, como su rasgo más sobresaliente a una gran corriente en la filosofía del derecho: el derecho natural. Este ve tan poco problema en la utilización de medios violentos para fines justos, como encuentra el ser humano el «derecho» de mover su cuerpo hacia la meta apetecida. Según su visión –que sirvió de base ideológica al terrorismo de la Revolución Francesa–, la violencia es un producto natural, por decir así, una materia prima, cuyo empleo no está sujeto a problemática alguna, salvo en los casos en que se utiliza la violencia para fines injustos. Si, de acuerdo con la teoría del Estado de derecho natural, las personas renuncian a toda su violencia en beneficio del Estado, ello ocurre bajo el supuesto –que Spinoza, por ejemplo, establece expresamente en el *Tratado teológico-político*– de que el individuo, en y para sí, y antes de sellar semejante contrato conforme a razón, ejerce cualquier forma de violencia que posee *de facto*, también *de jure*. Quizá estas visiones fueron reavivadas tardíamente por la biología darwiniana, la cual, de manera totalmente dogmática, solo reconoce la violencia, junto a la selección natural, como medio originario y el único adecuado para todos los fines de la naturaleza. La filosofía popular darwiniana a menudo ha dado muestras de cuán pequeño es el paso que separa este dogma de la historia natural de uno más burdo de la filosofía del derecho, por lo que aquella violencia, adecuada casi solo a fines naturales, sería, también por ello, conforme a derecho (*Rechtmäßig*).

A esta tesis del derecho natural acerca de la violencia como dato natural (*natürlicher Gegebenheit*) se opone diametralmente la del derecho positivo acerca de la violencia como algo históricamente devenido (*historischer Gewordenheit*). Así como el derecho natural solo puede juzgar todo derecho establecido en la crítica de sus fines, el derecho positivo puede juzgar todo derecho en proceso de establecimiento únicamente a través de la crítica de sus medios. Si la justicia es el criterio de los fines, la conformidad a derecho es el de los medios. No obstante, sin perjuicio de esta oposición, ambas escuelas convergen en un dogma fundamental: fines justos pueden ser alcanzados por medios legítimos (*berechtigte*), medios legítimos pueden ser empleados para fines justos. El derecho natural aspira a «justificar» los medios por la justicia de sus fines; el derecho positivo a «garantizar» la justicia de los fines a través de la legitimación de los medios. La antinomia se evidenciaría insoluble si el supuesto dogmático común fuese falso, es decir, si, por una parte, medios legítimos y, por otra, fines justos estuviesen en contradicción irreconciliable. Pero la claridad al respecto no podría darse en ningún caso antes de que se abandone el círculo y se establezcan criterios independientes para fines justos, así como también para medios legítimos.

Por lo pronto, el reino de los fines y con ello también la pregunta por un criterio de la justicia quedan fuera de esta investigación. En cambio, está en

su centro la pregunta por la legitimación de ciertos medios que constituyen la violencia. Los principios del derecho natural no pueden decidirla, solo conducen a una casuística sin fondo. Porque, si el derecho positivo es ciego para la incondicionalidad de los fines, el derecho natural lo es para la condicionalidad de los medios. En cambio, la teoría positiva del derecho puede ser adoptada como fundamento hipotético en el punto de partida de la investigación, puesto que asume una distinción de principio en vista de las diferentes especies de violencia, independientemente de los casos en los que se aplica. Esta (distinción) se establece entre la violencia históricamente reconocida, la así llamada violencia sancionada, y la no sancionada. Si las reflexiones que siguen parten de esta (distinción), ello no significa naturalmente que las violencias dadas se clasifiquen según sean o no sancionadas, pues en una crítica de la violencia su pauta de derecho positivo no puede concernir a su utilización, sino, más bien, solo a su enjuiciamiento. Se trata de la pregunta por las consecuencias que tiene para la esencia de la violencia el que sea posible establecer respecto de ella tal criterio o distinción. En otras palabras, se trata del sentido de esa distinción, pues esta no tardará en mostrarse significativa, perfectamente fundamentada en sí misma y no sustituible por ninguna otra. Con ello se echará luz sobre aquella esfera que es la única en la cual puede tener lugar esta distinción. En una palabra: si la pauta que erige el derecho positivo para la conformidad al derecho de la violencia solo puede ser analizada en vista de su sentido (*Sinn*), entonces la esfera de su aplicación tiene que ser criticada en vista de su valor (*Wert*). Luego, hay que encontrar el punto de mira para esta crítica fuera de la filosofía del derecho positivo, pero también fuera del derecho natural. Ya se verá en qué medida solo la consideración filosófico-histórica del derecho puede aportarlo.

El sentido de la distinción entre conforme y no conforme a derecho no está, sin más, a la mano. Muy decididamente ha de rechazarse el malentendido propio del derecho natural, según el cual ese sentido consistiría en la distinción entre violencia para fines justos e injustos. Es más, ya se indicó que el derecho positivo exige de cada violencia una credencial sobre su origen histórico que, bajo ciertas condiciones, recibe su legitimación, su sanción. Dado que el reconocimiento de las violencias de derecho (*Rechtsgewalten*) se anuncia de la manera más palmaria en la sumisión a sus fines, fundamentalmente sin resistencia, entonces ha de ponerse por base, como principio hipotético de clasificación de las violencias, la presencia o falencia de un reconocimiento histórico general de sus fines. Los fines que carecen de este reconocimiento pueden ser llamados naturales, los otros, fines legales (*Natur-oder Rechtzwecken*). Y la función diferenciada de la violencia, según sirva a fines naturales o legales, es susceptible de ser apreciada de la manera más visible teniendo como fundamento cualquiera de las relaciones jurídicas determinadas. En pro de la sencillez, permítase que los siguientes comentarios se refieran a las relaciones europeas actuales.

Con respecto a estas relaciones de derecho (*Rechtsverhältnisse*), y en lo que atañe a la persona individual como sujeto de derecho, es característica la tendencia actual de no permitir fines naturales a estas personas en todos los casos eventuales en los que tales fines puedan ser perseguidos idóneamente de manera violenta. Es decir: este orden legal (*Rechtsordnung*) pugna, en todos los dominios en los que las personas individuales puedan perseguir fines idóneamente con violencia, por erigir fines legales (*Rechtszwecke*) que, precisamente, solo la violencia conforme a derecho pueda llevar a efecto de ese modo. Es más: pugna por limitar, también, aquellos dominios en los que los fines naturales gozan, en principio, de gran libertad mediante fines legales, como el de la educación, en cuanto aquellos fines naturales son perseguidos con un grado excesivo de violencia, tal como ocurre en las leyes que delimitan las competencias educativas de castigo. Puede formularse como una máxima relativa a la legislación europea actual lo siguiente: todos los fines naturales de las personas individuales tienen que entrar en colisión con fines legales si son perseguidos, en mayor o menor medida, con gran violencia. (La contradicción en que con ello se encuentra el derecho a la legítima defensa debería hallar por sí sola su explicación en el curso de las consideraciones siguientes). De esta máxima se sigue que el derecho considera la violencia en manos de personas individuales como un peligro que amenaza con sepultar el orden legal. ¿Acaso como el peligro de frustrar los fines y las ejecutorías legales? De ninguna manera; pues, entonces, no se juzgaría la violencia en general, sino solo aquella que se vuelve contra los fines legales. Se dirá que un sistema de fines legales no podrá sostenerse dondequiera que aún se pueda perseguir fines naturales con violencia. Pero esto, por lo pronto, es un mero dogma. En cambio, podría tal vez considerarse la sorprendente posibilidad de que el 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, la de defender el derecho mismo. Es decir que la violencia, cuando no está en las manos del derecho correspondiente, lo pone en peligro, no por los fines que pueda perseguir, sino por su mera existencia fuera del derecho. La misma conjetura puede ser allegada de manera más drástica al ponderar cuán a menudo ha suscitado la secreta admiración del pueblo la figura del «gran» criminal, por más repugnantes que hayan sido sus fines. Esto no es posible en virtud de su fechoría, sino solo de la violencia de la que aquella da testimonio. En este caso, realmente, irrumpe amenazadora la violencia que el derecho actual busca arrebatar al individuo en todos los ámbitos de la acción, y que todavía provoca, en la derrota, una simpatía de la multitud en contra del derecho. En virtud de qué función pueda parecer la violencia algo tan amenazador para el derecho, ser algo tan temido por él, tiene que mostrarse precisamente allí donde, incluso según el actual orden jurídico, todavía se permite su despliegue.

Este, por lo pronto, es el caso de la lucha de clases en la figura del derecho a la huelga garantizado a los trabajadores. La clase trabajadora organizada

ciertamente es hoy, junto a los Estados, el único sujeto de derecho al que se le concede un derecho a la violencia. Es cierto que contra esta visión está pronta la objeción de que la abstención de actuar –un no hacer que es, en última instancia, aquello en que consiste la huelga– no puede, en modo alguno, caracterizarse como violencia. En efecto, tal consideración le ha facilitado también a la violencia de Estado la concesión del derecho de huelga cuando ya no era posible evitarla. Pero ella –la concesión– no es irrestrictamente válida porque no lo es incondicionalmente. Desde luego, abstenerse de una actividad o también de un servicio, dondequiera que equivalga a una «ruptura de relaciones», puede ser un medio puro (*reines Mittel*), totalmente no violento (*gewaltlos*). Y como en la visión del Estado –o del derecho– no está permitido de ninguna manera en el derecho a la huelga de los trabajadores el derecho a la violencia, sino más bien (el derecho) a sustraerse de ella donde haya de ser indirectamente (*mittelbar*) ejercida por los patrones, ciertamente puede darse, de vez en cuando, un caso de huelga que corresponda a ello y que solo deba dar cuenta de una «aversión» o «distanciamiento» respecto de los patrones. Pero el momento violento aparece necesariamente en dicha abstención, y en forma de chantaje, cuando se presenta en la disposición de principio a volver a ejercitar la actividad interrumpida bajo ciertas condiciones que nada tienen que ver con ella, o bien, que solo modifican algo exterior en ella. Y, en este sentido, el derecho a la huelga constituye, desde la perspectiva de los trabajadores –que se enfrenta a la del Estado–, el derecho de utilizar la violencia para llevar a efecto determinados fines. La contradicción de ambas concepciones se manifiesta en toda su agudeza en la huelga general revolucionaria. En ella, los trabajadores reclamarán siempre su derecho a la huelga, mientras que el Estado señalará ese reclamo como un abuso –porque el derecho a la huelga no se ha concebido «así»– y promulgará sus medidas extraordinarias. El Estado siempre podría declarar que el ejercicio simultáneo de una huelga en todos los sectores laborales es contrario al derecho, puesto que no tendría un motivo especial entre todos los que el legislador ha previsto. En esta diferencia de interpretación se expresa la contradicción objetiva (*sachliche*) de la situación jurídica (*Rechtslage*), según la cual el Estado reconoce una violencia, frente a cuyos fines, en cuanto naturales, se mantiene indiferente, pero en casos extremos (*Ernstfall*) (en el caso de la huelga general revolucionaria) se les opone de manera hostil. Sin embargo, aunque esto a primera vista parezca paradójico, un comportamiento ha de ser caracterizado como violento bajo determinadas condiciones, aunque sea emprendido en el ejercicio de un derecho. Y es cierto que un comportamiento semejante, cuando es activo, podrá considerarse violencia si ejerce un derecho que le compete para derribar el orden jurídico en virtud del cual tal derecho le ha sido conferido; y cuando es pasivo no será menos susceptible de ser considerado violento si consiste en un chantaje en el sentido de las consideraciones desarrolladas previamente. Por eso, cuando bajo ciertas condiciones a los huelguistas que perpetran actos violentos

se les opone violencia, se evidencia solamente una contradicción práctica en la situación jurídica y no una contradicción lógica del derecho, pues, en la huelga, el Estado teme, más que a todas las demás, a aquella función de la violencia cuya determinación es la que esta investigación propone como único fundamento seguro de su crítica. Si la violencia, tal como parece a primera vista, no fuese más que el medio para asegurarse de manera inmediata aquello que se persiga, podría cumplir su fin solo como violencia usurpadora (*raubende Gewalt*). Sería totalmente incapaz para fundar (*begründen*) o modificar relaciones de modo relativamente constante. Pero la huelga demuestra que aquella puede hacerlo, que está en condiciones de fundar o modificar relaciones jurídicas por más que con ello pueda sentirse dañado el sentimiento de justicia. Pronta está la objeción de que semejante función de la violencia es ocasional y aislada, pero la consideración de la violencia bélica la refutará.

La posibilidad de un derecho de guerra descansa exactamente en las mismas contradicciones prácticas de la situación jurídica que en la encontrada en un derecho a la huelga, es decir, sobre el hecho de que sujetos de derecho sancionan violencias cuyos fines siguen siendo fines naturales para quienes sancionan y, por eso, en el caso extremo, pueden entrar en conflicto con sus propios fines legales o naturales. En todo caso, la violencia bélica se orienta a sus fines, por lo pronto, de manera totalmente inmediata y, en cuanto, violencia usurpadora. Sin embargo, llama poderosamente la atención que aun en relaciones primitivas —o más bien precisamente en ellas— que apenas si conocen primicias de relaciones jurídicas de Estados, y aun en esos casos en los que el vencedor se ha instalado en una posesión de ahí en más inexpugnable, es enteramente necesaria una paz ceremonial. Es más, la palabra «paz», cuyo significado es correlato de la palabra «guerra» (hay otro [significado] del todo diferente, igualmente no metafórico y político, que es aquel en el que Kant habla de la «paz perpetua»), designa precisamente una semejante sanción de cada victoria, necesaria y *a priori*, independiente de todas las demás relaciones jurídicas. Esta consiste, justamente, en que las nuevas relaciones son reconocidas como nuevo «derecho», con total independencia de que requieran o no, *de facto*, alguna garantía para su perpetuación. Si cabe concluir que la violencia bélica es una violencia originaria y arquetípica de toda violencia dirigida a fines naturales, entonces habita en toda violencia de esta índole un carácter de instauración de derecho (*rechtsetzender Charakter*). Más adelante se volverá sobre el alcance de esta noción. Lo anterior explica la mencionada tendencia del derecho moderno a sustraer toda violencia —incluso si solo está dirigida a fines naturales— de la persona individual, al menos como sujeto de derecho. En el gran criminal esa violencia se enfrenta con la amenaza de fundar un nuevo derecho, lo que, en muchos casos significativos, estremece al pueblo hoy como en épocas inmemoriales, a pesar de su impotencia. Pero el Estado teme absolutamente esta violencia en cuanto instauradora de derecho, así como tiene que reconocerla como tal cuando potencias exteriores lo fuerzan

a concederles el derecho de hacer la guerra o cuando las clases lo fuerzan a concederles el derecho a la huelga.

Cuando, en la última guerra, la crítica de la violencia militar se convirtió en el punto de partida para una crítica apasionada de la violencia en general —que al menos enseña que ya no se la ejerce ni se la tolera ingenuamente— no solo fue objeto de crítica en cuanto instauradora de derecho, sino que fue enjuiciada de manera más aniquiladora en vista, acaso, de otra función. En efecto, es característica del militarismo una duplicidad en la función de la violencia, que solo pudo llegar a constituirse con el servicio militar obligatorio. El militarismo es la coerción al empleo generalizado de la violencia como medio para los fines del Estado. Esta coerción al empleo de la violencia ha sido enjuiciada recientemente con igual o mayor énfasis que el empleo de la violencia misma. En ella se muestra la violencia en una función completamente distinta que en su simple empleo con vistas a fines naturales. Consiste en el empleo de la violencia como medio para fines legales, pues la sumisión de los ciudadanos a las leyes —en el caso en cuestión, a la ley de servicio militar obligatorio— es un fin legal. Si aquella primera función de la violencia puede llamarse instauradora de derecho (*rechtsetzende*), esta última, entonces, puede llamarse conservadora de derecho (*rechtserhaltende*). Y como el servicio militar obligatorio es un caso de empleo que, en principio, no se diferencia en nada de la violencia conservadora de derecho, por eso mismo su crítica realmente eficaz no es, por mucho, más fácil que la que hacen las declamaciones de los pacifistas y los activistas. Antes bien, converge con la crítica de toda violencia sujeta a derecho, es decir, con la crítica de la violencia legal o ejecutiva, y no se logra con un programa de menor monta. Obviamente, tampoco puede ser transmitida —a menos que se quiera hacer profesión de un anarquismo infantil— con la intención de desconocer toda coacción de la persona y declarando que «se permite lo que apetezca». Una máxima tal no hace más que desvincular la reflexión de la esfera ético-histórica y, por tanto, de todo sentido de la acción e, incluso, de todo sentido de la realidad, el cual no se puede constituir si la «acción» es arrancada al dominio que le es propio. Más importante sería que para esta crítica tampoco es en sí suficiente la apelación, ensayada tan frecuentemente, al imperativo categórico kantiano con su programa mínimo aunque indubitable: actúa de tal modo que veas, tanto en tu persona como en la persona de cada uno de los otros, a la humanidad en todo como fin, nunca solamente como medio⁹. Es que el derecho positivo, donde quiera que sea consciente de sus propias raíces, pretenderá reconocer y fomentar el interés de la humanidad en la persona de cada individuo. Aquel (el derecho positivo) ve este interés en la exposición y preservación de un orden

9. Más bien cabría dudar a propósito de esta célebre exigencia si acaso no contiene muy poco, es decir, si está permitido dejarse a sí mismo servir o servirse de otro también como medio. Se podría prestar muy buenas razones a esta duda.

establecido por el destino (*einer schicksalhaften Ordnung*). Así como este –que el derecho afirma, con razón, resguardar– no puede quedar eximido de la crítica, también es impotente, respecto de él, toda impugnación que solo se presente en nombre de una informe «libertad», y que no pueda designar aquel orden superior de la libertad. Y es del todo impotente si no impugna el orden legal de pies a cabeza, sino solamente leyes y usos jurídicos que el derecho toma, ciertamente, bajo la protección de su poder, el cual consiste en que hay un solo destino y que, precisamente, lo establecido y, sobre todo, lo amenazante pertenecen inquebrantablemente a su ordenamiento. Pues la violencia conservadora de derecho es (una violencia) amenazante, y su amenaza no tiene el sentido de la disuasión que le atribuyen los teóricos liberales mal instruidos. A la disuasión, en su sentido estricto, pertenecería una determinación que contradice la esencia de la amenaza y a la que tampoco alcanza ninguna ley porque siempre existe la esperanza de escapar de su brazo. Tanto más se evidencia amenazante como el destino de aquel que está en la inminencia de quedar a merced del criminal. El sentido más profundo de la indeterminación de la amenaza legal pondrá a descubierto la posterior consideración de la esfera del destino de donde deriva. Una indicación valiosa al respecto reside en el dominio de las penas. Entre ellas, la pena de muerte es la que ha provocado la crítica más que ninguna otra desde que la validez del derecho positivo fue puesta en cuestión. Por poco fundamentales que fuesen los argumentos de esa crítica en la mayoría de los casos, sus motivos fueron, y siguen siendo, de principio. Sus críticos sintieron –quizá sin poder fundamentarlo, probablemente sin querer siquiera sentirlo– que la impugnación de la pena de muerte no ataca una medida de castigo ni (ciertas) leyes, sino al derecho mismo en su origen. Si la violencia es su origen, una violencia coronada por el destino (*schicksalhaft gekrönte Gewalt*), no está lejos la conjetura de que en la violencia suprema –aquella sobre la vida y la muerte–, cuando aparece en el orden legal, sus orígenes descuelen de manera representativa en lo establecido y se manifiesten allí terriblemente. Con esto concuerda el hecho de que la pena de muerte, en relaciones jurídicas primitivas, recae también sobre delitos como las contravenciones a la propiedad, con respecto a los cuales parece estar completamente fuera de «contexto». Su sentido tampoco es castigar la infracción a la ley, sino estatuir el nuevo derecho, pues en el ejercicio de la violencia sobre vida y muerte el derecho se refuerza a sí mismo, más que en cualquier otro acto jurídico (*Rechtsvollzug*). Pero, a la vez, para el sentimiento más refinado se delata en ella, de la manera más clara, algo podrido (*etwas Morsches*) en el derecho, porque aquel se sabe infinitamente alejado de relaciones en las que el destino se hubiese mostrado en su propia majestad. El entendimiento, sin embargo, tiene que tratar de aproximarse a esas circunstancias con la mayor decisión si quiere llevar a término tanto la crítica de la violencia instauradora como la de la conservadora.

En una combinación mucho más antinatural que en la pena de muerte, en una mezcla casi espectral (*gespenstische*), estas dos formas de la violencia están presentes en otra institución del Estado moderno: en la Policía. Esta es, desde luego, una violencia para fines de derecho (con derecho a libre disposición), pero con la facultad simultánea de fijarlos (con derecho de mandato) dentro de amplios límites. Lo ignominioso de esta autoridad –que es advertido por pocos solo porque las facultades de la Policía rara vez alcanzan las más groseras agresiones, aunque puede actuar a su antojo, tanto más ciegamente, en los sectores más vulnerables y en contra de sujetos juiciosos, contra quienes el Estado no tiene que proteger las leyes– consiste en que para ella se levanta la distinción entre derecho instaurador y derecho conservador. Si del primero se pide la acreditación en la victoria, el segundo está bajo la restricción de no fijarse nuevos fines. De ambas condiciones está emancipada la violencia policial. Es instauradora de derecho –pues su función característica, ciertamente, no es la promulgación de leyes, sino de todo edicto que con pretensión de derecho se deje pronunciar– y es conservadora de derecho porque se pone a disposición de esos fines. La afirmación de que los fines de la violencia policial son siempre idénticos o están siquiera relacionados con los restantes fines legales es totalmente falsa. Antes bien, el «derecho» de la Policía señala en el fondo el punto en el que el Estado, sea por impotencia, sea por los contextos inmanentes de cada orden legal, no puede ya garantizar, mediante ese orden, los fines empíricos que desea alcanzar a todo precio. De ahí que en incontables casos la Policía intervenga «en nombre de la seguridad» donde no está presente una clara situación jurídica, cuando, no sin referencia alguna a fines legales, acompaña al ciudadano, como molestia brutal, a lo largo de una vida regulada a decreto, o cuando, lisa y llanamente, lo vigila. En oposición al derecho, que reconoce en la «decisión» establecida en un aquí y un ahora una categoría metafísica que reclama la crítica, la consideración de la institución policial no toca nada esencial. Su violencia es informe (*gestaltlos*), así como su irrupción es inconcebible, espectral y difundida por doquier en la vida de los Estados civilizados. Y si la Policía, tomada en particular, tiene en todas partes el mismo aspecto, no puede dejar de reconocerse, no obstante, que su espíritu es menos espeluznante cuando representa en la monarquía absoluta la violencia del soberano, en la cual se conjuga la perfección del poder legislativo y ejecutivo, que en las democracias, donde su existencia, no enaltecida por ninguna relación de esa índole, da testimonio de la máxima degeneración de la violencia.

Toda violencia como medio, o bien es instauradora de derecho, o bien es conservadora de derecho. Si no reivindica ninguno de estos dos predicados, renuncia con ello, incluso, a toda validez. De ahí se sigue que, en el mejor de los casos, toda violencia como medio participa en la problemática del derecho en general. Y aunque su significado no se puede divisar con certeza a esta altura de la investigación, de lo ya expuesto aparece el derecho bajo una luz de

ambigüedad ética tal que se impone por sí misma la pregunta de si no hay otros medios que no sean violentos para la regulación de los intereses humanos en conflicto. Ante todo, tal pregunta lleva a establecer que una eliminación no violenta de conflictos no puede jamás resultar en un contrato de derecho. Y es que este, por más que pueda haber sido sellado pacíficamente por los contratantes, conduce, en última instancia, a una violencia posible, pues confiere a cada parte el derecho de recurrir, de alguna forma, a la violencia en contra de la otra en caso de que incurriese en una infracción del contrato. Y eso no es todo: tal como el resultado, el origen de todo contrato remite también a la violencia. Esta no requiere estar inmediatamente presente como instauradora de derecho, pero está representada en él en la medida en que el poder que garantiza el contrato de derecho es a su vez de origen violento, sin excluir que aquel poder esté legalmente incluido por violencia en ese contrato. Si desaparece la conciencia de la presencia latente de la violencia en una institución de derecho, esta se corrompe. Valgan los parlamentos como ejemplos de ello en nuestros días. Ofrecen el lamentable espectáculo que conocemos porque no han conservado la conciencia de las fuerzas revolucionarias a las cuales deben su existencia. En Alemania, especialmente, también la más reciente manifestación de tales violencias transcurrió sin consecuencia para los parlamentos. Carecen del sentido de la violencia instauradora que está representada en ellos; no sorprende que no lleguen a determinaciones dignas de esa violencia, sino que cultiven, en el compromiso, un modo de tratamiento presuntamente pacífico de los asuntos políticos. Sin embargo, esto sigue siendo «un producto que, por más que censure toda violencia abierta, es, no obstante, inherente a la mentalidad de la violencia, pues la tendencia que lleva al compromiso no está motivada internamente, sino desde afuera, es decir, por la tendencia contraria, puesto que, en todo compromiso, por voluntariamente que haya sido adoptado, no se puede suprimir un carácter coercitivo. “Mejor hubiera sido de otra manera” es el sentimiento básico de todo compromiso»¹⁰. Es significativo que la degeneración de los parlamentos ha apartado tal vez a tantos espíritus del ideal de una resolución pacífica de conflictos políticos, como los que la guerra le había aportado. Bolcheviques y sindicalistas se enfrentan a pacifistas. Han ejercido una crítica aniquiladora y, en general, acertada de los parlamentos actuales. Por más deseable y alentador que, comparativamente, sea un parlamento prestigioso, la discusión de medios de acuerdo político en lo fundamental no violentos no podrá tratar de parlamentarismo, pues lo que logre en asuntos vitales no podrá ser más que aquellos órdenes legales cargados de violencia, tanto en su origen como en su resultado.

10. E. Unger, *Politik und Metaphysik. Die Theorie. Versuche zu philosophischer Politik. 1. Veröffentlichung* (Berlin David, 1921), 8.

¿Es acaso posible la solución no violenta de conflictos? Sin duda. Las relaciones entre personas privadas ofrecen abundantes ejemplos de ello. Avenencia no violenta se encuentra dondequiera que la cultura del corazón del ser humano haya puesto al alcance de la mano medios puros de concordancia. A los medios conforme a derecho y contrarios a derecho de toda especie, que siempre expresan violencia, pueden oponerse como medios puros los no violentos. Sus presuposiciones subjetivas son cortesía sincera, afinidad, amor a la paz, confianza y todo aquello que aquí se deje nombrar. Pero su aparición objetiva la determina la ley (cuya envergadura violenta no se discutirá aquí), de modo que los medios puros jamás son soluciones inmediatas, sino solo mediatas. Por lo tanto, jamás se refieren directamente al arreglo de conflictos entre hombre y hombre, sino solo a través de las cosas. En la relación más concreta de los conflictos humanos, en lo concerniente a bienes, se abre el dominio de los medios puros. Por eso la técnica, en el sentido más amplio de la palabra, es su reino más propio. El ejemplo que cala más profundamente es, quizá, la conversación como técnica de concordancia civil, puesto que en ella la avenencia no violenta no solo es posible, sino que la exclusión por principio de la violencia puede ser documentada expresamente con ocasión de un contexto significativo: la no penalización de la mentira. No hay, quizá, ninguna legislación en la tierra que originariamente la penalizara. En ello se expresa que hay una esfera no violenta de la concordancia humana, en tal grado que es enteramente inaccesible a la violencia: la esfera del «mutuo entendimiento», es decir, el lenguaje. Solo tardíamente y en un peculiar proceso de decadencia se infiltró en ella la violencia legal al poner el engaño bajo castigo. En efecto, mientras en su origen el orden legal se contentaba —confiando en su violencia victoriosa— con abatir la violencia ilegítima precisamente allí donde esta asomara, y el engaño —que no conlleva nada de violencia— estaba libre de castigo en el derecho romano y en el germánico antiguo, según el principio *ius civile vigilantibus scriptum est*, o bien «ojo con el dinero», el derecho de un tiempo posterior, habiéndose quebrado su confianza en su propia violencia, ya no se sintió, como el más antiguo, a la altura de toda (violencia) ajena. Es más, el temor ante esta y la desconfianza en sí mismo designan su (propia) conmoción. El derecho comienza a proponerse fines con la intención de ahorrarle manifestaciones más fuertes a la violencia conservadora de derecho. Por lo tanto, se vuelve contra el engaño, no por escrúpulos morales (*moralische*), sino por temor a las reacciones violentas que pueda desencadenar entre los engañados. Puesto que dicho temor está en conflicto con la propia naturaleza violenta del derecho desde sus orígenes, fines de esta índole son inadecuados a los medios legítimos del derecho. En ellos se anuncia no solo la decadencia de su propia esfera, sino también, a la vez, una mengua de los medios puros, pues en la prohibición del engaño el derecho restringe el uso de medios enteramente no violentos ya que estos podrían generar violencia de manera reactiva. La mencionada tendencia del derecho contribuyó también a

la concesión del derecho a la huelga que contradice los intereses del Estado. El derecho lo autoriza porque mantiene a raya acciones violentas a las que teme enfrentarse. Antes, los trabajadores recurrían inmediatamente al sabotaje e incendiaban las fábricas. Para mover a los seres humanos al arreglo pacífico de sus intereses más allá de todo orden legal, hay, después de todo y con prescindencia de todas las virtudes, un motivo eficaz que muy a menudo suministra, incluso a la voluntad más áspera, aquellos medios puros en lugar de violentos por temor a las desventajas comunes que amenazan con surgir de la confrontación violenta, como quiera que resulte. Con claridad se presentan en incontables casos a propósito del conflicto de intereses entre personas privadas. Distinto es cuando clases y naciones se hallan en disputa, con ocasión de lo cual aquellos órdenes superiores, que amenazan con sobrepujar por igual al vencedor y al vencido, quedan ocultos al sentimiento de la mayoría y a la inteligencia de casi todos. Aquí la búsqueda de tales órdenes superiores y de los intereses comunes que les corresponden, los cuales proporcionan el motivo más persistente para una política de los medios puros, nos llevaría demasiado lejos¹¹. Por ello, bastará remitirse a los medios puros de la política como análogos de aquellos que gobiernan el trato pacífico entre personas privadas.

En lo que atañe a las luchas de clase, la huelga tiene que valer en ellas, bajo ciertas condiciones, como un medio puro. Dos especies esencialmente diferentes de la huelga, cuya posibilidad ya fue ponderada, han de ser caracterizadas más ceñidamente aquí. Sorel –más basado en consideraciones políticas que puramente teóricas– tiene el mérito de haberlas discernido por primera vez. Las contraponen en cuanto que huelga general política y proletaria. Entre ellas hay también una oposición en lo que respecta a la violencia. De los partidarios de la primera se dice: «El fortalecimiento de la violencia estatal es la base de sus concepciones; en sus organizaciones actuales, los políticos (es decir, los moderadamente socialistas) preparan ya la instauración de una fuerte violencia centralizada y disciplinada, que no se dejará extraviar por la crítica de la oposición, que sabrá imponer el silencio y dictar sus decretos falaces...»¹². «La huelga general política [...] demuestra cómo el Estado no perderá nada de su fuerza, cómo se traspasa el poder de privilegiados a privilegiados, cómo la masa de los productores trocará sus amos»¹³. Confrontada a esta huelga general política (cuya fórmula, por lo demás, parece ser la de la fallida revolución alemana), la proletaria se pone como única tarea la aniquilación de la violencia estatal. Ella «elimina todas las consecuencias ideológicas de toda posible política social; sus

11. Véase, *ibid.*, 18 y ss.

12. G. Sorel, *Réflexions sur la violence* (Paris: Marcel Rivière et Cie., 1919), 250 [G. Sorel, *Reflexiones sobre la violencia*. Trad. por Florentino Trapero (Madrid: Alianza, 2005)].

13. *Ibid.*, 265.

partidarios consideran burguesas incluso las reformas más populares»¹⁴. «Esta huelga general anuncia claramente su indiferencia con respecto al beneficio material de la conquista, al declarar que quiere suprimir el Estado; el Estado fue ciertamente [...] la razón de existencia de los grupos dominantes que se llevan el provecho de todas las empresas cuya carga soporta el conjunto...»¹⁵. Mientras que la primera forma de la suspensión del trabajo es violenta, puesto que provoca una modificación exterior de las condiciones de trabajo, la segunda es, como medio puro, no violenta. Y es que ella no ocurre con la predisposición de reanudar el trabajo tras concesiones externas y algunas modificaciones de las condiciones laborales, sino con la resolución de reanudar solo un trabajo completamente modificado, no forzado por el Estado, subversión que esta especie de huelga, más que provocar, lleva a cabo. De ahí, pues, que la primera de estas empresas sea instauradora de derecho, y la segunda, en cambio, anarquista. En referencia a unas ocasionales afirmaciones de Marx, Sorel rechaza todo tipo de programas, de utopías, en suma, todo tipo de instauraciones de derecho: «Con la huelga general desaparecen todas esas cosas bonitas; la revolución aparece como una revuelta clara, simple, y no se reserva un lugar ni a los sociólogos, ni a los elegantes amateurs de las reformas sociales, ni a los intelectuales que han hecho profesión de pensar por el proletariado»¹⁶. A esta concepción profunda, ética y genuinamente revolucionaria tampoco puede salirle al paso ninguna reflexión que, en virtud de sus posibles consecuencias catastróficas, quisiera estigmatizar semejante huelga general como violencia. Si bien cabría decir, con razón, que la economía de hoy, vista como un todo, se parece mucho menos a una máquina que se detiene cuando el fogonero la abandona y más a una bestia suelta que se precipita tan pronto como su guardián le da las espaldas, aun así no ha de juzgarse acerca de la violencia de una acción según sus fines, ni tampoco según sus consecuencias, sino solo según la ley de sus medios. Por cierto, la violencia de Estado, que solo tiene en la mira los efectos, se enfrenta a semejante huelga en oposición a las huelgas parciales que mayormente son, de hecho, extorsionadoras, precisamente como violencia presunta. Sorel expuso, con razones muy ingeniosas, hasta qué punto, por lo demás, una concepción tan rigurosa de la huelga general es apropiada para aminorar el despliegue en sentido estricto de violencia en las revoluciones. En contraste, la huelga de los médicos, tal como se vio en varias ciudades alemanas, es un caso sobresaliente de abstención violenta, carente de ética y de una crudeza superior a la de la huelga general política, emparentada como está con el bloqueo. En ella se evidencia de la manera más repugnante el empleo inescrupuloso de violencia, verdaderamente abyecto en el caso de una clase profesional que durante años,

14. *Ibid.*, 195.

15. *Ibid.*, 249.

16. *Ibid.*, 200.

sin el más mínimo intento de resistencia, «le ha asegurado su botín a la muerte», para luego, a la primera oportunidad, ponerle arbitrariamente precio a la vida. Con más claridad que en las recientes luchas de clase se han ido formando en la historia milenaria de los Estados medios no violentos de avenencia. Solo ocasionalmente consiste la tarea de los diplomáticos, en su trato recíproco, en la modificación de órdenes legales. En lo esencial, en perfecta analogía con la avenencia entre personas privadas han de solucionar pacíficamente sus conflictos en nombre de sus Estados y sin contrato, caso a caso. Tarea delicada, que es solucionada de manera más resolutive por árbitros, pero que es un método fundamentalmente más elevado que el arbitral, porque trasciende todo orden legal y, por lo tanto, la violencia. Así, pues, tanto el trato entre personas privadas como también el de los diplomáticos ha producido formas y virtudes que, no por haberse convertido en exteriores, lo han sido siempre así.

En todo el reino de las violencias, que prevé tanto el derecho natural como el positivo, no hay una que esté exenta de la ya mencionada grave problemática de toda violencia de derecho. No obstante, dado que toda representación de una solución imaginable a las tareas humanas –para no hablar de una liberación respecto del círculo de cautiverio (*Bannkreis*) de todas las precedentes condiciones de existencia de la historia universal– permanece irrealizable bajo exclusión total y por principio de toda violencia, se hace imperiosa la pregunta por otras especies de violencia además de las que la teoría del derecho tiene en la mira. Y, a la vez, la pregunta por la verdad del dogma común a esas teorías: fines justos pueden ser alcanzados por medios legítimos, medios legítimos pueden ser empleados con vista a fines justos. ¿Qué sucedería si aquella especie de violencia de alcance destinal (*schicksalsmäßiger Gewalt*), en tanto que implanta medios legítimos, estuviese en sí misma en antagonismo irreconciliable con fines justos? ¿Y si, a la vez, debiera hacerse concebible una violencia de otra especie, que no pudiese ser ni el medio legítimo ni el ilegítimo para esos fines, sino que no se relacionara en absoluto con ellos como medio, sino, antes bien, de alguna otra manera? Con ello se echaría una luz sobre la extraña y, por lo pronto, desalentadora experiencia de la indecidibilidad, en última instancia, de todos los problemas del derecho (que quizá solo es comparable en su falta de perspectivas con la imposibilidad de una decisión concluyente entre «correcto» y «erróneo» en el devenir de las lenguas). Pues la razón no decide jamás sobre la legitimidad de los medios y la justicia de los fines, sino la violencia conforme al destino sobre la primera y Dios sobre la segunda. Una comprensión que solo es extraña porque reina la porfiada costumbre de pensar aquellos fines justos como fines de un derecho posible, es decir, no solo como universalmente válidos –lo que se sigue analíticamente del atributo de la justicia–, sino también como susceptibles de ser universalizados, lo cual contradice, como podría mostrarse, este atributo. Pues fines que son universalmente reconocidos y universalmente válidos para una situación no lo son para ninguna otra, por similar que esta

sea en otros aspectos. Una función no mediata de la violencia, como la que aquí está en cuestión, ya la evidencia la experiencia cotidiana de la vida. En lo que toca a los seres humanos, la ira, por ejemplo, conduce a los desbordes más visibles de una violencia que no se refiere como medio a un fin propuesto. No es medio sino manifestación. Y, en efecto, esta violencia conoce manifestaciones absolutamente objetivas en las cuales ella puede ser sometida a la crítica. Se las encuentra de la manera más significativa, ante todo, en el mito.

La violencia mítica en su forma arquetípica (*urbildlichen Form*) es mera manifestación de los dioses. No es medio para sus fines, apenas si constituye manifestación de sus voluntades, primariamente, manifestación de su existencia. La leyenda de Niobe es un excelente ejemplo (de esto). Podría parecer que la acción de Apolo y de Artemisa solo es un castigo. Sin embargo, su violencia erige, más bien, un (nuevo) derecho, en lugar de castigar la transgresión de uno establecido. La arrogancia de Niobe conjura sobre sí la desventura, no porque ultraje el derecho, sino porque desafía al destino a una lucha en la cual este tiene que vencer, y solo en la victoria, en todo caso, trae a luz un derecho. Las leyendas heroicas en las que el héroe, por ejemplo, Prometeo, desafía con noble coraje al destino, lucha contra él con suerte variable y no es abandonado por la leyenda sin la esperanza de traer a los seres humanos, algún día, un nuevo derecho, evidencian lo lejos que estaba esa violencia divina, en sentido antiguo, de ser la violencia conservadora de derecho del castigo. Este héroe y la violencia de derecho del mito que le es connatural son, en sentido propio, lo que aun hoy el pueblo busca representarse cuando admira al gran malhechor. Por lo tanto, la violencia se abate sobre Niobe desde la insegura y ambigua esfera del destino. No es propiamente destructiva. A pesar de que causa la muerte sangrienta de los hijos de Niobe, se detiene ante la vida de la madre, a la cual deja indemne, pero tanto o más culpable que antes a causa del fin de sus hijos: depositaria eterna y muda de esa culpa, e hito de la frontera entre humanos y dioses. Si se quiere mostrar que esta violencia inmediata en las manifestaciones míticas está emparentada, o que es, incluso, idéntica a la instauradora de derecho, repercute desde aquella una problemática sobre esta en la medida en que a esta se le caracterizó antes, en la exposición de la violencia bélica, solo como una violencia de índole mediata. Al mismo tiempo, entonces, este nexa promete echar más luz sobre el destino que está, en todos los casos, en la base de la violencia de derecho, y llevar a término su crítica a grandes trazos. La función de la violencia en la instauración de derecho es doble en el sentido de que la instauración de derecho aspira, como fin y con la violencia como medio, a aquello que es implantado como derecho, pero no renuncia a la violencia en el momento de la instauración de lo que como fin se busca en cuanto derecho, sino que solo entonces se convierte, en sentido estricto y ciertamente de manera inmediata, en instauradora de derecho al instaurar un fin que no está libre ni es independiente de violencia, sino que está necesaria e íntimamente ligado a

ella, como derecho bajo el nombre de poder (*Macht*). Instauración de derecho es instauración de poder (*Machtsetzung*), y es en esa medida un acto de manifestación inmediata de la violencia. La justicia (*Gerechtigkeit*) es el principio de toda imposición divina de fines (*göttlichen Zwecksetzung*). Poder es el principio de toda instauración mítica de derecho (*mythischen Rechtsetzung*).

Esto último recibe una aplicación enormemente preñada de consecuencias en el derecho estatal, pues, en su dominio el establecimiento de fronteras –tal como se lo propone la «paz» de todas las guerras de la época mítica– es el fenómeno originario de toda violencia instauradora en general. En ella se muestra con la mayor claridad que el poder debe ser garantizado por toda violencia instauradora de derecho más que como la ganancia más superabundante de posesiones. Allí donde se fijan fronteras el oponente no es aniquilado de manera absoluta, sino que se le reconocen derechos, aun cuando el vencedor dispone de una violencia enteramente superior. Y, ciertamente, de manera demónicamente ambigua (*in dämonisch-zweideutiger Weise*), una «igualdad» de derechos: para ambas partes firmantes del contrato la línea que no puede franquearse es la misma. Aparece así, en su forma más terrible y originaria, la misma ambigüedad mítica de las leyes que no deben ser «transgredidas», de las que habla satíricamente Anatole France cuando dice: a ricos y pobres les está prohibido por igual pernoctar bajo los puentes. También parece que Sorel roza no solo una verdad histórico-cultural, sino también metafísica cuando aventura que en los comienzos todo derecho es privilegio («Vor»recht) de reyes y grandes, en suma, de los poderosos. Y así permanecerá *mutatis mutandis* en tanto exista, pues, desde la perspectiva de la violencia, que solo el derecho puede garantizar, no existe igualdad, sino, en el mejor de los casos, violencias igualmente grandes. Pero el acto de establecimiento de fronteras es, aun en otro respecto, significativo para el conocimiento del derecho. Las leyes y fronteras circunscritas, al menos en los tiempos primitivos, son leyes no escritas. El ser humano puede transgredirlas desprevenidamente y condenarse por ello a la expiación. En efecto, aquella intervención del derecho que es provocada por la infracción de la ley no escrita y desconocida se denomina, a diferencia del castigo, expiación. Y por desdichado que pueda parecer su impacto sobre el desprevenido, su irrupción no es azar –en el sentido del derecho– sino destino que aquí se presenta otra vez en su deliberada ambigüedad. Ya Hermann Cohen, en una observación ocasional sobre la representación antigua del destino, había dicho que es «una comprensión que se torna inevitable» el que sus «propios ordenamientos son los que parecen provocar y traer esa extralimitación, esa caída»¹⁷. De este espíritu del derecho da testimonio todavía el principio moderno según el cual la ignorancia de la ley no exime del castigo,

17. H. Cohen, *Ethik des reinen Willens* (Berlin: 2. rev. Aufl. 1907), 362.

así como la batalla de las comunidades antiguas por el derecho escrito ha de entenderse como una rebelión contra el espíritu de las prescripciones míticas.

Lejos de abrir una esfera más pura, la manifestación mítica de la violencia inmediata se muestra en profundidad idéntica a toda violencia de derecho, y hace del barrunto de su problemática la certeza de la depravación de su función histórica, cuya aniquilación se convierte, por lo tanto, en tarea. Precisamente esta tarea plantea una vez más, en última instancia, la pregunta por una violencia inmediata pura que pudiese poner término a la violencia mítica. Tal como en todos los ámbitos al mito se opone Dios, así, a la violencia mítica se opone la divina. Y en efecto, esta designa el opuesto de aquella en todos los aspectos. Si la violencia mítica es instauradora de derecho, la divina es aniquiladora de derecho (*Rechtsvernichtend*); si aquella establece límites, la segunda los aniquila ilimitadamente; si la mítica es culpabilizadora (*verschuldend*) y expiatoria (*sühnend*) a la vez, la divina es redentora (*entsühnend*); si aquella amenaza, esta golpea; si aquella es sangrienta, esta otra es letal de modo incruento. A la leyenda de Niobe puede contraponerse, como ejemplo de esta violencia, el juicio de Dios sobre la banda de Koraj. Esta violencia alcanza a privilegiados, levitas, los alcanza sin previo anuncio, sin amenaza, golpeándolos, y no se detiene ante la aniquilación. Pero es a la vez redentora (en la aniquilación), y no puede desconocerse que hay una profunda relación entre el carácter incruento y el redentor de esta violencia, pues la sangre es símbolo de la mera vida (*des bloßen Lebens*). El desencadenamiento (*Auslösung*) de la violencia de derecho se remite –y aquí no puede exponerse de manera más exacta– a la culpabilización de la mera vida natural que entrega al inocente y desdichado viviente a la expiación, la cual «purga» («*sühnt*») esa culpa y, también es cierto, redime al culpable no de una culpa, sino del derecho, pues con la mera vida cesa el dominio del derecho sobre el ser viviente. La violencia mítica es violencia sangrienta (que se ejerce) sobre la mera vida por causa de ella (misma), la pura violencia divina lo es sobre toda vida por causa del viviente. La primera exige sacrificios, la segunda los acepta.

Esta violencia divina no solo da testimonio de sí a través de la tradición religiosa, antes bien, se encuentra al menos en una manifestación sacralizada, también, en la vida actual. Aquello que como violencia educadora está fuera del derecho en su forma consumada es una de sus formas de aparición. Estas no se definen, pues, tanto porque las ejerza Dios mismo inmediatamente en milagros, sino por esos momentos de realización incruenta, contundente, redentora. Y, en fin, por la ausencia de toda instauración de derecho. En esta medida se justifica también llamar a esta violencia aniquiladora; pero lo es solo de manera relativa, es decir, con respecto a bienes, derecho, vida y a lo que se relaciona con ellos, jamás absoluta con respecto al alma del viviente. Tal extensión de la violencia pura o divina sin duda provocará, precisamente en la actualidad, los ataques más vehementes, y se le saldrá al paso con la indicación de que ella

también autoriza a los seres humanos, en recta consecuencia de su deducción y de manera condicional, la violencia letal de unos contra otros. Esto no debe admitirse pues a la pregunta «¿me es lícito matar?» surge la respuesta inamovible como mandamiento: «no matarás» («*Du sollst nicht töten*»). Este mandamiento está antes (*vor*) del acto, como si Dios «se interpusiera» («*davor sei*») para que no acaezca. Pero, ciertamente, así como es verdad que lo que conmina a su obediencia no ha de ser el temor al castigo, (el mandamiento) deviene inaplicable, inconmensurable ante el hecho consumado. No se sigue de él juicio alguno sobre este. Y así, entonces, es imposible prever el juicio divino sobre el acto ni su fundamento. Por lo tanto, carecen de razón quienes fundamentan en el mandamiento la condena de toda muerte violenta de un ser humano por su prójimo. No se erige aquel como criterio del juicio, sino como pauta del actuar para la persona o la comunidad agente, que debe ajustar cuentas con él en su soledad, y que en casos terribles tiene que asumir la responsabilidad de prescindir de él. Así lo entendió también el judaísmo, que rechazó expresamente la condena del homicidio en el caso de la legítima defensa. Pero aquellos pensadores se remiten a un teorema más lejano, desde el cual, acaso, se imaginan incluso (posible) fundamentar por su cuenta el mandamiento. Este es el principio de la sacralidad de la vida (*Heiligkeit des Lebens*) que ya refieren ellos a toda vida animal o, incluso, vegetal, y restringen a la vida humana. Su argumentación, en un caso extremo ejemplificado en el asesinato revolucionario del opresor, reza así: «si no mato, ya no podré jamás erigir el reino universal de la justicia... así piensa el terrorista espiritual... Nosotros, sin embargo, declaramos que más elevada que la felicidad y justicia de una existencia... está la existencia en sí»¹⁸. Tan cierto como que este último enunciado es falso, y hasta innoble, es que revela la obligación de no buscar más la razón del mandamiento en lo que el hecho hace al asesinado, sino en lo que hace a Dios y al autor del hecho mismo. Falso y vil es el enunciado de que la existencia es más elevada que la existencia justa si existencia no ha de significar más que la mera vida, y este es el significado que tiene en la mencionada reflexión. Sin embargo, contiene una poderosa verdad, si existencia (*Dasein*) o, mejor dicho, vida (*Leben*) –palabras cuyo doble sentido, enteramente análogo a la de la palabra «paz», tiene que resolverse a partir de su respectiva referencia a dos esferas (distintas)– significa la inamovible condición agregada de «ser humano», cuando lo que quiere decir el enunciado es que el no-ser del humano (*Nichtsein des Menschen*) es algo más terrible que el (indefectiblemente: mero) no-ser-aún del humano justo (*Nochnichtsein des gerechten Menschen*). A esta ambigüedad debe la frase su verosimilitud. A ningún precio coincide el ser humano con la mera vida del ser humano, no más que con la mera vida en él, ni con cualquier otro de sus estados o propiedades, y ni siquiera con

18. K. Hiller, «Anti-Kain. Ein Nachwort...». *Das Ziel. Jahrbücher für geistige Politik*, Vol. 3 (1919), 25.

la unicidad de su persona corpórea. Por más sagrado que sea el ser humano (o también esa vida en él que reside idénticamente en la vida terrenal, la muerte y la posteridad), no lo son sus estados, no lo es su vida corpórea, vulnerable por sus prójimos. ¿Qué lo diferencia esencialmente de animales y plantas? Y aunque estos fuesen sagrados, no lo podrían ser en virtud de su mera vida, no en ella. Investigar el origen del dogma de la sacralidad de la vida podría ser provechoso. Tal vez, y muy probablemente, es reciente, como el último extravío de la debilitada tradición occidental de querer recuperar al santo que ha perdido en lo cosmológicamente inescrutable. (La antigüedad de todos los mandamientos religiosos contra el asesinato no dice nada en contra de esto, porque en su base hay otros pensamientos diferentes al teorema moderno.) Para finalizar, ha de pensarse que lo que aquí se declara sagrado es, para el antiguo pensamiento mítico, el señalado portador de la culpabilidad: la mera vida.

La crítica de la violencia es la filosofía de su historia. «Filosofía» de esta historia porque solo la idea de su punto de partida posibilita una postura crítica, discernidora y decisiva con respecto a sus datos cronológicos. Una visión dirigida a lo más cercano podrá, a lo sumo, percibir un ir y venir dialéctico de las configuraciones de la violencia como instauradora de derecho y conservadora de derecho. Su ley de oscilación descansa en que toda violencia conservadora de derecho, a la larga, debilita indirectamente a la instauradora de derecho que está representada en ella misma, por medio de la represión de las hostiles violencias opuestas. (A algunos de estos síntomas se hizo referencia en el curso de la investigación.) Esto perdura hasta que ya sea nuevas violencias, ya las anteriormente reprimidas, triunfan sobre la violencia instauradora hasta entonces establecida y fundan con ello un nuevo derecho destinado a una nueva caída. Sobre la ruptura de este ciclo que se mantiene bajo el conjuro (*im Banne*) de las formas míticas de derecho, sobre la abolición (*Entsetzung*) del derecho en conjunto con las violencias a las que está referido, como ellas a él, sobre la abolición de la violencia de Estado se funda una nueva época histórica. Si al presente la dominación del mito ya está quebrantada aquí y allá, empero, lo nuevo no reside en un punto de fuga tan inimaginable que una palabra (dicha) en contra del derecho se anule por sí sola. Pero si a la violencia le está asegurada, como pura e inmediata, su existencia (*Bestand*) aún más allá del derecho, con ello se prueba que también la violencia revolucionaria es posible y que es el nombre con el cual ha de designarse la más elevada manifestación de la violencia por el ser humano. Pero para los seres humanos no es ya posible ni tampoco urgente decidir cuándo fue real una violencia pura en cada caso determinado pues solo la violencia mítica, no la divina, se dejará reconocer con certeza como tal, aunque sea en efectos incomparables, porque la fuerza redentora de la violencia no está a la luz del día para los seres humanos. De nuevo están a disposición de la violencia divina todas las formas eternas que el mito bastardeó con el derecho. Puede aparecer en la verdadera guerra del mismo

modo que en el juicio divino de la multitud, a propósito del criminal. Execrable es, empero, toda violencia mítica, la instauradora de derecho, que merece ser llamada la incoativa (*schaltende*). Execrable, también, la conservadora de derecho, la violencia administrada (*verwaltete*) que le sirve. La violencia divina, que es insignia y sello, jamás medio de ejecución sagrada (*heiliger Vollstreckung*), puede llamarse la soberana (*waltende*).

Epílogo a *Para una crítica de la violencia* de Walter Benjamin

Herbert Marcuse*

Traducción de Sebastián Tobón Velásquez

Los escritos aquí compilados de Walter Benjamin surgieron en un período histórico que comenzó con el estallido y el final de la Revolución alemana (ambas fechas casi que coinciden), y concluyó con la Segunda Guerra Mundial. Ellos pertenecen a aquella «imagen verdadera del pasado [...] que amenaza con desaparecer con todo presente que no se reconozca aludido en ella»¹⁹. Aquí aparecen, quizá por última vez, palabras que hoy no se pueden pronunciar vinculadamente sin que adopten un tono y un contenido falso: expresiones como «cultura del corazón», «amor a la paz»²⁰, «redención», «felicidad», «cosas espirituales», «revolucionario». Su relación interior y la forma de su verdad presente es la substancia de la obra benjaminiana. Esta ha sido delineada por Th. W. Adorno en la introducción a los *Escritos* – aquí solo se tratará de comentar el título de esta selección.

La violencia a la que se refiere la crítica de Benjamin no es aquella generalmente criticada, especialmente cuando es ejercida (o se ha intentado ejercer) por los de abajo contra los de arriba. Esta violencia es justamente en la que Benjamin, en los más expuestos pasajes de sus escritos, ve la violencia «pura» que la historia hasta ahora ha contenido y que, quizá, podría poner el coto «mítico». La violencia criticada por Benjamin es la de lo existente, que ha conservado en

* Traducción inédita de: Walter Benjamin (1892-1940), *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze. Nachwort von Herbert Marcuse* (Frankfurt: Suhrkamp, 1965). Granted by permission of the Estate of Herbert Marcuse www.marcuse.org/herbert/

19. N. del T. Las citas de *Tesis sobre filosofía de la historia* se toman de la versión en castellano de B. Echeverría, *Walter Benjamin, Tesis sobre la historia y otros fragmentos* (México: Universidad Autónoma de México - Itaca, 2008). En adelante se denominará como *Tesis*.

20. N. del T. Las citas de *Para una crítica de la violencia* se toman de la traducción elaborada por Pablo Oyarzún Robles para este compendio: De Benjamin a Marcuse. Lecturas en torno a *Para una crítica de la violencia* de Walter Benjamin. Trad. por Pablo Oyarzún R.

lo existente mismo el monopolio de la legalidad, de la verdad, del derecho; la que ha desaparecido en el carácter violento del derecho para aflorar catastróficamente en los llamados «estados de excepción» (que de facto no son tales). Tal estado de excepción es la regla frente a los oprimidos; pero, según las *Tesis sobre filosofía de la historia*, la tarea es la de «promover el verdadero estado de excepción» que pueda hacer saltar el *continuum* histórico de violencia. Benjamin se ha tomado muy en serio la promesa contenida en la palabra «paz» como para ser un pacifista. Ha observado en qué medida aquello que hoy llamamos paz pertenece inseparablemente a la guerra, y cómo esta paz es la «necesaria» «sanción de cada victoria» y perpetúa la violencia guerrerista. En oposición y resistencia totales a esta paz, es ella (en el sentido «en el que Kant habla de “la paz perpetua”») el fin de la prehistoria humana que se ha convertido en su historia. La paz real es la «redención» real y materialista, la no violencia, la llegada del «hombre justo». Frente a la violencia que se perpetúa en lo justo y en lo injusto, la no violencia es mesiánica y nada menos. En la crítica de la violencia de Benjamin se vuelve claro que el mesianismo ha sido la forma de aparición de la verdad histórica: la humanidad liberada solo es pensable como la negación radical (no más simplemente «determinada») de lo existente, porque bajo el poder de lo existente mismo lo bueno se vuelve impotente y cómplice. El mesianismo de Benjamin no tiene nada que ver con la religiosidad tradicional. Culpa y penitencia son para él categorías *sociales*. La sociedad pone el destino con el que luego ella misma se vicia; en ella el hombre tiene que hacerse culpable. «El destino se muestra entonces en la consideración de una vida como de una vida condenada y luego culpable»²¹. Como la violencia, el destino es también forma del derecho legislado «en el cual valen única y exclusivamente la infelicidad y la culpa, una balanza en la cual yacen demasiado livianas la felicidad y la inocencia, y flotan hacia arriba»²². La inocencia no aparece en la historia, y la felicidad es lo que se «extrae del encadenamiento de los destinos y de la red del propio»²³. Felicidad es redención del destino; pero cuando el destino es la sociedad convertida en historia, esto es, opresión puesta como derecho, es la redención, entonces, un concepto de carácter materialista y político: el concepto de la revolución.

Benjamin fue incapaz de comprometer el concepto de la revolución—incluso en una época en la que los compromisos parecían estimular aún sus asuntos—. Su crítica de la socialdemocracia no es, en primera instancia, la crítica a un partido convertido en soporte para la sociedad, sino el recuerdo (aún no desesperado) de la verdad y de la realidad de la revolución como necesidad histórica. Aquí están

21. W. Benjamin, *Schicksal und Charakter*, en *Zur Kritik der Gewalt und Andere Aufsätze* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1965), 72. En adelante *Destino y carácter*.

22. *Ibid.*, 71-72

23. *Ibid.*, 70.

expuestos los pasajes en los que Benjamin ataca los tabús «progresistas» de la sociedad industrial que aún se revuelve: el tabú del progreso, de la productividad, de la legalidad. Él nos recuerda que no se trata del mejoramiento, sino de la abolición del trabajo; que no se trata de la explotación, sino de la liberación de la naturaleza; que no se trata de los hombres, sino de los «hombres justos», y que estas tareas son justamente revolucionarias; ellas promueven el «salto de tigre», la voladura del *continuum* y no su embellecimiento. El argumento de Benjamin va aún más allá: también alcanza el corazón de aquel gradualismo que ha sucedido al legado de la socialdemocracia, a aquella estrategia y política que, en nombre de un mejor futuro, prolonga el mal pasado a través de la productividad explotadora. La revolución –así está consignado en las *Tesis sobre filosofía de la historia*– es el salto de tigre no hacia el futuro, sino hacia el pasado; salto de tigre «bajo el cielo libre de la historia»²⁴, impulsado por el odio y el autosacrificio. Y ese odio y autosacrificio «se nutren de la imagen de los antepasados esclavizados y no del ideal de los descendientes liberados»²⁵. Se trata del pasado, no del futuro. Un postulado difícil de cumplir, que desautoriza la confianza inhumana que ve en el progreso de lo existente el progreso de la libertad, o que se arroga el derecho de poder explotar a las generaciones presentes por la descendencia alguna vez libre. Esa arrogación puede expresar la ley de la historia hasta hoy, pero las leyes de la historia son, para el pensamiento dialéctico, una legalidad a superar: el salto de tigre se realiza desde esta legalidad hacia afuera. Sin embargo, tanto como el postulado de Benjamin condena la construcción de la nueva sociedad con los medios de la no libertad a partir de la revolución encendida en el pasado, así de poco sirve a la justificación de aquel argumento liberal que se juega la santidad de la vida (la cual, sin embargo, no es atendida por lo existente) contra la violencia revolucionaria. Sí, casi pareciera como si (al menos en *Para una crítica de la violencia*) el elogio de la violencia revolucionaria debilitara la condena de su justificación a través de la apelación al futuro. Benjamin discute el teorema que reprueba «el asesinato revolucionario de los opresores»²⁶ con la frase: «nosotros, sin embargo, declaramos que más elevada que la felicidad y justicia de una existencia [...] está la existencia en sí», es decir, que «el reino universal de la justicia» nunca puede ser preparado a través de ese asesinato. El enunciado es para Benjamin «falso y vil [...] si existencia no ha de significar más que la mera vida, y este es el significado que tiene en la mencionada reflexión»²⁷. Aquí aventuraba Benjamin formulaciones que hoy difícilmente aceptaríamos: «Por más sagrado que sea el ser humano (o también esa vida en él que reside idénticamente en la vida terrenal, la muerte

24. Benjamin, *Tesis*, 52

25. *Ibid.* 82

26. Benjamin, *Para una crítica de la violencia*.

27. *Ibid.*

y la posteridad), no lo son sus estados, no lo es su vida corpórea, vulnerable por sus prójimos»²⁸. Estos se pueden comprender quizá a la luz de la esperanza de que «al presente la dominación del mito ya está quebrantada aquí y allá» y de que lo nuevo «no reside en un punto de fuga tan inimaginable» que «una palabra [dicha] en contra del derecho se anule por sí sola»²⁹. Aun las tardías *Tesis sobre filosofía de la historia* se gestan en esta esperanza. Ellas insisten en el Materialismo Histórico que ve en el objeto histórico «el signo de una detención mesiánica del acaecer o, dicho de otra manera, de una oportunidad revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido»³⁰. Rara vez ha sido expresada la verdad de la Teoría Crítica de forma tan ejemplar: la lucha revolucionaria se trata de la detención de aquello que acaece y ha acaecido –ante toda fijación positiva de fines esta negación es lo primero positivo–. Lo que el hombre les ha infligido a los hombres y a la naturaleza debe terminar, debe terminar radicalmente; luego y solo luego pueden comenzar la libertad y la justicia. Frente al penoso concepto de productividad en progreso, para el que la naturaleza «está ahí gratis» para ser explotada, se compromete Benjamin con la idea de Fourier de un trabajo social que «lejos de explotar a la naturaleza, es capaz de ayudarle a parir las creaciones que dormitan como posibles en su seno»³¹. A los hombres libres y redimidos de la violencia opresora pertenece la naturaleza liberada y redimida. Ya en *Destino y carácter* Benjamin muestra en su falsedad la separación de sujeto y objeto, interior y exterior: ella se revela como explotación racional. Conforme a esto, la «detención del acontecer» indica no solo la detención del acontecer del *contexto de culpa* objetivo, sino también la del subjetivo: propio del «pensar no es solo el movimiento de las ideas, sino igualmente su detención»³². Ellas también están impregnadas por la injusticia y el crimen. «Todo lo que de bienes culturales el materialista histórico alcanza con su mirada tiene una procedencia que él no puede observar sin espanto»³³. Sus propios pensamientos no están liberados de ese origen. Su detención es el instante en el que su origen se hace consciente y transforma la consciencia. El pensamiento experimenta el «shock» que lo hace incapaz de seguir pensando por los caminos que le fueron transferidos; la negación se convierte en su principio constructivo. Uno de sus resultados es la imposibilidad de asombrarse ante el hecho de que lo que nosotros hemos vivido bajo y a partir del fascismo «sea “todavía” posible en el siglo veinte»³⁴. Ello es la verdad del siglo veinte, lo que mantiene capturado su origen y lo realiza.

28. *Ibid.*

29. *Ibid.*

30. Benjamin, *Tesis*, 54

31. *Ibid.*, 48

32. *Ibid.*, 54

33. *Ibid.*, 92

34. *Ibid.*, 43

El «shock» de la detención, del poner coto, toca también la pregunta por lo que se puede hacer cuando esa pregunta quiere decir actividad organizada y organizadora. En la totalidad de lo existente tal actividad permanece impotente en el buen sentido, siempre y cuando no se haga positiva en el mal sentido. Su impotencia es la prematura no-violencia. Donde la revolución se ha hecho mesiánica, allí ella no se puede orientar en el *continuum*. Pero esto no significa que tenga que esperar al Mesías. Para Benjamin, este se encuentra en la voluntad y en el hacer de aquellos que sufren en lo existente, los oprimidos: en la lucha de clases. Si esta no es aguda, entonces el reflejo de la libertad posible solo se puede vislumbrar en un tiempo absolutamente diferente: en el de «la redención o en el de la música o en el de la verdad»³⁵, pero no en el tiempo de las fuerzas productivas desatadas, en el tiempo del «eros técnico». La libertad no aparece, tampoco, en el tiempo libre, donde todos pueden componer o filosofar, sino en la detención, tal como ocurre en la gran música y en la literatura. Se está cerca de interpretar las palabras de Benjamin en el sentido de aquel mal humanismo que cree tener que jugarse los «más altos valores» contra el materialismo. Benjamin advierte: la «lucha de clases [...] es la lucha por las cosas toscas y materiales, sin las cuales no hay cosas finas y espirituales»³⁶. Ellas mismas están presentes en la lucha material cuando, al contrario, se trate realmente de una lucha por la voladura del *continuum*; están presentes en la forma de «confianza en sí mismo, de valentía, de humor, de astucia, de incondicionalidad»³⁷, y han de cuestionar una y otra vez cada nueva victoria de los dominadores.

Enorme es la distancia que separa el presente de tales palabras. Ellas fueron escritas en la época del fascismo triunfal, en el estallido de la Segunda Guerra Mundial. El presente no pertenece más a ese período: liquidó el tiempo en el que la lucha abierta y encubierta contra el fascismo aún parecía capaz de volar el *continuum* de la historia. Se ha cerrado de nuevo. Así pues, el desarrollo fáctico es testigo sangriento de la verdad de Benjamin: la lucha por la liberación gana su fuerza de la mirada hacia el pasado, no de la mirada hacia el futuro. El *Angelus Novus* de la historia tiene «su rostro [...] vuelto hacia el pasado», pero un «huracán sopla desde el paraíso» y «lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas crece ante él hasta el cielo»³⁸. Esto irresistible es la esperanza de estar a favor de quienes, en su debilidad, continúan dando la batalla contra el *continuum* de lo existente: como fragmentos rompen el contexto de culpa del orden legislador y conservador.

Newton, Mass., Octubre de 1964.

35. Benjamin, *Destino y carácter*, 73.

36. Benjamin, *Tesis*, 19

37. *Ibíd.*

38. *Ibíd.*

Constelación sobre la violencia revolucionaria

Comentario a la traducción del epílogo de Herbert Marcuse a *Para una crítica de la violencia* de Walter Benjamin

Sebastián Tobón Velázquez
Goethe-Universität Frankfurt

Sobre la violencia

La discusión que Benjamin pone sobre la mesa es una que ocupó intensamente al mismo Marcuse a lo largo de su vida académica. La pregunta por la legitimidad de la violencia revolucionaria, por la necesidad de irrumpir en el orden de lo existente a través de medios violentos o de minar la violencia de lo existente a través de la violencia de los oprimidos, se encuentra tanto en la base del pensamiento contra el hombre unidimensional como en el diagnóstico histórico a través del cual Marcuse vislumbra las posibilidades de transformación social. Ahora bien, es una pregunta que no se deja tratar en abstracto. Es decir, es una indagación que prohíbe de antemano apelar a nociones de violencia ya formadas. Toda ligadura inicial del concepto de violencia al aspecto social de la violencia, a su trato público y oficial, transforma, necesariamente, la discusión en un combate de legitimación en el que, de antemano, ya se ha cargado moralmente la pregunta por el concepto que desea investigarse. Este aspecto social de la violencia, sin embargo, juega constantemente un rol central en el pensamiento de Marcuse –y jugará necesariamente un rol en nuestro comentario—. Evidentemente este rol es negativo, pues al hablar de violencia no se intenta

extraer de su contenido la substancia de su existencia. Aquí se sigue teniendo en cuenta la violencia que aniquila, la violencia que afecta intencionalmente el mundo de los fenómenos, la que asesina: es la violencia de la fuerza humana en general. Pero más allá de esto, como se verá, se habrá de tematizar formas de violencias menos evidentes. Lo que aquí importa es ubicar el concepto de violencia en el centro de la reflexión y girar en torno a él tantas veces como sea posible.

La violencia del Estado

No cualquier violencia es la violencia que nos interesa. Por lo menos dos significados son relevantes aquí: por un lado, la violencia que es ejercida por los Estados legítimamente constituidos; por otro lado, la violencia que se opone a esa violencia del Estado, es decir, aquella que quiere constituirse en Estado para eliminar la violencia. Ante la condición material del Estado y la función histórica que le fue atribuida a través de luchas y procesos sociales —que poco dispensaron a los hombres del dolor y del sufrimiento— es claro que su deber no es otro que el de proteger y proveer las condiciones sociales para la consecución de la vida buena y de la *paz*. Es decir, el Estado en su forma existente y presente adquirió históricamente su normatividad: esta no ordena otra cosa que la eliminación de toda *violencia*. El ejercicio legal de la violencia tenía la tarea exclusiva de mitigar toda violencia social que impidiera la *paz* de los hombres en sociedad. Es decir, desde el momento fundacional del Estado moderno, la facultad de ejercer la violencia fue una prerrogativa provisoria. La violencia del Estado estaba llamada a ser temporal³⁹.

A los ojos de Marcuse, el problema de la violencia se deja interpretar como una pugna entre dos derechos. Hay un derecho de lo que existe y hay un derecho de lo que podría existir. En esta oposición abstracta no se permite ver aún, sin embargo, la diferencia cualitativa entre estos dos derechos. No obstante, cuando se llega a la comprensión de que lo existente no es más que la comunidad política en vigencia, esto es, «la comunidad establecida de la que depende la vida y quizá también la dicha de los individuos»⁴⁰, entonces apelamos a la experiencia para decidir si esto existente —en su forma actual— puede satisfacer sus propios postulados normativos. En este contexto, mediamos los conceptos teóricos de justicia, paz, reconciliación y redención social a través de las experiencias

39. Cf. H. Marcuse, *Versuch über die Befreiung*, *Schriften* 8 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984), 262 [*Un ensayo sobre la liberación*. Trad. por J. C. García Ponce (México: Joaquín Mortiz, 1969), 32.]. En adelante *Befreiung*, con la paginación de la obra completa y la edición castellana entre corchetes.

40. H. Marcuse, *Ethik und Revolution*, *Schriften* 8 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984), 106 [*Ética de la revolución*. Trad. por A. Álvarez (Madrid: Taurus, 1970), 148]. En adelante *Ethik*, con la paginación de la obra completa y la edición castellana entre corchetes.

sociales de injusticia, de guerra y de fragmentación social. El resultado es que lo existente no puede satisfacer sus propias demandas; que ni sus medios ni sus estructuras pueden llegar a cumplir con los cometidos a los que su derecho le insta. De ello surge, entonces, un derecho que se le contrapone: el derecho de lo posible. Este derecho nace, sobre todo, de la situación histórica en la que lo existente no puede lograr los fines que se ha trazado. Ahora bien, la autoridad de lo posible no surge simplemente de la debilidad de lo existente⁴¹. Es, a su vez, una reflexión consciente sobre las normas que conducen lo vigente, sobre su validez, y sobre la realizabilidad de sus fines a través de los medios históricos a disposición. No cualquier cosa se hace *posible* solo por ser inexistente. Es decir, la posibilidad es una cuestión ética e histórica. Toda posibilidad surge del ejercicio de «proyección y anticipación» de las condiciones reales y existentes, a través de las cuales se logra una síntesis conceptual⁴². Su irrealidad consiste, sobre todo, en su oposición débil al presente; pero su irrealidad es lo más real en el sentido de que establece una relación muy cercana con la verdad. Esto implica que su fuerza transformadora o *resistente* no surge meramente de su carácter ficticio. El pensamiento dialéctico, como lo comprende Marcuse, ha de deshacerse de esta falacia: no se trata de cualquier otra cosa. Se trata de *lo otro* posible que realice *lo prometido* en el presente. La noción de *esto posible*, como el salto de tigre, se logra en tanto se desplaza el foco conceptual del sujeto revolucionario desde la bruma de lo existente hacia el cielo de lo posible. Este es un salto de adentro hacia afuera: «el salto de tigre se realiza desde esta legalidad hacia afuera»⁴³.

El carácter de ser posibilidad radica, entonces, en el análisis de las condiciones técnicas de su realización, de la capacidad material para imponer otra forma de existencia que confirme el derecho propio a través de la prueba de su *aptitud* fáctica para llevar a cabo lo que el viejo régimen no pudo lograr. La violencia del nuevo derecho no se atribuye nada que surja de una subjetividad cualquiera. La fuerza de su verdad radica en la falsedad de un estado de cosas que, habiendo

41. Con «derecho» se refiere a la prerrogativa abstracta que ostenta un determinado sujeto o estado de cosas, presente o futuro. Con «derecho» Marcuse también interpela la seguridad que envuelve el derecho codificado, la positivización de esa prerrogativa abstracta: «La vieja historia: derecho contra derecho –el derecho positivo, codificado, coercitivo de la sociedad existente contra el derecho a la trascendencia, no coercitivo, y débil que es parte de la existencia del hombre en la historia: el derecho a insistir en el acceso a una humanidad menos comprometida, menos culpable, menos explotada. Los dos derechos estarán en violento conflicto mientras la sociedad establecida dependa, para su funcionamiento, de la explotación y la culpa», *Befreiung*, 300 [75].

42. Sobre el concepto de posibilidad véase H. Marcuse, *Der eindimensionale Mensch, Schriften* 7. Trad. por Alfred Schmidt (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989), 227-228 [*Hombre unidimensional*. Trad. por A. Elorza (Barcelona: Ariel, 1968), 244-245]. En adelante *Der eindimensionale Mensch*, con la paginación de la obra completa y la edición castellana entre corchetes.

43. Ver traducción del “Epílogo a Para una crítica de la violencia de Walter Benjamin”, pp. 39-44

alcanzado un nivel de desarrollo técnico y social que le permitiría eliminar la necesidad y la carencia, ha impuesto lo precario como escenario exclusivo de funcionamiento: ha ontologizado la precariedad⁴⁴.

Violencia y obscenidad

La obscenidad es la violencia que se comete contra una cierta forma de la moral. Esto quiere decir que una discusión sobre la obscenidad y sobre la moral pública es, a su vez, una reflexión sobre la violencia. En Marcuse encontramos la idea según la cual la noción de obscenidad ha sido capturada por las fuerzas *contrarrevolucionarias*. Bajo su fuerza moralista se han intentado subsumir, de un modo casi jurídico, los comportamientos sociales que pueden amenazar, a través de su accionar erótico-liberador, las formas estáticas del conservadurismo existente. El poder fáctico ha logrado capturar a través de un uso arbitrario de contenidos semánticos aquello que se ha de censurar como obscenidad: el desnudo, la sexualidad abierta y todo aquello que pueda elevar la sospecha de una existencia material del ser humano. Pero bien se sabe ya que toda captura del significado implica también una captura de la realidad. Aquello que se somete dentro del concepto sirve policívicamente a la captura de una o varias secciones de lo real. La idea de obscenidad a la que nos obligan los grandes medios y los discursos políticos oficiales oculta, a su vez, la obscenidad que brota de la fuente misma del moralismo. Así, la sociedad nos oculta su obscenidad; nos oculta que es

[...] obscena en cuanto produce y expone indecentemente una sofocante abundancia de bienes mientras priva a sus víctimas en el extranjero de las necesidades de la vida; obscena al hartarse a sí misma y a sus basureros mientras envenena y quema las escasas materias alimenticias en los escenarios de su agresión; obscena en las palabras y sonrisas de sus políticos y sus bufones; en sus oraciones, en su ignorancia, y en la sabiduría de sus intelectuales a sueldo⁴⁵.

Toda la construcción institucional alrededor de las expresiones de obscenidad que captura el poder existente tiene como finalidad la conservación de un determinado ánimo político en la ciudadanía y, al mismo tiempo, la conservación de los privilegios obscenos en el contexto de las acciones políticas (así como en el contexto de la vida privada de los políticos –si es que algo así es posible–).

44. Para la comprensión de esta ontologización y de la violencia que subyace a ella véase I. Lorey, *Die Regierung der Prekären* (Wien/Berlin: Turia+Kant, 2012). Para el papel que esta ontología precaria juega en la movilización social y en la violencia revolucionaria véase J. Butler, «Bodies in Alliance and the Politics of the Street», en *Notes Toward a Performative Theory of Assembly* (Cambridge: Harvard University Press, 2015), 66-98.

45. Marcuse, *Befreiung*, 248 [15].

Cuando el poder privatiza la noción de obscenidad también privatiza el sentimiento de vergüenza. Nadie en el poder se avergüenza de los excesos cometidos por el bien de la nación o por el bien de la economía. Anclado el sentimiento de vergüenza a la esfera sexual, la incapacidad de sentir culpa en la «sociedad opulenta» se relaciona con un relajamiento general de la represión de los instintos. En esta sociedad «la exposición (para todos los efectos prácticos) del cuerpo desnudo se permite y aun se alienta, y los tabús sobre las relaciones sexuales pre y extramaritales se han relajado considerablemente»⁴⁶. Es decir, si el sentimiento de vergüenza, en general, tiende a su desaparición es porque, de cierta manera, la moral sexual ha sido relativizada. Y esta relativización cumple una función estabilizadora en la sociedad. La contradicción entre el relajamiento del tabú sexual y el incremento de agresividad (y la consecuente falta de culpa y de vergüenza) se comprende al considerar de cerca la estructura de la liberación sexual. Restringida solo a la satisfacción inmediata –casi genital– del instinto, la liberación de la sexualidad no implica una liberación de la estructura sensible de los individuos. Cumple bien su función en el mercado, pero impide y bloquea una movilización de los instintos contra todas las estructuras coactivas de la sociedad. Cuando el poderoso dice «obsceno» hay que mirar atentamente: quizá tras ello se oculta una más grave obscenidad.

Imágenes de obscenidad

No es obscena en realidad la fotografía de una mujer desnuda que muestra el vello de su pubis; sí lo es la de un general uniformado que ostenta las medallas ganadas en una guerra de agresión.

Marcuse, *Befreiung*⁴⁷.

La revista *Semana* del 1 de marzo de 2008 ilustraba un momento histórico para el poder tradicional en Colombia: la muerte del comandante guerrillero Raúl Reyes. Sin ninguna contención moral, y vestido por los poderes de lo fáctico, el medio de comunicación se convirtió en el portavoz de la obscenidad oficial. En la foto, ampliamente difundida y centro noticioso de aquella edición, el medio informativo se permitió la exposición del cadáver de Raúl Reyes luego de varios combates contra el ejército colombiano. La foto es elocuente en su crudeza, en el desdén con el que la imagen expuesta obvia todo compromiso moral con el cadáver: yace sobre una superficie plástica, una bolsa en la que se acostumbra transportar los cadáveres desde la selva hasta la ciudad, sean estos soldados o guerrilleros (la diferencia semántica la logran la fotografía y los contenidos periodísticos que la acompañan). El hombre que allí aparece, claramente

46. *Ibid.*, 249 [17].

47. H. Marcuse, *Versuch über die Befreiung*, Schriften 8 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984), 268 [Un ensayo sobre la liberación. Trad., por J. C. García Ponce (México: Joaquín Mortiz, 1969), 16].

envejecido y sin insinuar inmediatamente algún reflejo de combatividad, da la impresión de encontrarse en medio de una siesta meridiana. Se confirmaría esta impresión completamente de no ser por la hinchazón en su cabeza y las profusas manchas de sangre oscura y clara en su rostro, en sus brazos y en su pelvis. La combatividad del hombre que aparece en esta fotografía se deduce un poco, entonces, de la brutalidad de la escena entremezclada, no sin confusiones, con su aspecto longevo y bonachón. La función aniquiladora de la memoria que se propone y logra efectivamente la brutalidad expresiva de la imagen se ve, sin embargo, relativizada de una forma tristemente paradójica por el hecho de que Raúl Reyes, aquel día de su asesinato, traía puesta una camiseta blanca que conmemoraba el rostro allí estampado de «Tirofijo». El muerto, el que ha sido negado materialmente y será nuevamente negado en la memoria colectiva, cargaba a costas una memoria específica que termina pereciendo, también, en el entramado simbólico de la fotografía y su intencionalidad ideológica. En efecto, lo que se descubre cuando se empalman la *forma* general de la fotografía y el uso ideológico-político de los contenidos de la edición es la intención histórica específica de esa constelación mediática: su obscenidad brutal apunta a inhibir el momento de la mimesis positiva, el momento de la compasión y el asco por la muerte. Todo lo contrario, en su forma reprimida y absolutamente maleable, la consciencia del espectador se exagera en la vorágine del odio ideológico. La movilización política que logra la violencia oficial en el presente tiene como presupuesto la eliminación absoluta de cualquier noción de la historia, de cualquier compasión por los muertos, sean estos quienes sean. El que allí yace aniquilado se aparece como una imagen venida de la nada, venida del sopor denso de la batalla ideológica del presente. El cuerpo ensangrentado que muestra la foto no tiene historia, no posee ningún pensamiento; simplemente logra encarnar, del modo más exitoso y efectivo posible, el modelo proyectivo del odio popular, tan esforzadamente diseñado por el poder tradicional.

Pero la violencia no se muestra siempre con esta rampante evidencia; la obscenidad del poder en su variable mediática no solo se regodea en su falseado realismo. También logra exponer idealistamente aquello que debería ser presentado en su absoluta crudeza. El ejemplo claro es la construcción narrativa y simbólica de la violencia subterránea del poder tradicional, a saber, la violencia paramilitar. Basta con analizar la relación sumamente profesional que entabló el periodismo colombiano en el tramo histórico más tardío de la violencia paramilitar. Como bien lo han sabido mostrar muchos análisis académicos, el profesionalismo periodístico sirvió, sobre todo, para comunicar del modo más neutral y sobrio posible el horror y la barbarie del paramilitarismo colombiano⁴⁸.

48. Cf. J.F. García-Arboleda, «Los recuerdos encubridores y la representación de la violencia en la verdad institucional: el registro fotográfico de la revista *Semana* de la violencia paramilitar en Colombia (1988-1989/1997-1999)». *Universitas Humanistica*, n. 69, (2010).

Pero en este ejercicio de neutralidad bien supieron fortalecer aquella verdad institucional que era el sello de la violencia tradicional. En la labor periodística colombiana y en los estudios de caso se puede constatar que la violencia tradicional del establecimiento fue transmitida por los medios de comunicación como un modelo de lucha exclusivamente antisubversivo, es decir, como una estrategia privada de lucha contra el mal de la subversión de izquierda. Del mismo modo, se logró establecer con claridad que cualquier precio era necesario para lograr este objetivo: las víctimas de la violencia paramilitar solo ocuparon en los medios el lugar del ingrediente espectacular, la atracción morbosa, pues solo tenían lugar público en forma de cadáveres y madres llorosas, objetos mediáticos siempre bien valorizados en el mercado de imágenes. La publicidad y el periodismo colombianos no lograron darles un significado icónico a las víctimas; nunca fue su preocupación la construcción de una narrativa comprometida con el dolor ajeno que permitiera juzgar la violencia tradicional y del establecimiento. Por el contrario, sí se nos otorgó la oportunidad de contemplar a los más despiadados líderes paramilitares siendo entrevistados en los principales medios, siendo consultados por los más reputados periodistas, siendo publicados por las editoriales de mayor amplitud en el país. En Colombia, el paramilitarismo logró tener un significado icónico antes que las víctimas. En la aparente neutralidad de la transmisión mediática de lo real se pudieron ver con claridad las intenciones ideológicas del poder fáctico en la forma de una violencia estructural traslúcida, que aún al día de hoy conserva como objetivo la aniquilación de la vida de la consciencia colectiva y de la sensibilidad de la comunidad política.

La sobria violencia

El velo que encubre la obscenidad del poder de lo establecido es la neutralidad y la sobriedad periodística. La violencia en los medios surge como producto de una neutralización de todo matiz, de la nivelación abstracta de toda desigualdad y del debilitamiento de toda comprensión de las contradicciones sociales. Para Marcuse, con el ejercicio selectivo de la sobriedad y la neutralidad en la constitución de la consciencia informada se logra efectivamente una neutralización de los espectros opuestos de la sociedad y de sus tensiones internas. Esta transmisión sobria de la realidad –apoyada justamente en la falacia de la tolerancia burguesa– encuentra su punto de apoyo en una estructura social intolerante que promueve una visión del mundo excluyente:

Cuando una revista inserta uno al lado de otro un relato negativo y otro positivo acerca del F.B.I., cumple honestamente la exigencia de objetividad; pero lo más probable es que lo positivo prevalezca ya que la imagen de la institución está profundamente grabada en la mente del pueblo. O si un periodista informa de la tortura y asesinato de defensores de los derechos civiles con el mismo tono carente de emoción que emplea para hablar del

mercado de valores o del tiempo, o con el mismo tono que emplea para los anuncios comerciales, entonces tal objetividad es falsa, y aún más, ofende a la humanidad y la verdad al mostrar calma cuando debe sentirse indignación, al abstenerse de hacer acusación cuando la acusación está en los hechos mismos⁴⁹.

Pero, así como puede ser neutral, por mor de la totalidad de los poderes sociales, así también puede ser parcial a la hora de condenar toda oposición. El universo lingüístico que se crea con el accionar de las estructuras mediáticas puede, sin mayores resistencias, aniquilar simbólicamente a todo opositor del gobierno de lo existente; lo hace incorporándolo al lenguaje público como *infrahombre*⁵⁰. Esta aniquilación crea una contraposición abstracta entre los buenos defensores del sistema de libertades existentes y aquellos insatisfechos que hacen uso de la insana violencia para amenazar la concordia de lo fáctico. La neutralidad periodística se toma el derecho de ser violenta en tanto sea necesario, en tanto deba asumir la función de protectora pública de la consciencia saludable: «el Enemigo está formado por aquellos que son sucios, que están contaminados; son animales más que humanos; son contagiosos [...] y amenazan al limpio, anestesiado, saludable mundo libre»⁵¹. En esta misma medida «deben ser liquidados, expulsados y quemados como el veneno; sus selvas infestadas también deben calcinarse y limpiarse para que sirvan a la libertad y a la democracia»⁵². Una vez la violencia del discurso penetra lo suficiente y *constituye* al enemigo, las bombas reales pueden caer sin miedo a la censura moral, y la obscenidad del Estado encuentra justificación ante la finalidad loable, ya por todos compartida, de que la obscenidad de los revolucionarios debe ser eliminada, y con ella su existencia en general.

La forma de la violencia – la violencia de la Forma

La violencia que se opone a la violencia de lo existente no ha de cargar consigo, necesariamente, la *forma* de lo existente. Es decir, la violencia de una nueva consciencia respecto del estado de cosas presente no se manifiesta siempre con la fuerza destructiva de la violencia del Estado. Esto no define, sin embargo, su efectividad o su capacidad de poner en cuestión lo existente. Para Marcuse, la *forma del arte* –o la *Forma estética*– enfrenta lo existente a través de una reflexión de su autocomprensión sensible. La *violenta* construcción del nuevo orden pasa

49. H. Marcuse. *Repressive Toleranz*, *Schriften* 8. *Aufsätze und Vorlesungen*, 1948–1969 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984), 151 [*Tolerancia represiva y otros ensayos* (Madrid: Catarata, 2010), 60]. En adelante *Toleranz*, con la paginación de las obras completas y la edición castellana entre corchetes.

50. Cf. Marcuse, *Befreiung*, 304 [79-80].

51. Marcuse, *Befreiung*, 304 [79].

52. *Ibid.*

por ejercer violencia sobre las viejas formas de la sensibilidad. Con ello se define el motor intelectual y emocional de la construcción de un programa político que se puede alzar sobre la base de un nuevo enfoque biológico del ser humano revolucionario —o revolucionado—. Así comprende Marcuse esta violencia:

En la Forma estética, el contenido (material) se reúne, define y arregla para obtener una condición en la que las fuerzas inmediatas, no dominadas de la materia, del «material», sean dominadas, «ordenadas». La Forma es la negación, el dominio del desorden, de la violencia, del sufrimiento, incluso cuando presenta desorden, violencia, sufrimiento⁵³.

La autorreflexión del arte es la violencia que el arte se hace a sí mismo: esta experiencia dolorosa que está sublimada en la discusión estética es el dolor de lo existente que lucha desesperado por evitar su propia superación. La vanguardia estética es así también vanguardia política. Sus armas no son menos combativas que las de la vanguardia militar.

La medida ética de la violencia

Ahora bien, ¿a qué se opone con todas sus fuerzas la violencia de lo existente? La respuesta ya se ha anticipado: a la violencia transformadora, a la violencia revolucionaria. Y no bien se opone a ella, al mismo tiempo deja trazar una línea conceptual que nos permite diferenciarlas. La violenta reacción del establecimiento no combate necesariamente la violencia de lo existente. Más bien, se opone a los fines de la violencia revolucionaria. En esta diferencia fundamental se encuentra lo que se podría llamar la *medida ética de la violencia*. Para diferenciar estas dos violencias que se oponen, como se oponen dos derechos, habría que consultar el contenido substancial de cada uno de estos dos derechos. Por un lado, como ya se ha mencionado, hay un derecho de la violencia oficial a conservar las condiciones bajo las cuales la injusticia y la desigualdad han encontrado su terreno de expansión. Hay un derecho, por otro lado, que lo ostenta el impulso social tendiente a superar las condiciones que abonan ese terreno en expansión. Esta última violencia logra su derecho históricamente en razón del fracaso de la primera, o mejor, en razón de la necesidad de esta.

Pero, ¿qué significa una medida ética histórica? Para no apelar a un valor ético abstracto que sojuzgue la violencia revolucionaria sin antes evaluar las condiciones mismas de la violencia, habría que recurrir a una reflexión lógico-material sobre el curso histórico de los acontecimientos que llevan a desatar una determinada violencia transformadora. En este sentido, habría que admitir con Marcuse que si existen criterios para evaluar las condiciones de libertad y satisfacción de una determinada sociedad, estos habrán de ser necesariamente históricos. Estos elementos históricos no sirven como justificaciones *a priori* de

53. *Ibid.*, 277 [48].

la violencia revolucionaria, sino, sobre todo, como esquemas discursivo-argumentativos que deberán ser adoptados y expuestos en todo lugar y circunstancia por aquellos que se proponen llevar a cabo la violencia revolucionaria. Para un movimiento revolucionario no basta, entonces, con suponerse caprichosamente como un movimiento transformador. La bandera de la libertad, de la justicia o de la igualdad, no es una que se pueda exponer sin, al mismo tiempo, vincularla substancialmente con el origen y los fines del movimiento social en cuestión. Con esto, pues, parece ser solo exitoso un movimiento revolucionario que pueda mostrar de qué manera el régimen que se pretende transformar ha incumplido parcial o totalmente las promesas que lo constituyeron como poder existente y oficial. Igualmente, debe ser capaz de demostrar que sus pretensiones se pueden realizar, con cierto grado de probabilidad, de una manera universal y vinculante. De este modo, la revolución «tiene que ser capaz de hacer ver fundadamente que sus medios son adecuados y oportunos para lograr este fin. Sólo si se sitúa el problema dentro de esta relación histórica será accesible a una discusión racional. De no ser así sólo quedan dos posiciones, que son: censurar o aplaudir *a priori* toda revolución y violencia revolucionaria»⁵⁴. En ello debe ser enfática la revolución: a ella no se llega con este o aquel motivo, con esta o aquella justificación arbitraria. No, a la revolución ha de llegarse en tanto se puedan comprender sus fundamentos históricos, en tanto se comprenda racional y discursivamente la necesidad histórica de su irrupción fenoménica. Cualquier otra actitud, cualquier impulso meramente edificante respecto de la revolución, iría esencialmente en contra de los hechos históricos, y pondría así a la violencia revolucionaria más cerca de las fuerzas existentes que de un deseo auténticamente transformador. Sin embargo, el argumento histórico no justifica de pleno toda violencia. La violencia resulta, entonces, de la inevitable oposición que surge entre las exigencias morales de la revolución y los intereses conservadores de las fuerzas políticas históricamente constituidas. La violencia revolucionaria es resultado y no fin en sí mismo: la violencia no es un método revolucionario incondicionado. Está presupuesta en la revolución, más bien, como medida excedente frente a la necesaria fuerza conservadora de lo existente: «la teoría y prácticas políticas reconocen situaciones históricas en las cuales la violencia se convierte en el elemento esencial y necesario del progreso»⁵⁵. El ejemplo de la Revolución francesa es aleccionador en este sentido. En ella se descubre la necesidad del terror revolucionario como un acto de coherencia respecto de los fines esencialmente transformadores del movimiento: «Robespierre pide el “despotismo de la libertad” contra el despotismo de la tiranía: en la lucha por la libertad, en interés de la totalidad contra intereses particulares de opresión, el

54. Marcuse, *Ethik*, 102 [143].

55. *Ibid.*, 103 [145].

terror puede convertirse en una *necesidad y obligación*⁵⁶. La necesidad es histórica y la obligación es moral. ¿De qué otra manera se puede actuar coherentemente respecto de los fines trazados y ante la violencia de oposición de lo fáctico? Si los propios fines han de ser algo más que un capricho, solo la radicalidad de la acción revolucionaria puede cargar honrosamente con la radicalidad de los fines revolucionarios. La forma de esta radicalidad revolucionaria dependerá de la insistente permanencia de los poderes fácticos en su lugar hegemónico. Así pues, la violencia revolucionaria es «legítima defensa»: de sí misma como agente humano y de sus propios fines ideológicos en tanto índice de verdad histórica. La revolución solo puede conservar su validez histórica en tanto mantenga constante su fundamento ético en cada una de sus manifestaciones exteriores, es decir, en tanto su *aparencia* sea expresión de la radicalidad del contenido histórico de su verdad⁵⁷. En ella deben coincidir siempre la disposición a la exposición y la justificación racional de los fines, así como el valor para llevar esos fines hasta las últimas consecuencias.

La revolución es violenta

Dr. King's policy was that nonviolence would achieve the gains for black people in the United States. His major assumption was that if you are nonviolent, if you suffer, your opponent will see your suffering and will be moved to change his heart. That's very good. He only made one fallacious assumption: In order for non violence to work, your opponent must have conscience. The United States has none.

Discurso de Stokely Carmichael como presidente del SNCC, Estocolmo, Suecia, 1967.

Con naturalidad habría que admitir la necesidad de que la violencia revolucionaria traiga consigo dolor humano. En muchos casos, la pretensión transformadora no se enfrenta necesariamente con una abierta política contrarrevolucionaria, sino con marcos de acción política moderados, en los que las transformaciones sociales yacen como promesas institucionales de lento desarrollo. La paciencia que exige la socialdemocracia progresista ha demostrado ya históricamente su fracaso. No solo ha demostrado su incapacidad para liberar a los individuos de formas de precariedad, necesidad y coacción, sino que ha sabido trazar con las fuerzas más radicalmente contrarrevolucionarias. Fascismo y liberalismo no han probado aún sus diferencias históricas⁵⁸. En este sentido, la perorata pacifista del liberal socialdemócrata es ingenua y, en igual

56. *Ibid.*

57. Cf. Marcuse, *Befreiung*, 262 [32].

58. Cf. H. Marcuse, *Der Kampf gegen den Liberalismus in der Totalitären Staatsauffassung*, Schriften 3 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979), 15 y ss [*La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado*].

medida, inefectiva, tal y como podría ser la reacción pacífica ante la violencia sin tapujos del fascista. Así pues, y en general, la revolución ha de ser violenta: «las revoluciones pacíficas no plantean problemas»⁵⁹. Esta razón logística, por decirlo de alguna manera, se aúna necesariamente a las razones éticas arriba esbozadas. Está claro que «en la historia los poderes sacralizados nunca han cedido voluntariamente» y, en esa medida, la revolución habrá de calcular, en torno a esta necesidad, las consecuencias materiales de la violencia. La tolerancia reclamada por la sociedad, el pacifismo –en el sentido en que sirve para perpetuar la paz y la tranquilidad de los poderosos– es simple ideología. Que la violencia no se pueda excluir por principio radica también en la naturaleza de aquello que se considera, pues la estructura estatal vigente no se puede explicar sin el ejercicio originario, constante y sostenido de la violencia: «se aplica por la Policía y en los prisioneros y centros para las enfermedades mentales y en la lucha contra las minorías raciales; y la llevan los defensores de la libertad de la metrópoli, a los países atrasados»⁶⁰. En ello se engendra violencia. De ahí, pues, que todo esfuerzo por superar el estado de violencia petrificado en las instituciones políticas y sociales tenga que ser igual o más violento que la violencia positiva que protege a las instituciones vigentes, y que deba ir más allá de las reflexiones éticas abstractas sobre la maldad de la violencia o la bondad del pacifismo, pues

[...] abstenerse de la violencia ante una violencia mucho más poderosa es una cosa, y renunciar *a priori* a la violencia contra la violencia, por motivos éticos o psicológicos (porque puede disgustar a simpatizantes) es otra. La no violencia normalmente es no sólo predicada sino exigida al débil, es una necesidad más que una virtud, y normalmente no daña en forma grave al fuerte⁶¹.

El concepto de «cálculo histórico» le sirve a Marcuse para profundizar en la justificación de la violencia revolucionaria. Este implica, por un lado, la necesidad de ofrecer, como proyecto político, razones en torno a la realizabilidad de sus fines. Significa un cálculo de las posibilidades objetivas del proyecto político a realizar, y es, en últimas, una cuestión tanto técnica como científica. En este sentido, se habrían de considerar «los recursos espirituales y materiales a disposición de la sociedad, como asimismo, el modo en que son realmente utilizados en relación con su capacidad total de satisfacer necesidades vitales humanas y de apaciguar la lucha por la existencia»⁶². Por otro lado, el concepto de cálculo histórico apela a cierto realismo político para indicar la necesidad de prever el monto de sacrificio humano implicado en la pugna revolucionaria, toda vez que «si tal cálculo histórico quiere tener una base racional ha de considerar los

59. Marcuse, *Ethik*, 102 [143].

60. Marcuse, *Toleranz*, 147-148 [63].

61. *Ibid.*, 147-148 [63].

62. Marcuse, *Ethik*, 106 [148].

sacrificios que se exigen en las generaciones vivientes, en nombre de la sociedad establecida»⁶³. Una visión desapasionada nos dice que una revolución «quebranta el derecho de la comunidad existente; permite y hasta requiere engaño, astucia, represión, destrucción de vida, bienes y propiedades, etc.»⁶⁴.

Lo hasta aquí expuesto no puede llamar a equívocos. De lo que se habla cuando se habla de sacrificios es de vidas humanas que han de desaparecer. La revolución, antes que nada, ha de ser capaz de demostrar que el número de muertos resultantes ha de ampliar objetivamente el espectro de la libertad y ha de incrementar el espectro de goce vital de los individuos por venir. En este sentido, la revolución es inmoral respecto del orden existente y de los muertos que en la superación de este orden han de resultar. Aquí surge inevitablemente la pregunta por el *retraso* de la explicación filosófica. Como el búho de Minerva hegeliano, la consciencia teórica que capta una revolución *como* revolución siempre aparece *post festum*. La revolución y sus consecuencias son solo evidentes para las generaciones futuras que se remiten nuevamente al pasado desde la perspectiva de procesos sociales ya transcurridos. Una vez se desvanecen el fárrago y la perturbación del orden se da paso al restablecimiento institucional; el análisis de lo que ha sido obtenido por el movimiento –que nunca está completamente liberado de las relaciones de poder que logra establecer el movimiento mismo, esto es, que nunca está completamente liberado de su éxito o del fracaso político– se estabiliza y se fija en la consciencia colectiva. Ante esta circunstancia, el cálculo histórico del sacrificio no puede depender de la autocomprensión del movimiento como revolucionario. Esto paralizaría toda la escena política. El cálculo histórico se ocupa, antes bien, del cálculo de las probabilidades de ampliar o no los espectros de libertad y justicia. La «probable dirección» de la revolución, su carácter progresivo o regresivo, «se puede demostrar *antes* con la seguridad de una probabilidad razonable, en la medida en que son demostrables las condiciones históricas del progreso»⁶⁵. Esto significa, antes que nada, que no cualquier sacrificio es válido. En un mismo sentido tampoco es revolucionaria cualquier violencia que llame a sacrificios y que se levante contra un poder establecido.

El epílogo de Marcuse, del que este texto es comentario, recoge bien la cuestión aporética que hasta ahora se ha intentado mostrar. El motivo paradójico se localiza, justamente, en el centro de la discusión por el contenido moral de la acción violenta. Las formulaciones de Benjamin dan a entender la difícil aporía en la que nos encontramos cuando nos referimos a la violencia revolucionaria. La premisa de una *vida desnuda* –una existencia corporal en y para sí–, incondicionada y absolutamente valiosa, cuestiona de antemano cualquier

63. *Ibid.*

64. *Ibid.*, 109 [151].

65. *Ibid.*, 110 [152].

otra reflexión en la que el supuesto bienestar de esa vida se ponga en riesgo. El valor absoluto de la vida desconoce cualquier condición material de la vida. Allí yace el poder de la reflexión de Benjamin y del eco que esta reflexión tiene en Marcuse. En sus posturas no se desconoce el valor de la vida desnuda, pero sí se reconoce la necesidad de que esa vida desnuda encuentre en el espacio y en el tiempo en el que se desarrolla no solo las condiciones óptimas para su conservación, sino también caminos idóneos para la felicidad y la vida buena. Así lo reconocía Benjamin al otorgar fundamental importancia al valor «sagrado» del ser humano, sin desconocer que sus «estados», «su vida corpórea», de ninguna manera son sagrados en el presente. De allí que el riesgo de la vida desnuda en la revolución sea lo realmente necesario para llenar de valor la vida desnuda en sus circunstancias históricas particulares.

Dictadura educacional

Todo lo que sirve a la vida, especialmente a una vida dichosa, es bueno [...]. Lo que favorece a la vida no puede ser injusto, aunque para la creación de dichas condiciones sea necesaria la realización de ciertas medidas coercitivas.

F. Hacker, Das Dritte Gespräch: Herbert Marcuse⁶⁶.

La legitimidad moral para la revolución implica, al mismo tiempo, una legitimidad para el ejercicio del poder tras la revolución. Esta no es una cuestión menor. La pregunta que se oculta en este interrogante es la siguiente: ¿cuál es la legitimidad de un sujeto o de un grupo de sujetos que pretende gobernar en nombre de la totalidad social? ¿Qué legitimidad tiene una verdad minoritaria que quiere imponerse políticamente sobre una forma de vida específica que se ha establecido, sea por hábito, por apatía o por firme convicción de la mayoría social? Esta legitimidad encuentra su expresión paradójica en lo que Marcuse denomina una «dictadura educacional». El proceso de liberación que se encuentra de frente con las dificultades propias de una realidad estática solo logra imponerse a partir del ejercicio autoritario de la verdad. Este autoritarismo, sin embargo, no se opone a las sanas prácticas de la democracia, pues justamente lo que se pretende superar es un estado abiertamente antidemocrático y autoritario. El autoritarismo de la verdad –o de la libertad– pretende superar el autoritarismo de las falsas buenas formas políticas en las que la injusticia y la desigualdad permanecen endurecidas como segunda naturaleza. Este era el argumento del marxismo soviético, y su razonabilidad aún no parece encontrar refutación suficiente:

El argumento sobre el retraso histórico –de acuerdo con el que, bajo las condiciones dominantes de inmadurez material e intelectual, la liberación

66. F. Hacker, «Das Dritte Gespräch: Herbert Marcuse», en *Agression. Die Brutalisierung der modernen Welt*. (Berlín: Rowohlt Verlag, 1973), 333 y ss.

debe ser necesariamente la obra de la fuerza y la administración— no sólo es el centro del marxismo soviético, sino también el de los teóricos de la ‘dictadura educacional’ desde Platón hasta Rousseau. Ridicularla es fácil, pero refutarla es muy difícil, porque tiene el mérito de reconocer, sin mayor hipocresía, las condiciones (materiales e intelectuales) que sirven para impedir la autodeterminación genuina e inteligente⁶⁷.

La cuestión de la violencia que hemos tratado de rodear con nuestras reflexiones toca, entonces, también con esta cuestión altamente paradójica y problemática: los sujetos formados históricamente en la democracia liberal no resisten el argumento de la dictadura educacional pues se han formado también en la fe en el progreso paulatino de las libertades, en la fe en el mejoramiento inmanente de la totalidad de la sociedad. Pero no pueden explicar con suficiencia cómo es posible superar las fuerzas objetivas de la sociedad cuando estas actúan también de un modo inmanente como impedimento de una vida social pacífica. Parece claro que «los esclavos han sido precondicionados para existir como esclavos y estar contentos con ese papel, su liberación parece venir necesariamente de afuera y desde arriba. Ellos deben ser “obligados a ser libres”, a “ver los objetos como son y algunas veces como deberían ser”, se les debe enseñar el “buen camino” que están buscando»⁶⁸.

La dictadura educacional parte del hecho de que las fuerzas productivas en la sociedad no se han desarrollado suficientemente para crear una consciencia universal del bien común. La atomización social, la fragmentación y la ruptura de la solidaridad hacen que los sujetos tengan que actuar en contra de sus propios intereses todo el tiempo. La naturalización de este esquema masoquista no puede superarse a partir de la propia voluntad de los implicados. Solo individuos ilustrados y sensibilizados pueden captar las mediaciones de las cuales la mayoría de la población es solo un elemento pasivo. La idea es que no hay legitimidad abstracta de la revolución. En el fondo, la pregunta por la legitimidad de una cierta praxis revolucionaria es también, a su vez, el retraso y el impedimento de esta praxis. Esa actitud termina tomando partido por el poder de lo que existe, pues este no es menos autoritario que el autoritarismo de la revolución.

La revolución es un acertijo traductológico

En cierto sentido se puede decir que la revolución (y en esta consideración entra también el problema de la violencia) es un problema de lenguaje, es un problema de *traducción*. Esta tesis, que expone brevemente Roger Behrens en su libro sobre Marcuse, es digna de consideración en este lugar⁶⁹. La revolución,

67. Marcuse, *Der eindimensionale Mensch*, 60 [70].

68. *Ibid.*, 60–61 [71].

69. «Las traducciones [Übersetzungen] son oposiciones [Widersetzungen], extralimitaciones [Überschreitungen], transiciones [Übergänge] y contraposiciones [Gegensetzungen]; teo-

como se ha visto, no atañe solo a la realización de ciertos impulsos prácticos o de ciertas máximas morales. La revolución y sus métodos se encaminan a la realización de una verdad, esto es, a la concretización de un pensamiento que se tiene como verdadero. Todas las dificultades con las que se tropieza al analizar las condiciones teóricas y políticas de la revolución atañen a una reflexión que, podríamos decir, es anterior a estas, a saber, el problema de la teoría y de la praxis. Se puede prescindir en este lugar de toda referencia teórica al surgimiento del dualismo racionalista de Descartes –que probablemente inaugura paradigmáticamente el terreno que dispuso el problema en ciernes– y, para concluir, podríamos concentrarnos en decir algo acerca de la forma que adopta este problema tras la historicización del dualismo que tiene lugar con Hegel.

Praxis, antes que nada, es un medio de realización de aquello que ha ganado valor de verdad según mecanismos cognitivos. *Res extensa* habría de entenderse, según nuestro enfoque, como el medio de perfeccionamiento del juicio mental, del juicio cogitativo. La pregunta por las condiciones fundamentales de la verdad teórica remite inmediatamente a la necesidad de realizar esa verdad. Los cuestionamientos sobre la existencia del individuo, sobre la realidad del pensamiento, se dan por superados en tanto se comprende la relación inmanente entre las potencialidades racionales de la subjetividad y la realización de estas potencialidades en la vida práctica. El problema ya lo comprendía Marx en su segunda tesis sobre Feuerbach al afirmar que «si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva», esto «no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento», la vieja pregunta filosófica por la realidad o irrealidad de la mente es un asunto «puramente escolástico»⁷⁰. De esta nueva forma de comprensión de la relación entre las facultades intelectuales y prácticas del sujeto surgen necesariamente las dificultades que se han intentado exponer en este texto: el problema de la legitimidad de la verdad que se pretende encarnar, la coherencia y concordancia entre aquella verdad y lo encarnado, y los modos sociales de realización

ría y praxis, por lo tanto, es por lo menos el intento de traducir la reflexión filosófica como una forma posible de resistencia. El “diccionario etimológico” remite a tres significados de la palabra “traducir” [Übersetzen]. Primero: “llevar sobre las aguas”, de una orilla a otra, cruzar [überqueren] un río. Segundo: “trasladar algo a otro idioma”. Tercero: en el alto alemán medio “traducir” [Übersetzen] quiere decir una “ocupación excesiva o una sobrecarga” –es decir, un sobre-poner [Zuviel-Setzen]. Por último “traducir” [Übersetzen] es una palabra conocida en el mundo técnico y significa una “relación constante de fuerzas en ejercicio y ejercidas, de velocidades, de tensiones eléctricas, por ejemplo, en las palancas, transmisiones, piñones, etc.” Walter Benjamin define el “arte de traducir en la tensión”. R. Behrens, *Übersetzungen –Studien zu Herbert Marcuse. Konkrete Philosophie, Praxis und kritische Theorie* (Mainz: Ventil, 2000), 6. Traducción inédita.

70. K. Marx, *Thesen über Feuerbach*, en *Marx-Engels Werke, Band 3* (Berlín: Dietz, 1969), 5 y ss.

de aquello a encarnarse. El ímpetu que luego confirma Marx en su undécima tesis –en la que juzga al escolástico filósofo por simplemente «interpretar de diversos modos el mundo» y lo exhorta a «transformarlo»– nos pone en el escenario de razones éticas y de argumentos de política real para tratar de entender la naturaleza compleja de la dialéctica revolucionaria. *La traducción* del pensamiento en la acción es una cuestión política entonces. Su necesidad y su posibilidad radican en las condiciones sociales existentes y en el proceso histórico que lleva hasta ellas.

Ahora bien, tal como ocurre con los textos, la interpretación que del pensamiento hace la praxis nunca se logra del modo positivo y fiel como la consciencia ingenua suele entender la actividad traductológica. De hecho, en muchos sentidos, la incompletud de lo realizado es lo que permite al pensamiento seguir siendo lo que es: «la filosofía, que otrora pareció obsoleta, se mantiene con vida porque se dejó pasar el instante de su realización», dice Adorno al comienzo de la *Dialéctica Negativa*⁷¹. A esto se acerca el mismo Benjamin cuando reflexiona sobre la actividad de traducir, pues en ella ve no solo una actividad de transmisión de sentidos originarios y absolutos, sino un ejercicio *formal* de comprensión de la verdad y de la historia que la determina como tal. Para él, la fidelidad de la traducción literal de cada *parte* del texto original –o de la verdad originaria– no refleja absolutamente el sentido de aquel texto –o de aquella verdad originaria–, pues «la significación literaria de este sentido, en relación con el original, no se encuentra en lo pensado, sino que es adquirida precisamente en la misma proporción en que lo pensado se halla vinculado con la manera de pensar en la palabra determinada»⁷². De ahí que la tarea del traductor, como la del revolucionario, no sea la de la unidireccional y unidimensional transposición de sentido pretendidamente acabado en otro sentido pretendidamente acabado, sino, por el contrario, la tarea misma de encontrar una relación abarcadora entre aquel sentido en realidad «roto» y un nuevo sentido que intenta surgir a través de la coherencia moral del traductor, de los fragmentos de aquel. Es claro para Benjamin que la traducción «en vez de identificarse con el sentido del original, reconstituya hasta en los menores detalles el pensamiento de aquél en su propio idioma, para que ambos, del mismo modo que los trozos de la vasija, puedan reconocerse como fragmentos de un lenguaje superior»⁷³. Las tareas del traductor y del revolucionario están, entonces, íntimamente relacionadas con la de un recolector de fragmentos. ¿De qué fragmentos hablamos aquí? En principio, justamente de los fragmentos que hacen de la traducción y de la

71. Th. W. Adorno, *Negative Dialektik, Jargon der Eigentlichkeit*, GS. 6 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970), 15.

72. W. Benjamin, *Die Aufgabe des Übersetzers*, GS. Bd. IV/1 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972), 17.

73. *Ibid.*, 18.

revolución algo distinto a la marcha enérgica de la locomotora del progreso en la que la positividad del sentido se realiza sin consideración alguna, es decir, una traducción violenta en la que la violencia se justifica a sí misma por hábito. Del lado de la revolución, entonces, ¿cómo se entiende esta aparente abdicación de la violencia en sentido tradicional? ¿Qué violencia es la que aquí se acoge? Se ha de entender con esto que la revolución como proceso de superación de lo existente y conservación de un sentido –el de la verdad del revolucionario– articula, según Benjamin, una determinada imagen fragmentaria del pasado, lo cual no implica a su vez la necesidad de conocer la totalidad de la imagen que forman los fragmentos «tal como verdaderamente fue», sino, por el contrario, apoderarse de su recuerdo «tal como éste relumbra en un instante de peligro»⁷⁴. Es el cúmulo de fragmentos del pasado –el suelo sobre el cual «todos aquellos que se hicieron de la victoria hasta nuestros días marchan en el cortejo triunfal de los dominadores»⁷⁵– aquello que el revolucionario ha de conservar en su tarea de traducir esta verdad. De vuelta a la idea de Marcuse: la violencia, en tanto motor de la revolución, deberá conservar en cada uno de sus momentos el espíritu de estos fragmentos, pues en ello radica la verdad de su violencia y, en general, la verdad universal de su acción, esto es, en tanto es reivindicación radical de perseguidos, torturados, hambrientos, enterrados, incinerados y, hasta hoy, aún no redimidos.

74. W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, GS. Bd. I-II (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980), 695.

75. *Ibid.*, 696.

Walter Benjamin: teología y revolución*

José Manuel Romero Cuevas
Universidad de Alcalá

La teología judía constituye un interlocutor constante de la producción teórica de Walter Benjamin, desde sus primeros escritos sobre el lenguaje hasta sus últimas reflexiones sobre el concepto de historia. Lo que define este continuo diálogo es que la teología es afrontada como instancia iluminadora de lo histórico-político, de cara a sustentar un mesianismo político-revolucionario. El presente texto realiza un recorrido a lo largo de la producción teórica de Benjamin y se centra en el papel otorgado a la teología judía como aquello que posibilita pensar el significado de la acción radical revolucionaria. El punto de partida lo va a constituir uno de los textos más crípticos del primer Benjamin: *La tarea del traductor*. Este escrito es especialmente relevante porque en él se ensamblan –de manera ejemplar– filosofía del lenguaje, teología e historia. Este texto aparece como una especie de imagen monádica, en la cual es posible explicitar el modo específico en que quedan vinculadas teología y política en el conjunto de la obra de Benjamin, al permitir un acceso adecuado a esta problemática.

En primer lugar, se aborda la concepción de la traducción del primer Benjamin y se muestra el modo en que es posible tematizar en ella el particular mesianismo de este autor. A continuación, se explicitan las bases filosóficas y teológicas de la concepción de la traducción a partir de los primeros textos de Benjamin sobre el lenguaje. En este marco de pensamiento en el que lo teológico ilumina lo histórico-político en una dirección mesiánica, se sitúan las reflexiones del

* Este trabajo forma parte del proyecto de investigación Vigencia, productividad y retos de la crítica inmanente en la filosofía social actual (referencia FFI2013-47230-P). Financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación de España.

primer Benjamin sobre teología y violencia. Posteriormente, se reflexiona sobre cómo teología y política revolucionaria son puestas en diálogo por el Benjamin materialista, y se muestra, sobre todo, cómo la concepción benjaminiana de la práctica del historiador está inspirada por una particular interpretación política de importantes ideas de la teología judía.

La tarea mesiánica de la traducción

El trabajo de Benjamin sobre la tarea del traductor permite leer una distinción entre *dos* concepciones de la traducción. Por un lado, la concepción que sostiene que la traducción debe aspirar a verter en otro idioma el sentido del original y, para ello, puede utilizar recursos literarios, estilísticos y expresivos propios del idioma al que el original se vierte.

¿Qué «dice» una obra literaria? ¿Qué comunica? Muy poco a aquel que la comprende. Su razón de ser fundamental no es la comunicación ni la afirmación. Y sin embargo la traducción que se propusiera desempeñar la función de intermediario sólo podría transmitir una comunicación, es decir, algo que carece de importancia. Y este es en definitiva el signo característico de una mala traducción. Ahora bien, lo que hay en una obra literaria –y hasta el mal traductor reconoce que es lo esencial– ¡no es lo que se considera en general como intangible, secreto, «poético»? ¿Se trata entonces de que el traductor sólo puede transmitir algo haciendo a su vez literatura? De ahí arranca en realidad una segunda característica de la mala traducción que, según esto, puede definirse diciendo que es una transmisión inexacta de un contenido no esencial⁷⁶.

Esta sería, para Benjamin, la concepción vulgar de la traducción, pues la reduce a una tarea no esencial y la determina como *mala traducción*: la tarea comunicativa de transmitir el sentido de un idioma a otro. Benjamin no sostiene que tal transmisión sea imposible, sino que, al ser practicable, es insignificante, no esencial. Ahora bien, para Benjamin, esto no agota lo que podemos entender por traducción. Él hace suya *otra* concepción de traducción que asume una tarea que para la otra concepción es absolutamente inviable, impracticable. La traducción esencial –tal como la entiende Benjamin– se ocupa de lo intraducible, de lo no trasvasable de un idioma a otro en términos de sentido, en términos de comunicación: «Por eso la traducción se verá libre de la exigencia de ajustarse a la «primera, intuitiva, ingenua» intención del autor del texto original. La *intentio obliqua* del traductor debe guardar suprema fidelidad no tanto al sentido

76. W. Benjamin, «La tarea del traductor», en *Angelus Novus* (Buenos Aires: Editorial Sur, 1970), 127-128; edición original: «Die Aufgabe des Übersetzers», en *Illuminationen. Ausgewählte Schriften I* (Francfort del Meno: Suhrkamp, 1977), 50-62.

particular de la obra como, en la medida de lo posible, al «puro lenguaje» en el que ninguna particular y subjetiva «intención» será ya restituida»⁷⁷.

Su objetivo es explicitar el lenguaje puro —que es la esencia de un determinado lenguaje— y evocar en el lenguaje propio tal lenguaje verdadero. La tarea del traductor, en este segundo sentido, «consiste en encontrar en la lengua a la que se traduce una actitud que pueda despertar en dicha lengua un eco del original»⁷⁸. Por lo tanto, la tarea de la traducción esencial no es transmitir el sentido, sino poner de manifiesto la comunidad existente entre los diferentes idiomas:

La traducción sirve pues para poner de relieve la íntima relación que guardan los idiomas entre sí. No puede revelar ni crear por sí misma esta relación íntima, pero sí puede representarla, realizándola de una forma embrionaria e intensiva. [...] Pero este vínculo imaginado e íntimo de las lenguas es el que trae consigo una convergencia particular. Se funda en el hecho de que las lenguas no son extrañas entre sí, sino *a priori*, y prescindiendo de todas las relaciones históricas, mantienen cierta semejanza en la forma de decir lo que se proponen⁷⁹.

Este plano lingüístico en el que se da una concordancia en el modo de decir de los diferentes idiomas corresponde al del lenguaje puro: «Todo el parentesco suprahistórico de dos idiomas se funda más bien en el hecho de que ninguno de ellos por separado, sin la totalidad de ambos, puede satisfacer recíprocamente sus intenciones, es decir, el propósito de llegar al lenguaje puro»⁸⁰. Pero ¿qué persigue la traducción al tematizar tal lenguaje puro en el que se pone de manifiesto el parentesco esencial entre los idiomas? Aquí se hace patente el papel mesiánico que la traducción posee en el planteamiento de Benjamin:

Tomadas aisladamente, las lenguas son incompletas y sus significados [...] se encuentran más bien en una continua transformación a la espera de aflorar como la pura lengua de la armonía de todos esos modos de significar. Hasta ese momento ello permanece oculto en las lenguas. Pero si éstas se desarrollan así hasta el fin mesiánico de sus historias, la traducción se alumbra en la eterna pervivencia de las obras y en el infinito renacer de las lenguas, como prueba sin cesar repetida del sagrado desarrollo de los idiomas⁸¹.

La traducción apunta, de esta forma, en la dirección mesiánica de un plano de idealidad lingüística en el que los diferentes lenguajes se muestran armónicamente complementarios: «la traducción [...] no niega su orientación a una fase final, inapelable y decisiva de todas las disciplinas lingüísticas. En ella se

77. V. Jarque, *Imagen y metáfora. La estética de Walter Benjamin* (Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, 1992), 73.

78. Benjamin, «La tarea del traductor», 136.

79. *Ibid.*, 131.

80. *Ibid.*, 133.

81. *Ibid.*, 134.

exalta el original hasta una altura del lenguaje que en cierto modo, podríamos calificar de superior y pura»⁸². La traducción apunta a ese ámbito lingüístico «como si esa región fuese el ámbito predestinado y accesible donde se realiza la reconciliación y la perfección de las lenguas»⁸³. El trabajo del traductor, al poner de manifiesto esa comunidad esencial en la que participan los diferentes idiomas, anticipa de algún modo un estado de reconciliación y concordancia entre los mismos. Respecto al traductor, afirma Benjamin:

el gran motivo de la integración de las muchas lenguas en una sola lengua verdadera es el que inspira su tarea. Una tarea [...] en la cual las lenguas diversas concuerdan entre sí, integradas y reconciliadas en la forma de entender. En cambio, si existe una lengua de la verdad, en la cual los misterios definitivos que todo pensamiento se esfuerza por descifrar se hallan recogidos tácitamente y sin violencias, entonces el lenguaje de la verdad es el auténtico lenguaje. Y justamente este lenguaje [...] permanece latente en el fondo de la traducción⁸⁴.

Con ello la traducción abre la vía a un devenir histórico de los distintos idiomas en la dirección mesiánica por ella apuntada. Benjamin remite a la metáfora judía de la *vasija rota* para referirse al estado de fragmentación actual del lenguaje puro en la multiplicidad de los idiomas existentes. En efecto, Benjamin sostiene que la *vasija* no es reconstruible aquí y ahora por las traducciones realizadas sobre textos concretos; sin embargo, la traducción esencial, al «rescatar ese lenguaje puro confinado en el idioma extranjero, para el idioma propio»⁸⁵, anticipa —e impulsa hacia— el plano de reconciliación representado por el lenguaje puro como *fin mesiánico* de las historias de los diferentes idiomas.

En un momento especialmente oscuro de su exposición, Benjamin afirma que la *vida* requiere ser comprendida a partir de la historia y no desde la naturaleza: «sólo puede determinarse el ámbito de la vida partiendo de la historia y no de la naturaleza [...]. De ahí que corresponda al filósofo la misión de interpretar toda la vida natural, partiendo de la existencia más amplia de la historia»⁸⁶. Así, las obras artísticas poseen vida⁸⁷ y tal vida debe ser comprendida a partir de la categoría de historia. ¿Cómo entender esto? Por un lado, las obras artísticas perviven en las generaciones posteriores a su autor y «cuando se manifiesta esta pervivencia, toma el nombre de fama»⁸⁸. Así, «las traducciones que son más que comunicaciones surgen cuando una obra pervive y alcanza la época de su fama. [...] La vida del original alcanza en ellas su expansión posterior más vasta

82. *Ibid.*

83. *Ibid.*, 134-135.

84. *Ibid.*, 137.

85. *Ibid.*, 142.

86. *Ibid.*, 130.

87. *Ibid.*, 129.

88. *Ibid.*, 130.

y siempre renovada. Esta expansión es como la de una vida peculiar y se halla determinada por un objetivo peculiar y superior»⁸⁹. En principio, hablar de la pervivencia de las obras no hace sino «significar la evolución por la que pasan todas las cosas vivas» y referir el hecho de que «el original se modifica»⁹⁰. Esto estaría en consonancia con el hecho de que «las formas de expresión ya establecidas están igualmente sometidas a un proceso de maduración»⁹¹. Es decir, las diferentes tendencias estilísticas y expresivas están sometidas al devenir histórico y están condenadas a caer en el desuso, por lo que, en principio, parecería que una obra literaria puede, en efecto, envejecer y llevar al traductor a reflejar en la propia lengua tal envejecimiento o, al contrario, a actualizar el texto en formas expresivas más actuales. Mas, para Benjamin, «perseguir lo esencial de estos cambios [...] en vez de buscarlo en la vida misma del lenguaje y de sus obras»⁹² significa una nefasta confusión del traductor. Pues lo que evoluciona, lo vivo, no son ya determinadas formas expresivas o estilísticas, sino algo más esencial: las lenguas mismas del original y del traductor. Asumir este carácter histórico de las propias lenguas debe conducir a reconocer que ninguna traducción puede «aspirar a la permanencia de sus formas»⁹³. Es decir, se debe «reconocer que la traducción no es sino un procedimiento transitorio y provisional para interpretar lo que tiene de singular cada lengua»⁹⁴.

La vida de las obras –vinculada esencialmente a la vida propia de las lenguas– no debe ser concebida a partir de la vida natural, es decir, a partir de un ciclo eternamente repetido de nacimiento y muerte, cuya estructura es el prototipo de lo siempre igual. La vida de las obras y de las lenguas debe ser entendida, en cambio, como incardinada en un devenir histórico –a pesar de reinar en él la catástrofe de la fragmentación de los lenguajes y la pérdida de todo horizonte originario– que genera a cada instante, en la culminación de la oscuridad que domina el presente, las chispas, los tenues fulgores que apuntan con anhelo en una dirección mesiánica. Desde esta perspectiva, el presente aparece como fragmentario, antagónico, marcado por la caída, y la mirada de Benjamin en relación con la presente realidad de los idiomas no hace sino tematizar tal situación. No obstante, la dirección a la que aspira la vida en su devenir remite a la maduración de la semilla que contiene en su interior, lo cual se anticipa como posible precisamente por la traducción⁹⁵.

El texto de Benjamin concibe los idiomas como realidades dinámicas, en las que puede descubrirse una aspiración profunda a un nuevo comienzo en el

89. *Ibíd.*

90. *Ibíd.*

91. *Ibíd.*

92. *Ibíd.*, 132.

93. *Ibíd.*, 134.

94. *Ibíd.*

95. *Ibíd.*, 134 y 138.

que se produciría la redención de la fragmentación. De esa aspiración se hace cargo el traductor. En efecto, las obras literarias, al encontrar su madurez y plenitud vitales en la traducción, al permitir la explicitación del fragmento de lenguaje puro que contienen, hacen fructificar la semilla mesiánica que llevan en sí: permiten, al ser traducidas, la apertura de una fractura en el hermético marco de inmanencia que define al presente; a través de esta apertura puede vislumbrarse el fin mesiánico de una reconciliación de los diferentes idiomas y, de esta manera, se posibilita entender la vida de las obras y de las lenguas como apuntando a ese fin.

En el planteamiento de Benjamin no habría ninguna teleología o teoría de un progreso natural de los lenguajes hacia su fin mesiánico. Lo que se constata es un estado de fragmentación y dispersión entre los diversos idiomas. Es la tarea del traductor la que ilumina una dirección, la de la convergencia de los distintos modos de significar en forma de un lenguaje puro; así, puede ser calificada de mesiánica en tanto que supondría la reconciliación y redención de tal fragmentación, y la culminación de la vida de los idiomas. Pero tal consecución no será jamás llevada a cabo por los lenguajes mismos o por el anónimo proceso histórico: exige la intervención humana. Colaborar en ese proceso constituye, precisamente, la tarea del traductor.

La dimensión teológica del lenguaje

Según Scholem, *La tarea del traductor* «representa un punto culminante del período en que [Benjamin] se orientaba manifiestamente hacia la teología en materia de filosofía del lenguaje»⁹⁶. Que el contexto del pensamiento de Benjamin de estos años es marcadamente teológico lo pone de manifiesto su trabajo de 1918, *Sobre el programa de la filosofía futura*, donde se realiza una crítica de la noción de experiencia de Kant por ser un concepto «ínfimo» y «vacuo de experiencia»⁹⁷. Para Benjamin, en este momento «la exigencia principal para la filosofía contemporánea» es «elaborar, dentro del sistema de pensamiento kantiano, los fundamentos epistemológicos de un concepto superior de experiencia»⁹⁸. Ahora bien, superior ¿en qué sentido? En una dirección transgresora precisamente de los límites que Kant había determinado a la experiencia:

[...] la tarea de la filosofía venidera puede concebirse como la de descubrir o crear un concepto de conocimiento que, mientras simultáneamente y en forma excluyente refiere el concepto de conocimiento a la conciencia transcendental, haga posible no sólo la experiencia mecánica, sino también la experiencia religiosa. No se pretende decir con ello que ha de lograrse el

96. G. Scholem, *Walter Benjamin. Historia de una amistad* (Barcelona: Península, 1987), 129.

97. W. Benjamin, *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos* (Caracas: Monte Ávila Editores, 1974), 9-10.

98. *Ibid.*, 9.

conocimiento de Dios, pero sí que ha de hacerse posible su experiencia y la teoría que a Él se refiere⁹⁹.

La conclusión del trabajo ahonda en esta dirección: propone como exigencia para la filosofía venidera «la de crear, sobre la base del sistema kantiano, un concepto de conocimiento que corresponda al concepto de una experiencia tal que de ella ese conocimiento sea teoría. Una filosofía semejante tendría que ser designada, en su parte general, como teología»¹⁰⁰. En concordancia con tal contexto teológico debe leerse el escrito –importante para la presente problemática– *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres*, de 1916. Aquí Benjamin distingue, respecto de su propia concepción del lenguaje, la «concepción burguesa», una «concepción esencialmente falsa de la lengua»¹⁰¹ que considera el lenguaje como mero instrumento, convencional en su relación con las cosas y orientado a la comunicación entre los sujetos acerca de estados de cosas objetivos: «Tal teoría dice que el medio de la comunicación es la palabra, que su objeto es la cosa y que su destinatario es un hombre»¹⁰². Es tal concepción del lenguaje la que puede ubicarse en la base de la concepción inesencial de la traducción a la que se enfrenta Benjamin en *La tarea del traductor*: la concepción de la traducción como aquella sometida al imperativo de comunicar el sentido expresado por el autor de un idioma a otro. En contraste con ella, la concepción del lenguaje de Benjamin contempla una estrecha relación de los términos lingüísticos con la realidad, y rechaza por entero su carácter convencional. Para clarificar su posición, Benjamin se sirve del Génesis bíblico, pues lo que en él se sostiene es relevante para sus reflexiones en torno al lenguaje, ya que en estas «se presupone que la lengua es una realidad última, a considerar sólo en su despliegue, inexplicable y mística»¹⁰³. Pues bien, para Benjamin es fundamental que en el Génesis se describa el acto de creación de las cosas por Dios como un acto de *nombrar* las diferentes realidades. Imponiendo nombres a las cosas Dios las crea. «En Dios el nombre es creador»¹⁰⁴. En Dios la lengua posee omnipotencia creadora, de lo cual se deriva, para Benjamin, la importante consecuencia de que en el nombrar divino se crea el objeto y «la lengua se incorpora» al mismo¹⁰⁵.

Como ya sostuvo J. G. Hamann –cuya influencia en su concepción del lenguaje reconoce Benjamin–, en el hecho de que la creación fue realizada a partir de un acto lingüístico se sustenta el carácter lingüístico de la totalidad

99. *Ibid.*, 12-13.

100. *Ibid.*, 16.

101. *Ibid.*, 142.

102. *Ibid.*

103. *Ibid.*, 145.

104. *Ibid.*, 146.

105. *Ibid.*

de las cosas¹⁰⁶. Las cosas poseen un «ser lingüístico» y una lengua, ahora bien, una «lengua muda y sin nombres»¹⁰⁷. El hombre posee en la creación una posición especial respecto al lenguaje, en tanto que fue la única criatura que recibió de Dios la capacidad lingüística de *nombrar*. El lenguaje adánico, de esta forma, está caracterizado precisamente por esta capacidad; sin embargo, en el nombrar humano originario no se lleva a cabo una creación de la cosa, sino su *conocimiento*. Y es conocimiento porque en el nombrar humano es recogida, actualizada y redimida la esencia lingüística inherente a las cosas. El nombrar de Adán es receptivo respecto a tal esencia lingüística de las cosas: «Esta receptividad se dirige a la lengua de las cosas mismas, desde donde a su vez se irradia, sin sonido y en la muda magia de la naturaleza, la palabra divina»¹⁰⁸. En su nombrar originario, el hombre *acoge* la lengua de las cosas y la traduce a los sonidos del nombre. El conocimiento humano es así la traducción de la lengua muda de las cosas a la lengua sonora y nominal de los hombres. Puede hablarse, en este sentido, de «una muda comunicación de las cosas con el lenguaje verbal de los hombres», en tanto este «las acoge en el nombre»¹⁰⁹. En consecuencia, mediante la palabra (*el nombre*), el ser humano se halla unido a la lengua de las cosas. El lenguaje nominal originario establece una vinculación mimética con las cosas que la concepción burguesa del lenguaje ha olvidado por completo. Y lo ha hecho porque el pecado original se tradujo, en el plano lingüístico, en la pérdida de la lengua nominal –conocedora y vinculada miméticamente a las cosas– en favor de una lengua tendente a la comunicación intersubjetiva, una lengua convencional y, por ello, plural. Con la caída se abandonó «la inmediatez en la comunicación de lo concreto, del nombre, y [se] cayó en el abismo de la mediatización de toda comunicación, de la palabra como medio, de la palabra vana»¹¹⁰. La caída supuso la ruptura, la fragmentación de la lengua nominal originaria, en la cual el modo de decir era unitario en tanto que recogía miméticamente la esencia lingüística de las cosas, e implicaba la generación de la multitud de idiomas humanos, irreconciliables en sus maneras de referir.

Esta concepción del joven Benjamin sobre el lenguaje posibilita una ubicación comprensiva de la teoría de la traducción propuesta por él algunos años después¹¹¹. La idea de que la traducción apunta a un fin mesiánico de las

106. Véase *ibid.*, 145 y 148-149. Véase, además, S. Buck-Morss, *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes* (Madrid: Visor, 1995), 263. Sobre la filosofía del lenguaje de Hamann véase I. Berlin, *El Mago del Norte. J. G. Hamann y el origen del irracionalismo moderno* (Madrid: Tecnos, 1997), 212 y ss.

107. Benjamin, *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*, 140 y 148.

108. *Ibid.*

109. *Ibid.*, 149.

110. *Ibid.*, 151.

111. Para una ubicación de las tesis de Benjamin sobre la traducción en su primera filosofía del lenguaje y en relación con textos posteriores como «La enseñanza de lo semejante» (1933) –donde se traducen, en términos materialistas, los componentes miméticos del lenguaje

historias de los diferentes idiomas –los que en un nivel de lingüística pura quedarían reconciliados en su forma de decir– se inscribe completamente en las tesis de este texto primero. Y solo este texto permite aclarar la asunción, por parte de Benjamin, de la traducción literal como normativa para su noción de traducción esencial, en tanto que aquella conferiría centralidad a los términos singulares –a los *sustantivos*– al considerar que «la frase es el muro que se levanta ante el lenguaje del original»¹¹². Al forzar la gramática del propio idioma y al atender a la fundamentalidad de los sustantivos, la traducción esencial podría escapar a la cadena del sentido que es «la línea divisoria que separa la corriente lingüística de la corriente de la revelación»¹¹³, y redimir para el idioma propio el fragmento de lenguaje puro que se encuentra de forma latente en el idioma extranjero. Consecuentemente, el prototipo para la traducción, según Benjamin, debe ser la lectura interlineal, aquella que practican los intérpretes de la *Torá*: «La versión interlineal de los textos sagrados es la imagen primigenia o ideal de toda traducción»¹¹⁴. Como sostiene Kristal, «El cabalista [...] busca la palabra sagrada y creadora del lenguaje puro. El procedimiento hermenéutico benjaminiano, para alcanzar fines equivalentes, es la traducción»¹¹⁵. La lectura interlineal es necesaria porque la palabra divina no se hace presente en el significado concreto de las frases del texto. La palabra de Dios debe ser leída más allá de tales significados singulares, *entre líneas*.

Según la doctrina cabalística del *Tikkun* de Isaac Luria, la ruptura de las «vasijas» que contenían los atributos de Dios diseminó chispas divinas como fragmentos en el mundo material. La tarea de reparar estas vasijas rotas, empresa en la que «hombre y Dios son asociados», restablece la «condición armoniosa del mundo», no como restauración sino «como algo nuevo». Para los cabalistas, las palabras tienen una significación mística. El lenguaje juega un papel central en la empresa histórica porque la Caída rompió no sólo la unidad de la Creación, sino también la unidad del lenguaje adánico de los Nombres. En éste no hay brecha entre palabra y referente, en cambio, al ser reemplazado por el lenguaje del juicio, la naturaleza es abstractamente interpretada como signo de su estado caído. [...] La rota unidad, tanto de la naturaleza como del lenguaje, impone la especificidad del método interpretativo. La exégesis cabalística es antisistémica. [...] Ninguna parte de la creación divina, ninguna palabra de los textos sagrados es demasiado pequeña o demasiado insignificante como para no manifestar, como una mónada,

originario–, véase M. Crespillo, «Lengua nominal frente a lengua comunal. Nombrar y conocer en la obra de Benjamin», en *Teoría/Crítica*, no 4, 113-134.

112. Benjamin, «La tarea del traductor», 140.

113. *Ibid.*, 143.

114. *Ibid.*

115. E. Kristal, «Walter Benjamin. El mesianismo y la traducción», en *Teoría/Crítica*, no 4, p. 137.

alguno de los diez atributos de Dios, y por tanto como para no poder ser «comprendida y explicada en referencia a la redención»¹¹⁶.

Estas palabras de Buck-Morss acerca del significado teológico y cabalístico de la traducción en el planteamiento de Benjamin sintetizan, en cierto modo, las posiciones aquí defendidas. De lo dicho puede derivarse que la concepción de la traducción, en el primer Benjamin, constituye la llave privilegiada de acceso al complejo mesianismo filosófico de este autor. La posterior reinterpretación materialista de este mesianismo, por parte del mismo Benjamin, sigue siendo todavía uno de los proyectos teóricos más sugerentes del siglo XX, capaz como pocos de provocar –como él pretendía– *iluminaciones profanas* sobre nuestro propio presente. Por ello, la infravaloración o incompreensión de este importante componente del pensamiento de este autor conducen, efectivamente, a su depotenciación; así, se consigue hacerlo útil para una determinada perspectiva teórica a costa de extirparle aquellos elementos idiosincráticos que, precisamente, le confieren su fuerza iluminadora y crítica respecto a lo existente.

Teología y violencia

Lo expuesto hasta el momento puede servir para enmarcar las consideraciones que sobre la violencia escribió Benjamin en su artículo de 1923, *Para una crítica de la violencia*. En este texto lo teológico es expresamente referido como algo iluminador de lo político. En concreto, la distinción de Benjamin entre una forma de violencia mítica –que instauro el derecho o lo conserva– y una forma de violencia divina –que aniquila el derecho–¹¹⁷ pretende clarificar el significado y la forma de la violencia revolucionaria de la clase trabajadora. Benjamin caracteriza como «violencia mítica» la violencia vinculada al poder estatal y al sostenimiento de dicho poder¹¹⁸. Aquí estamos ante una concepción de Estado y de derecho próxima a determinados planteamientos marxistas –y, sobre todo, anarquistas– en tanto que parece atribuírseles al Estado y al derecho estatal un carácter clasista –este último considerado como derecho de propiedad burgués–.

Como contraste con la violencia estatal, Benjamin introduce el concepto de «violencia divina» con una serie de características políticamente relevantes. La violencia divina es calificada como «violencia inmediata pura»¹¹⁹, es decir, no es medio para otra cosa –sobre todo, medio para instaurar un nuevo derecho y un nuevo régimen de poder–, sino aniquilación del derecho existente y de la

116. Buck-Morss, *Dialéctica de la mirada*, 260-261.

117. W. Benjamin, *Para una crítica de la violencia*, 20.

118. Ver H. Marcuse, «Nachwort», en W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze* (Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1965), 99-107.

119. Benjamin, *Para una crítica de la violencia*, 20.

estructura de poder vigente: se trata de una violencia que abole «la violencia de Estado»¹²⁰. Por otro lado, es una violencia *incruenta* y *redentora*¹²¹.

A esta remisión de Benjamin al concepto de «violencia divina» se le puede objetar que tal violencia, en cuanto divina, no es humana ni está al alcance del ser humano. Esto es cierto, pero lo que hay en juego, para Benjamin, es que con la referencia a un concepto de violencia como la divina –que se despliega más allá de la concepción meramente instrumental de la violencia por parte del Estado y más allá del ámbito del derecho estatal– queda demostrada la *posibilidad* de la violencia revolucionaria para la clase trabajadora¹²². El concepto teológico de violencia nos permite recobrar como posible –como pensable– la idea de una violencia revolucionaria, de una acción violenta radical que ya no participe del ciclo interminable de derrocamiento e instauración de un derecho al servicio de las clases dominantes, sino que, precisamente, *lo interrumpa*.

Mesianismo e historia en el Benjamin materialista

Una incursión en el pensamiento del Benjamin posterior permite constatar el peso que determinados elementos teológicos tuvieron en un pensador que llegó a percibirse a sí mismo en las cercanías del marxismo. A partir de su obra sobre el *Trauerspiel* (1928) y, sobre todo, en su proyecto inacabado *Das Passagen-Werk* (1927-1940), Benjamin adoptó metódicamente la consideración crítica de los productos socioculturales –sobre todo los del pasado cercano– a partir de constelaciones de conceptos opuestos en cuyo seno tales objetos llegan a devenir en lo que el autor denominaba «imágenes dialécticas»:

Donde el pensar viene a detenerse en una constelación saturada de tensiones, ahí aparece la imagen dialéctica. Es la cesura en el movimiento del pensar. Su emplazamiento, naturalmente, no es arbitrario. Éste se encuentra, en una palabra, donde mayor es la tensión entre las oposiciones dialécticas. Por consiguiente, el objeto mismo construido en la exposición histórica materialista es la imagen dialéctica¹²³.

Para devenir en imágenes dialécticas, los objetos concretos deben ser extraídos del *continuum* histórico catastrófico que, para Benjamin, define el progreso burgués. Así, logran exudar su antagonica estructura interna, la manera de expresarse en ellos lo nuevo y lo arcaico, la yuxtaposición del «potencial utópico original de lo moderno y su bárbara y catastrófica realidad presente»¹²⁴.

120. *Ibid.*, 23.

121. *Ibid.*, 20-21.

122. *Ibid.*, 23.

123. W. Benjamin, *Libro de los pasajes* (Madrid: Akal, 2005), 478 (traducción modificada).

124. Buck-Morss, *Dialéctica de la mirada*, 277.

Tal pensar en constelaciones de opuestos sería la forma que adopta la peculiar concepción de la dialéctica reivindicada por Benjamin, lo que podríamos denominar –utilizando una expresión suya– una «dialéctica en detención» (*Dialektik im Stillstand*)¹²⁵. Esta no pretende la exposición de las contradicciones históricas como teleológicamente orientadas a su resolución en una síntesis superior ya anticipable –como hizo la dialéctica hegeliana al asumir la privilegiada perspectiva de la razón o de lo especulativo–¹²⁶, sino que asume la tarea de explicitación y desarrollo de las oposiciones reales hasta un punto de máximo antagonismo, sin que tal oposición se muestre como tendencialmente orientada a su reconciliación en alguna forma de síntesis. Esta dialéctica en detención tendría, así, un componente claramente estático: su resultado es una constelación de extremos en la más tensa oposición, que debe aportar iluminaciones relevantes desde un punto de vista cognoscitivo y práctico sobre el presente histórico de los sujetos. El modo de pensar en constelaciones –que trata de romper con nuestra representación habitual de la continuidad histórica– forma parte de una puesta en cuestión radical, por parte de Benjamin, de la concepción de la historia como un proceso impulsado incansablemente por una dialéctica de desarrollo hacia un progreso constante. La categoría moderna de progreso –lo que nosotros llamamos progreso– no haría más que ocultar el arruinamiento constante de las expectativas pasadas y presentes de emancipación y el desarrollo de los aspectos destructivos y acrecentadores de la explotación que afianzan el proceso histórico como eterno retorno del dominio, como escenario adecuado para la experiencia propia del infierno¹²⁷.

Las imágenes dialécticas de Benjamin son concebibles como «constelaciones críticas de pasado y presente»¹²⁸. Para Adorno, Benjamin confiere tal contenido epistemológico central a la imagen dialéctica que «entiende el concepto mismo de verdad como constelación»¹²⁹. La construcción de tales imágenes pretendería llevar a cabo una paralización de la dialéctica que impulsa incansablemente la historia en un presunto progreso continuo. En este sentido, puede entenderse la expresión «dialéctica en detención» como «el llegar al fin a la calma, la parada de la dialéctica histórica» o, también, como «la detención de un acontecer vacío y homogéneo como la historia en progreso», «progreso» que no sería sino

125. Benjamin, *Libro de los pasajes*, 464-465. Sobre esta fórmula del pensamiento de Benjamin véase R. Tiedemann, *Dialektik im Stillstand. Versuche zum Spätwerk Walter Benjamins* (Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1983), 32-37 y A. Hillach, «Dialektisches Bild», en *Benjamins Begriffe*, ed. por M. Opitz, E. Wizisla (Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 2000), vol. I, 223-224.

126. Véase H.-G. Gadamer, *La dialéctica de Hegel* (Madrid: Cátedra, 1980), 139 y ss.

127. Benjamin, *Libro de los pasajes*, 838-839.

128. Buck-Morss, *Dialéctica de la mirada*, 318.

129. Th. W. Adorno, *Dialéctica negativa* (Madrid: Taurus, 1992), 166-167.

«la otra cara del eterno retorno de lo igual»¹³⁰. Es tal detención del *continuum* histórico la que permitiría que nos alcancen y nos apelen vinculadamente las aspiraciones y las expectativas de emancipación del colectivo oprimido del pasado, obligándonos a constatar su arruinamiento en nuestro presente.

Esto es expresado por Benjamin de manera realmente crítica: «Pero lo moderno cita siempre la protohistoria (*Urgeschichte*). Lo cual sucede por medio de la ambigüedad propia de las relaciones sociales y los productos de esa época. La ambigüedad es la manifestación plástica de la dialéctica, la ley de la dialéctica en detención»¹³¹. Los productos modernos aparecen cargados de los sueños colectivos en los que lo nuevo y lo histórico-originario –que en el imaginario colectivo aparece caracterizado como un estado de reconciliación entre el hombre y la naturaleza que desconoce las diferencias de clases– resultan fundidos en la imagen de la gratificación universal, de la emancipación. Los productos modernos son *ambiguos*: por un lado, citan el deseo de felicidad que, de forma sublimada y fetichizada, aparece traducido en los sueños colectivos que impregnan el mundo de las mercancías; pero, por otro lado, significan la ruina de tal deseo por la forma mercancía propia de tales productos, la cual concluye en la consagración del ensueño como fantasmagoría, una vez este es cercenado de la expectativa de gratificación real.

Mostrar el estatuto ambiguo de los productos modernos posibilita llevar a cabo la pretendida paralización de la dialéctica histórica que, enloquecidamente, impulsa el proceso histórico al servicio de la clase dominante y condena al olvido el sufrimiento y las esperanzas frustradas de las generaciones que soportaron la explotación y la represión al ser sacrificadas en el altar del dios histórico del progreso. Esta dialéctica histórica es detenida, en tanto que los productos modernos remiten a ese fondo de deseo proyectado por las generaciones pasadas –la gratificación hecha factible por el desarrollo de las fuerzas técnicas de producción– y a la frustración de tal deseo por la forma mercancía misma. Esta interrupción del *continuum* histórico dominado por los intereses de la clase dominante, esta cita de todo lo nuevo con los ancestrales anhelos de emancipación, nos pone al alcance de ese impulso utópico lanzado a un futuro que es nuestro presente. Los sujetos instalados en el tiempo del ahora reciben, como restos y escombros, estos potenciales de emancipación no realizados, frustrados: «La *ruina* [...] es la forma bajo la cual las imágenes del deseo del siglo pasado aparecen como escombros en el presente»¹³².

La imagen dialéctica, al poner de manifiesto esto, nos enfrenta con la sustancia infernal de la modernidad: la incesante reiteración con la que tal impulso

130. Tiedemann, *Dialektik im Stillstand*, 36 y Hillach, *Dialektisches Bild*, 224.

131. Benjamin, *Libro de los pasajes*, 45 (traducción modificada).

132. Buck-Morss, *Dialéctica de la mirada*, 236.

es amputado al ser satisfecho distorsionadamente por el producto moderno: la mercancía fetichizada¹³³. Se ha sostenido que Adorno y Benjamin –como otros intelectuales de izquierda en la República de Weimar– estaban fascinados con la categoría propuesta por Marx en *El capital de fetichismo de la mercancía*. A partir de ella afrontaban «el mundo de las mercancías como paisaje mítico originario y contraimagen infernal del mundo verdadero»¹³⁴. Benjamin postula que el impacto de la irrupción en la experiencia de los agentes actuales de estas aspiraciones de emancipación frustradas sería la fuerza mesiánica que atraviesa el presente, al fin comprobado como ruina –como amontonamiento de escombros–, al empujar a los actores a abandonar el tiempo vacío que consagra la ruina hacia el tiempo mesiánico en el que, con la acción revolucionaria, se alcanza el reencuentro con las aspiraciones pasadas y olvidadas, y su redención. De esta manera, como sostiene el mismo Benjamin, «la imagen dialéctica [...] contiene las instancias, los puntos de irrupción del despertar»¹³⁵ del sujeto colectivo a la historia: «De ahí que el pensamiento dialéctico sea el órgano del despertar histórico»¹³⁶.

Teología e historiografía

Podemos concluir que la manera de pensar en constelaciones –reconstruible en el Benjamin materialista– permite, como pretendía su trabajo de juventud, una *ampliación* de la experiencia –en este caso de la historia y del presente– más allá de los estrechos límites impuestos por el objetivismo en las ciencias históricas, por un lado, y por la identificación empática del historiador historicista con su objeto, por otro. Su concepción de la escritura histórica remite a una forma no objetivista ni contemplativa de experimentar la historia, sino enervante de la praxis política. Una forma de experiencia para la cual los productos del pasado reciente no son meros objetos analizables mediante una actitud ora objetivante u ora empática, sino realidades en las que son descifrables –aun en su carácter de fragmentos y escombros de otro horizonte histórico–, una carga significativa profunda, relevante para la praxis política del colectivo de los oprimidos: los anhelos de gratificación y emancipación de las generaciones pasadas, traicionados por el presente, y que, gracias a su interpretación adecuada, pueden llegar a irrumpir en este con su fuerza mesiánica. Benjamin lo expresó así:

133. Cf. J. Muñoz, *Figuras del desasosiego moderno* (Madrid: A. Machado Libros), 165 y ss.

134. R. Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule. Geschichte, Theoretische Entwicklung, Politische Bedeutung* (Munich: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1988), 221.

135. Th. W. Adorno y W. Benjamin, *Correspondencia (1928-1940)* (Madrid: Trotta, 1998), 125.

136. Benjamin, *Libro de los pasajes*, 49. Véase sobre esto D. Frisby, *Fragmentos de la modernidad. Teorías de la modernidad en la obra de Simmel, Kracauer y Benjamin* (Madrid: Visor, 1985), 473 y ss.

En el sueño en el que, en imágenes, surge ante cada época la siguiente, esta última aparece ligada a elementos de la prehistoria, esto es, de una sociedad sin clases. Sociedad cuyas experiencias, que tienen su depósito en el inconsciente del colectivo, producen, al entremezclarse con lo nuevo, la utopía, que ha dejado su huella en miles de configuraciones de la vida, desde las construcciones permanentes hasta la moda fugaz¹³⁷.

El reciente trabajo teórico de Buck-Morss sobre la cultura de masas de las sociedades ya desaparecidas del socialismo real actualiza productivamente el proyecto de Benjamin. Según Buck-Morss, en el momento de la desaparición de tales sociedades, la tarea de la crítica cultural es redimir y rescatar de entre las ruinas de la cultura soviética la aspiración utópica inherente a los sueños plasmados en ella, que tomó como referente, en buena medida, la cultura de masas occidental-capitalista. Buck-Morss se esfuerza en rescatar estos deseos colectivos antes de que se hundan en el completo olvido. Lo que impulsa esta labor es la idea –compartida con Benjamin– de que las *nuevas formas de imaginación* generadas en cada momento por la constatación del «potencial político de los nuevos medios de producción [...] son un motivo para la esperanza»¹³⁸.

Buck-Morss y otros autores que consiguen hacer productivos en nuestros días elementos de la crítica cultural de Benjamin demuestran con su praxis que para hacer productivo tal modelo de interpretación crítica de la cultura no es necesario asumir su concepción del imaginario colectivo en términos de inconsciente colectivo, como parece sostener Benjamin en el texto citado más arriba¹³⁹. La cuestión es adoptar una concepción del imaginario social desligada de la idea de un inconsciente común, la cual es difícil de justificar tanto en términos psicoanalíticos como sociales. Coincido con Charles Taylor en que se podría concebir el imaginario social como el modo dominante de imaginar la realidad social por parte de los miembros de una sociedad (imaginar en el sentido de representarse espontáneamente). Es preferible concebirlo así en términos sociológicos –y, como tal, objetivable por investigaciones empíricas– y no en términos ontológicos –como hace C. Castoriadis–, es decir, como un «imaginario radical», especie de *natura-naturans* que definiría la colectividad como esencialmente activa, como constitutivamente creadora¹⁴⁰.

Pero, por otro lado, habría que dejar la puerta abierta a la posibilidad de que se generen representaciones sociales imaginarias acerca de lo posible realizable, las cuales trasciendan los límites definidos por el marco social vigente. Es decir, el imaginario social no puede concebirse en términos homogéneos ni monolíticos,

137. Benjamin, *Libro de los pasajes*, 39.

138. *Ibid.*, 290-291.

139. Sobre el carácter problemático de esta noción, véase mi trabajo *Hacia una hermenéutica dialéctica* (Madrid: Síntesis, 2005), 38-39.

140. C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société* (París: Éditions du Seuil, 1975), 191 y ss.

sino como una dimensión de la vida social que, dependiendo de las condiciones socio-históricas, puede ser más o menos dinámica y productiva. Esto puede sostenerse sin necesidad de ontologizar el imaginario social en términos vitalistas o como un macrosujeto, sino atendiendo únicamente a las transformaciones en el imaginario social moderno de los dos últimos siglos, en los que determinadas condiciones históricas han puesto las bases para orientaciones predominantemente más conservadoras o, a veces, más progresistas del imaginario social. El imaginario social no es constitutivamente activo, emergente, dinámico o creativo. Eso sí, se pueden generar, en una época determinada, representaciones de la sociedad que vislumbran como posibles transformaciones sociales que afectan las condiciones de reproducción de la sociedad vigente, pero eso depende de condiciones históricas y sociológicas que pueden rastrearse empíricamente.

En virtud de lo dicho, se puede sostener que el *Passagen-Werk* es, en cierto modo, la realización materialista y orientada políticamente a la inmanencia histórica del programa filosófico de Benjamin de 1918, y sigue alimentándose de las ideas teológico-mesiánicas de aquellos años, plasmadas ejemplar y críticamente en *La tarea del traductor*¹⁴¹. En efecto, en diversas categorías usadas por el último Benjamin es reconocible su procedencia teológica, pero estas están puestas al servicio de una iluminación política del presente. Son análogas a las que articulaban su planteamiento de juventud, pero aquí remiten a la inmanencia histórica. Permiten al Benjamin materialista oponerse a las posiciones mecanicistas y evolucionistas dominantes entre los teóricos de la Segunda y de la Tercera Internacional, a finales de los años treinta, y considerar como esencial el momento subjetivo de la iluminación política y la praxis transformadora radical. Así, «el materialismo histórico de Benjamin es difícilmente separable de un mesianismo político»¹⁴².

Se puede sostener que una categoría central del modo –mediatizado por la teología– de afrontar la historia por parte de Benjamin es la «rememoración» (*Eingedenken*)¹⁴³. Se ha sostenido que «la teología de Benjamin es por consiguiente “teología histórica”. Su tarea central consiste en “rememorar”, que Benjamin ha caracterizado como la “quintaesencia” de la representación judía de la historia»¹⁴⁴. Por ello afirma Benjamin que «la construcción histórica está dedicada a la memoria de los sinnombre»¹⁴⁵. El acto de recordar adquiere un significado –en consonancia con el judaísmo– teológicamente central, que el Benjamin materialista traduce en términos políticos al conectarlo con la idea

141. Véase Tiedemann, *Dialektik im Stillstand*, 22.

142. *Ibid.*, 34.

143. Benjamin, *Libro de los pasajes*, 473.

144. A. Pangritz, «Theologie», en *Benjamins Begriffe*, ed. por M. Opitz, E. Wizisla (Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 2000) vol. I, 223-224.

145. W. Benjamin, *Abhandlungen* (Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1991), vol. 3, 1241.

de redención (*Erlösung*)¹⁴⁶. Como sostiene Löwy, «para Benjamin la religión judía y la acción revolucionaria tienen en común la referencia a la rememoración como medio de redención del pasado, en oposición a la temporalidad vacía del “progreso”»¹⁴⁷.

La polémica idea de Benjamin es que el pasado no es algo cerrado. Frente a la afirmación de Horkheimer en carta a Benjamin –convinciente para una posición atea– acerca de que el sufrimiento de los asesinados en la historia está cerrado y es irreparable, Benjamin pensaba que permanece, en relación con nuestra memoria y con nuestra praxis, siempre inconcluso, a la espera¹⁴⁸. En Benjamin, el acto revolucionario recibe así determinadas características de lo que en la cábala de Isaac Luria (1534-1572) se denominaba *Tikkun*, a saber, la restitución o restauración de la fragmentación en la que, según la doctrina de aquel, se descompuso el cosmos en una de las primeras fases de su creación. En Luria, el exilio constituye la categoría teológica y ontológica central¹⁴⁹. La acción humana (actos religiosos como los ritos, penitencias y meditaciones) posee un alcance teológico y cosmológico esencial, pues puede llegar a colaborar en el proceso de restitución de lo fragmentado y condenado al exilio en las fases primeras de la creación. Si la ruptura de las vasijas que iban a contener la luz divina en el proceso de creación del mundo condenó a lo creado a no estar en su lugar, a sufrir un exilio ontológico, la praxis religiosa del judío, efectuada en la dimensión intrahistórica de su vida individual y colectiva, recibe un significado místico y mesiánico, pues el final de los tiempos al que se orienta o que busca provocar con sus acciones coincide con la restitución de lo fragmentado en el comienzo. El proceso teológico-cosmológico de recobrar cada existente, cada realidad, el lugar propio que le corresponde, solo puede ser consumado a través de la acción humana (ritual, religiosa). Tal acción es capaz de provocar el *Tikkun*, en el que el final de los tiempos –caracterizado por la salvación y la redención– coincide con la restitución del comienzo roto. El *Tikkun*, el acto de redención del exilio que domina todo lo existente, este acto teológicamente esencial, es concebido por la cábala en el plano de la praxis humana intrahistórica: el sujeto del *Tikkun* no es el Mesías, sino el propio hombre, el propio colectivo histórico real. Claramente, Benjamin realizaría una lectura política de esta problemática teológica y nos da con ello la clave de su reconsideración de lo teológico en el último periodo de su vida. Esta relectura política de lo teológico permite a Benjamin fundir en su concepción del acto revolucionario

146. Véase Pangritz, «Theologie», 798-799.

147. M. Löwy, «Walter Benjamin critique du progrès: à la recherche de l'expérience perdue», en *Walter Benjamin et Paris*, ed. Por H. Wismann (París: Cerf, 1986), 635.

148. Benjamin, *Libro de los pasajes*, 473-474.

149. Sigo aquí la exposición de G. Scholem, *Las grandes tendencias de la mística judía* (Madrid: Siruela, 1996), 269-311.

rememoración, redención y restitución, y postularlo como la «cita secreta entre las generaciones que fueron y la nuestra»¹⁵⁰.

La teología juega así un papel esencial en el proyecto de una protohistoria del siglo XIX, asunto de su inacabado *Passagen-Werk*: «Darse cuenta siempre de nuevo de cómo el comentario a una realidad (pues aquí se trata de comentario, interpretación íntegra de los detalles) requiere un método completamente diferente al de un texto. En un caso la ciencia fundamental es la teología, en el otro la filología»¹⁵¹. Según Buck-Morss, la cábala, como método hermenéutico-cognoscitivo, convergería con el materialismo dialéctico –en un sentido fiel a la orientación teórica del propio Marx–, en tanto que permitiría descifrar e interpretar, en *lo concreto*, en lo singular (el fragmento), *lo trascendente-histórico*, caracterizado en términos mesiánicos y de relevancia propiamente política¹⁵². Sostiene Scholem que el autor del *Zohar* –el libro más importante de la cábala española– afirma no solo para la *Torá* –el texto sagrado–, sino para todas las realidades de la creación, un nivel de sentido externo y otro interno, un carácter abierto y otro hermético, exotérico y esotérico¹⁵³. Así, quien se limita al sentido literal, textual, de la *Torá*, la pierde; pierde su sentido esencial, cabalístico: «El texto literal de la *Torá* es oscuridad»¹⁵⁴. Esta idea es aplicable a toda realidad de la creación. La tesis de la cábala es que al estar todo entrelazado y contenido en lo demás, todo posee una profundidad infinita¹⁵⁵. Cuando a Luria –que no dejó ningún legado escrito– un discípulo le preguntó «por qué no exponía sus ideas y sus enseñanzas en forma de libro, se dice que él respondió: “Es imposible, porque todas las cosas están relacionadas entre sí. Apenas puedo abrir la boca para hablar sin sentirme como si el mar reventase sus diques y se desbordase. ¿Cómo podría expresar, entonces, lo que mi alma ha recibido y cómo podría transmitirlo en un libro?”»¹⁵⁶.

De esta manera, la teología, como método de comentario de las realidades del siglo XIX, va a alumbrar, más allá de la significación profana y común de sus objetos, un plano de significación esotérico que Benjamin va a pretender hacer efectivo en la praxis de las clases oprimidas en el presente. Pero a pesar de que el papel de la teología es tan central en la historiografía de Benjamin, este es tajante al afirmar que esta *no debe dejarse ver*: «Mi pensamiento se comporta con la teología como el papel secante con la tinta. Está completamente empapado de

150. W. Benjamin, *Discursos interrumpidos I* (Madrid: Taurus, 1973), 178.

151. Benjamin, *Libro de los pasajes*, 462 (traducción modificada).

152. S. Buck-Morss, *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt* (Madrid: Siglo XXI, 1981), 66-67.

153. G. Scholem, *La cábala y su simbolismo* (México: Siglo XXI, 1998), 56.

154. *Ibid.*, 69.

155. G. Scholem, *La cábala y su simbolismo*, 134-136.

156. Scholem, *Las grandes tendencias de la mística judía*, 279.

ella. Pero si por el papel secante fuera, no quedaría de lo escrito rastro alguno»¹⁵⁷. Está en juego la *efectividad* de su forma de escritura histórica, su vinculación con una praxis que debe emerger y cumplirse en el horizonte intramundano de la historia real. Por ello, la teología como tal no debe ser percibida por los lectores en el trabajo del historiador materialista. En la exposición de las continuidades y discontinuidades de la presencia de la teología en el pensamiento de Benjamin, Pangritz habla de una paulatina ocultación de esta en los textos del último Benjamin, a pesar de su clara pervivencia en la forma de un mesianismo ciertamente herético¹⁵⁸. En su último escrito Benjamin refiere la historia de un muñeco vestido a la turca que era capaz de ganarle al ajedrez a cualquier contrincante. La cuestión era que no se trataba de un autómatas, sino que un enano jorobado, maestro en el juego del ajedrez, movía sus resortes escondido en su interior. Esta imagen le parece apropiada para exponer la relación entre materialismo histórico y teología: «Siempre tendrá que ganar el muñeco que llamamos “materialismo histórico”. Podrá habérselas sin más con cualquiera, si toma a su servicio a la teología que, como es sabido, es hoy pequeña y fea y no debe dejarse ver en modo alguno»¹⁵⁹. El materialismo histórico solo podrá liberarse de los elementos mecanicistas, evolucionistas y teleológicos que lo contaminan y que poseen claros efectos distorsionantes sobre la praxis política de las clases oprimidas si integra la perspectiva de la teología, pero volcada esta hacia lo intrahistórico. La teología —entendida como *hermenéutica mesiánica* de los fragmentos del pasado que perviven en un presente¹⁶⁰ marcado por la ruina de las expectativas pasadas de un mundo más justo y feliz— es así el nervio que impulsa su idiosincrática apropiación del materialismo histórico al servicio de una reivindicación anarquista de la revolución.

157. Benjamin, *Libro de los pasajes*, 473.

158. Pangritz, «Theologie», 804-807.

159. Benjamin, *Discursos interrumpidos I*, 177.

160. Véase T. Schwarz Wentzer, *Bewahrung der Geschichte. Die hermeneutische Philosophie Walter Benjamins* (Bodenheim: Philo, 1998), 35 y ss.

Prestigio de la violencia y visibilización de las víctimas*

Manuel Reyes Mate

Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas

I

De nuestro tiempo se ha dicho que es «la era del testigo», «la época de la memoria» o el de la «centralidad de las víctimas». Son expresiones exageradas de un nuevo fenómeno caracterizado por el interés en la memoria, la narración, el testimonio. Lo podemos dejar en un tiempo de «visibilización de las víctimas», lo que no es poco. Hay hechos que así lo confirman, por ejemplo, la aparición de las víctimas solo en la última tregua de la organización terrorista vasca, ETA –que no había sucedido en las dos treguas anteriores cuando los únicos actores eran el Estado y ETA–. También, el papel que están jugando las víctimas en el proceso de las conversaciones y los acuerdos de paz en Colombia, sin olvidar el papel que desempeña el Holocausto en el mundo entero. Se ha institucionalizado en muchos países el «día del Holocausto», hecho que habla bien claro de la presencia de las víctimas en nuestro presente. El historiador Enzo Traverso señala –no sin cierta ironía– que ya no hay peligro de olvido de Auschwitz¹⁶¹. Es una novedad importante desde el punto de vista cultural, y de

* Este trabajo se inserta en el proyecto Sufrimiento social y condición de víctima: dimensiones epistémicas, sociales, políticas y estéticas (referencia FFI2015-69733-P). Financiado por el Programa Estatal de Fomento de la Investigación Científica y Técnica de Excelencia.

161. El historiador y ensayista Enzo Traverso, bien conocido por sus excelentes trabajos sobre Auschwitz, se ve obligado a reflexionar sobre el status de la memoria respecto a la historia y sobre las últimas derivas de la memoria del Holocausto (véase E. Traverso, *El pasado*,

su alcance epistémico puede que aún no seamos conscientes. Nos damos cuenta de su importancia si tenemos en cuenta el peso en nuestra cultura de las tesis que se han opuesto de una manera consciente a esa visibilización. Por ejemplo, pensemos en «la cultura del olvido», tan bien representada por Nietzsche cuando decía «para vivir hay que olvidar», o en Descartes: «si tenemos la razón para qué acordarse». Añádase la política del «pasar página» o, si se prefiere, del «echar al olvido» que, según Slomo Ben Ami, es la más seguida a la hora de superar conflictos.

Eso ha cambiado y nos podemos preguntar por qué o cómo explicarlo. Seguramente, porque se han dado muchos otros cambios que han confluído aquí. Y podemos nombrar algunos: en primer lugar, la humanidad ha tenido la experiencia de que para vivir hay que recordar y no solo olvidar. Esta experiencia ha sido determinante. También, los avances en el desarrollo de los Derechos Humanos nos permiten hablar hoy en derecho de justicia transicional y justicia restaurativa, figuras en las que la memoria de las víctimas juega un papel destacado. Sin olvidar la aparición de las Comisiones de la Verdad y de la Reconciliación en varias decenas de países. La historia, el derecho, la política y la sociedad se han implicado manifiestamente en esta visibilización. Sería interesante desarrollar una tesis doctoral sobre estos cambios, que tuviera en cuenta datos empíricos y también cambios de mentalidad.

II

A falta de esa ambiciosa explicación, lo que me propongo –más modestamente– para responder a la pregunta inicial es reflexionar sobre la relación entre víctimas y violencia. Es evidente que hay una relación obvia. A mayor prestigio de la violencia, más víctimas. De esto hay que hablar, pero también de algo más: el lugar de las víctimas en las críticas a la violencia. Si el primer enfoque es obvio, este segundo es mucho más sorprendente. Así que analizaremos, por un lado, la relación entre prestigio de la violencia y generación de víctimas y, por otro, el lugar –o no lugar– de las víctimas en las críticas de la violencia.

Hay que hablar del prestigio de la violencia porque venimos de una tradición en la que la violencia no era, como hoy, una práctica más o menos demonizada,

instrucciones de uso. Historia, memoria, política, Madrid: Marcial Pons, 2007). El Holocausto ha conseguido sobreponerse al peligro del olvido, pero bajo la discutible forma de una «religión civil». Con este término tanto Novick como Traverso señalan críticamente las versiones extremistas de la «singularidad» del Holocausto, así como interpretaciones sacralizadoras que convierten a la memoria en una liturgia y a los testigos en depositarios de conocimientos místéricos. En tiempos posmodernos, tan proclives al relativismo, el holocausto es el lugar del mal y permite, a quienes se coloquen enfrente, considerarse del lado del bien. Como el Holocausto es el mal absoluto no nos podemos permitir la menor flaqueza al combatir el más mínimo brote que pueda desembocar en ese desenlace fatal.

sino todo lo contrario. Y ese lugar honorífico ha sido incuestionable durante buena parte de la historia de la humanidad, esa que va, al menos, desde el dicho de Heráclito «la guerra es el padre de todo», hasta la tesis marxiana de que «la violencia es la partera de la historia». Este convencimiento histórico se ha expresado de mil maneras, así que me atenderé a lo que ha salido de la filosofía. Franz Rosenzweig dice que toda la filosofía («*von Jonien bis Jena*») es estructuralmente violenta porque construye el pensar en torno a la categoría «concepto». El concepto es idealista pues considera las cosas como meros combustibles del conocimiento que solo existen en cuanto pensadas; el idealismo es totalitario porque privilegia un elemento de la cosa —que llama esencia— al rebajar el resto a la categoría de accidentes¹⁶². Levinas, fiel discípulo de Rosenzweig, lo traducía bien al decir que esa filosofía es «una ideología de la guerra».

Esa querencia estructural de la filosofía por la violencia se manifiesta en infinidad de temas o asuntos que pueblan su historia. Por ejemplo, en cómo se ha tratado el tema de la esclavitud. La esclavitud es una forma extrema de violencia pues significa negar la condición humana de los esclavos. La estrategia de invisibilizar a los esclavos ha sido llevada a cabo por Occidente con un celo encomiable. Aristóteles, por ejemplo, allega una piedra angular al decir que «por naturaleza unos son libres y otros esclavos. A estos les conviene la esclavitud y es justa», dice en el capítulo V del primer libro de su *Política*. Y ¿cómo lo justifica? Pues sentenciando que «quien siendo hombre no se pertenece a sí mismo, sino que es un hombre de otro, ese es por naturaleza, esclavo» (Capítulo IV). Es decir, es esclavo por naturaleza el que no ha conseguido liberarse de la violencia que el amo ejerce sobre él. La violencia del más fuerte es erigida en principio legitimador del sometimiento del más débil. Lo que justifica la liberación del esclavo es la capacidad de sacudirse la opresión del amo y no la invocación de un derecho que tenga que ver con ser humano.

Esta cultura también contaminó el cristianismo que, pese a sus declaraciones de principio («todos somos hijos de Dios»), entendió, como Santo Tomás, que la esclavitud, además de ser «útil a la sociedad», estaba basada en un derecho algo más que positivo¹⁶³. No es de extrañar, entonces, que cuando Hegel hace un balance de lo que el hombre ha hecho, dicho y pensado, llegue a esta conclusión: «aun cuando consideremos la historia como el ara (*Schlachtbank*: mesa para degollar animales) ante la cual han sido sacrificadas la dicha de los pueblos, la sabiduría de los Estados y la virtud de los individuos, siempre surge al pensamiento necesariamente la pregunta: ¿a quién, a qué fin último ha sido ofrecido este enorme sacrificio?»¹⁶⁴. Lo que está diciendo es que la historia de

162. Cf. R. Mate, *Memoria de Occidente* (Barcelona: Anthropos, 1997), 125 y ss.

163. Cf. *Summa Theologiae*, II, II, 57,4

164. G.W. Hegel, «*Werke II*», en *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, trad. por José Gaos (Madrid: Alianza, 2005), 144.

la humanidad se ha construido sacrificando la dicha de los pueblos, la sabiduría política y la virtud de los ciudadanos. Esta monstruosidad irracional es tan evidente que ganas tiene el filósofo de Jena de tachar su tesis de partida, a saber, que «todo lo real es racional», pues ¿qué puede haber de racionalidad en esa realidad? Pero Hegel no está dispuesto a que un hecho le destruya una crónica, así que se pregunta por el porqué y el para qué de tanta violencia. Es verdad que esa forma de hacer historia no le parece propia del *homo sapiens* que dicen que somos, pero la duda humanitaria le dura cinco minutos porque toda esa monstruosidad –que la historia haya cabalgado sobre la desdicha de la gente, sobre la incapacidad de los políticos y con la complicidad de los peores instintos de los ciudadanos– tiene una explicación filosófica: todas esas víctimas, en efecto, son el precio del progreso y son muestra de cómo este es indiscutible; las víctimas son insignificantes. ¡Qué le vamos a hacer! ¡*Vae victis!* La marcha del progreso «aplasta a su paso muchas flores inocentes»¹⁶⁵. No hay de qué sorprenderse. ¡*C'est la vie!* Hegel es un buen ejemplo de cómo la filosofía destruye hermenéuticamente al violentado, pero también de cómo ese discurso contamina al sujeto que piensa así la violencia.

La filosofía se ha revelado como una consumada experta en el blanqueo de la violencia. Podemos resumir este punto diciendo que la filosofía demuestra que los agentes violentos tienen en su programa el destruir hermenéuticamente a la víctima, invisibilizándola. Esta tesis da pie, sin embargo, a una nueva pregunta que habría que responder, a saber: ¿el ejercicio de la violencia victimizadora deshumaniza al sujeto violento? Volveremos sobre ello.

He citado a Hegel y a Nietzsche, a Aristóteles y a Santo Tomás, como avalistas de la violencia. Son pesos pesados, columnas civilizadoras de la humanidad. Un cambio como el que representa la visibilización de las víctimas supone enfrentarse o conmocionar las bases de nuestra civilización, por eso hablo de cambio epocal.

III

Si lógico es que desde el prestigio de la violencia se generen e invisibilicen las víctimas, mucho más significativo es analizar el lugar de estas en aquellas teorías que no legitiman, sino que critican la violencia. Para este apartado puede ser útil remitirse al libro de Richard Bernstein, *Violencia. Pensar sin barandillas*. El objetivo del libro no es rastrear el lugar de las víctimas en las respectivas teorías de la violencia, sino exponer críticamente esas teorías de la violencia¹⁶⁶. Mi lectura va a tener en cuenta el peso de las víctimas en las susodichas teorías

165. G.W. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Trad. por José Gaos (Madrid: Tecnos, 2005), 168.

166. Cf. R. Bernstein, *Violencia. Pensar sin barandillas* (Barcelona: Gedisa, 2015).

y, también, en la crítica de Bernstein. Así, habla de cinco autores: Carl Schmitt, Walter Benjamin, Hanna Arendt, Franz Fanon y Jan Assmann. Sin embargo, a continuación, se profundizará en aquellos tres autores que se muestran críticos contra la violencia.

*Zur Kritik der Gewalt*¹⁶⁷, de Walter Benjamin, es un texto que tienta a todo el mundo y del que todo el mundo sale trasquilado, frustrado, con la clara conciencia de haber entendido algo y de haber sacrificado el resto. El texto contrapone conceptos rivales de suerte que la afirmación de uno supone la negación del otro: violencia divina contra violencia mítica; justicia contra derecho; huelga general proletaria (no violenta) contra huelga política (violenta); violencia fundadora del derecho contra violencia conservadora del derecho; violencia instrumental (ser medio para un fin definido por la ley) contra violencia finalista. Aunque implicados unos y otros, también son conceptos alternativos. Se oponen e, incluso, se anulan. El dúo que lleva la voz cantante es el formado por la violencia divina y la violencia mítica, cuya relación resume así Benjamin: «la violencia divina es lo contrario a la violencia mítica en todos los respectos»¹⁶⁸. La violencia mítica, en efecto, asegura la repetición de la violencia, mientras que la violencia divina acaba con ella. Dice Benjamin: «si la violencia mítica funda el derecho, la violencia divina lo destruye; si aquélla establece límites y confines, ésta los borra; si la violencia mítica culpa y castiga, la divina exculpa; si aquélla es tonante, ésta es fulmínea; si aquélla es sangrienta, esta es letal sin derramamiento de sangre»¹⁶⁹.

¿Cómo lo hacen? ¿Cuál es la especialidad de cada una? La respuesta que ofrece el texto es muy críptica. Lo que las distingue, lo que permite a la violencia divina acabar con la violencia, y a la mítica reproducirla irremediamente consiste en que la violencia mítica «exige» sacrificios y la violencia divina «los acepta». Cuando habla de la violencia mítica puede estar pensando en el sistema capitalista que, al pivotar sobre la culpa/deuda –según su escrito contemporáneo *El capitalismo como religión*–, asegura la reproducción indefinida del sufrimiento.

Pero esta explicación no es suficiente para tanta tarea. Así, surgen los interrogantes: ¿hay tanta diferencia entre «exigir» y «aceptar» como para armar esa distinción tan radical? ¿Basta decir que «aceptando» sacrificios se acaba con ellos? No olvidemos que lo propio de la violencia divina es que acabe con la violencia. La otra parte de la tesis parece más lógica: si hay un tipo de violencia que «exige» sacrificios, la violencia está asegurada. El problema no es la explicación de la violencia mítica, sino el de la violencia divina.

167. W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze. Mit eine Nachwort von Herbert Marcuse* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971).

168. *Ibid.*, 59.

169. *Ibid.*

Algo hemos entendido mal si esa oposición que debería marcar época entre la violencia y la no violencia se reduce a «exigir» y a «aceptar» sacrificios. A mi modo de ver, hay en Robert Bernstein –como en tantos otros– un problema de traducción, de comprensión del «*nimmt sie an*», la expresión benjaminiana que se puede traducir por «aceptar sacrificios», pero también por «hacerse cargo de ellos», en el sentido de «sacrificarse por ellos». Entonces se entendía todo un poco mejor. La violencia divina acabaría con la violencia porque el sujeto se la aplicaría a sí mismo. Sería una violencia que des-violentaría al sujeto violento. Podríamos pensar en Gandhi como modelo de violencia divina, pues al aceptar estratégicamente «sacrificarse», acabó con la violencia británica. Pero lo que no está claro es que esa actitud «a lo Gandhi» suponga cumplir las exigencias de justicia que acompañan a la justicia divina, dado que la justicia es el objetivo de la crítica de la violencia o, como dice Benjamin: «la tarea de una crítica de la violencia puede definirse como exposición de su relación con el derecho y la justicia»¹⁷⁰. El derecho es impensable sin la violencia, pero la justicia solo sería concebible sin violencia¹⁷¹.

Ahora bien, si el texto establece una relación entre justicia y no violencia, cargamos al concepto de «violencia divina» con la tarea de acabar con la violencia y también con la tarea de hacer justicia. La expresión «violencia divina» hace referencia a una actividad humana que apuesta por la vida, por el viviente, por el «no matarás». Una actividad dispuesta a defender la vida y a morir por ella es, entonces, algo más que culto a la vida porque si incluye en su defensa la posibilidad de sacrificarse por ella, ve en esa defensa de la vida un momento de justicia. Lo sagrado no es la nuda vida, sino la vida justa. Dice Benjamin, en efecto, que «falsa y miserable es la tesis de que la existencia sería superior a la existencia justa, si la existencia no quiere decir más que vida desnuda»¹⁷². No basta, pues, Gandhi y tampoco es claro que esa «violencia a lo Gandhi» acabará con el peligro de la repetición de toda violencia.

Derrida ha ahondado en la crítica a la violencia divina en unos términos muy provocadores y polémicos¹⁷³. Según el autor, con este texto de Benjamin se podría legitimar ni más ni menos que «la solución final», el genocidio judío decretado por los nazis. ¿Cómo llega Derrida a escribir algo tan temerario? Según él, Benjamin juega con fuego y se quema. Para empezar, el bueno de Benjamin pone en circulación la idea de una violencia excepcional que es purificadora, expiadora, revolucionaria. Es una idea peligrosa porque se trata de una violencia

170. *Ibid.*, 29.

171. Dice Benjamin que «die Macht ist das Prinzip aller mystischen Rechtssetzung» mientras que «die Gerechtigkeit ist das Prinzip aller göttlichen Zwecksetzung». Véase *Zur Kritik der Gewalt...*, 57.

172. *Ibid.*, 62.

173. J. Derrida, *Force de loi* (Paris: Galilée, 1994).

extrema, desprovista de ese momento deshumanizador que solemos adosar al concepto de «violencia». Esa «violencia» con tintes mesiánicos es seductora. Pero como el autor de la idea, Benjamin no consigue ofrecer criterios suficientes para caracterizar una violencia con esos rasgos tan benéficos; así, se corre el peligro de tomar por «salvífica» una violencia que es, sí, excepcional, pero por su brutalidad o por su capacidad purificadora/depuradora.

Lo que no hay en Benjamin –y, según Derrida, no puede haber– es respuesta racional a la in-decidi-bilidad del ser humano frente a la violencia; por ejemplo, no hay criterios racionales que nos aclaren si la respuesta a la violencia es del orden mítico o del orden divino; no hay manera de saber por adelantado si la violencia revolucionaria va a acabar con todo tipo de violencia o, por el contrario, la va a reproducir. No lo sabemos ni lo podemos saber porque lo que el hombre puede hacer es solo poner en marcha una violencia revolucionaria, esperando de ella que salve. Benjamin supone o intuye que la violencia tiene su propia lógica y que, en casos cuya motivación sea «buena», esta acabará salvando. Derrida sospecha, por el contrario, que la violencia tiene su propia lógica y que si en su origen es purificadora acabará siendo exterminadora. Peligro de confundir lo salvífico con lo purificador.

En eso tiene toda la razón Derrida. Sabemos por experiencia que cuando la violencia revolucionaria se aplica a acabar con la violencia establecida, lo que consigue –pese a sus mejores intenciones– es más violencia, dado que cualquier violencia una vez que se pone en marcha genera su propia lógica. Esto lo sabemos por experiencia, pero Derrida tiene razones propias para afirmar que no hay manera de saberlo. Su explicación es oscura. Habla de la soledad del sujeto a la hora de decidir¹⁷⁴. Quizá haya ahí un paralelismo con lo que J. L. Nancy dice a propósito del imperativo categórico Kantiano: cuando decidimos que algo es bueno porque es bueno para todos, no podemos estar seguros de acertar. Estamos solos a la hora de decidir. Cuando decidimos, no hay certeza de que lo que decidamos es lo justo (esa es la gran debilidad de Kant, que explica la rectificación de Cohen y luego de Habermas con su teoría del diálogo sobre las decisiones que impliquen a todos)¹⁷⁵. Lo único que podemos hacer para evitar ese riesgo, aconseja Derrida, es centrarnos en la violencia mítica –que es la que nos acompaña– y estar atentos para no tomarla por buena. Lo salvable del concepto de «violencia divina» sería no tomar la violencia mítica por natural o insuperable. Cuidado, pues, con las violencias salvíficas, pueden acabar no solo con la justicia, sino también con la nuda vida.

174. Cf. Bernstein, *Violencia. Pensar sin barandillas*, 105-113. El autor se detiene en el alcance de esta decisión «en solitario» al analizar las tesis de Buttler y Critchley sobre el particular.

175. Véase el desarrollo de esta idea en mi libro *Tratado de la injusticia*, 104-165.

Pero Derrida se equivoca cuando piensa que con el planteamiento benjaminiano podemos acabar legitimando «*die Endlösung*»: puede que la violencia divina a la que se refiere Benjamin (la huelga general proletaria) no sea ni divina ni no-violenta, pero que quien defienda la huelga general proletaria pueda acabar justificando la barbarie nazi, es una afirmación gratuita. Tampoco parece que los nazis pudieran invocar la tesis de Benjamin para justificar su barbarie pues su violencia exterminadora nada tiene de salvífica: ni siquiera salva al nazi, como bien vio Borges en su «*Deutsches Requiem*».

¿Conclusión? La crítica de la violencia mítica en Benjamin se salda con una extraña entronización de una violencia «divina», que no escaparía a la maldición de la violencia *tout court*.

Bernstein también analiza la violencia en Hanna Arendt, autora a la que ha dedicado muchos esfuerzos. A Arendt le preocupan las ideologías de la violencia que tanto seducían a los jóvenes de su tiempo: las legitimaciones de la violencia de Sartre o de Fanon, por ejemplo. Y lo hace, preocupada, porque tiene tras de sí la experiencia de lo que ella ha llamado «totalitarismo», que no es una forma más de violencia, sino la forma de nombrar la experiencia epocal de Europa simbolizada en los *Lager* y en los gulags. Lo que le interesa, pues, es cortocircuitar cualquier camino que lleve a legitimar lo vivido o a avivar las ascuas del totalitarismo. Arendt también distingue entre «violencia buena» –que llama «poder» asociado a política, pluralidad, individualidad, libertad– y «violencia mala» –que llama «violencia», sin más–. Dice, por ejemplo: «la violencia y el poder son opuestos; donde domina uno falta el otro»¹⁷⁶. La idea de «violencia política es contradictoria; la idea poder no violento es redundante»¹⁷⁷.

Esta distinción entre violencia buena (poder) y violencia mala (violencia), aunque fácil sobre el papel es difícil de sostener en la realidad porque, a veces, para llegar al uso y al disfrute de la libertad –que pertenece a la constelación de lo que ella llama «poder»– hay que pasar por la liberación, y eso comporta violencia. También hay que tener en cuenta que para que el *homo faber* realice su legítima tarea de transformar el mundo tiene que violentar de alguna manera la naturaleza –la creación de una «presa» conlleva violentar el curso de un río, como ya viera su maestro Heidegger–. La defensa del concepto de poder como forma no violenta de política no significa que Arendt fuera una pacifista. Bastaría recordar que en su juventud propuso crear un ejército judío para luchar contra Hitler. Entonces, ¿qué es lo que propone Arendt? Pues algo así como no justificar jamás la violencia legítima, es decir, entender la justificación de la violencia cuando sea inevitable como una delimitación de la misma. Evitar, pues, el entusiasmo por la violencia inevitable y, para ello, no perder de vista que el

176. Bernstein, *Violencia. Pensar sin barandillas*, 142.

177. *Ibid.*

horizonte de toda reflexión sobre la violencia política es el «totalitarismo», un tipo de violencia en el que se substancia el mal radical. Si el horizonte de toda violencia es el totalitarismo no deberíamos perder de vista que el objetivo de las ideologías totalitarias «no es la transformación del mundo exterior [...] sino la transformación de la misma naturaleza humana»¹⁷⁸, y eso significa, para Arendt, destruir la pluralidad humana, la individualidad, la espontaneidad y hacer a los seres humanos superfluos, en tanto que seres humanos. De eso se trata el totalitarismo o «el mal radical»¹⁷⁹. Arendt nos pone en guardia, no con la violencia divina de Benjamin, sino con la violencia del totalitarismo a la que podrían estar cortejando todas esas violencias revolucionarias bienintencionadas¹⁸⁰.

El egiptólogo alemán Jan Assmann analiza, por su parte, la violencia implícita en el concepto de «monoteísmo», protagonizado por el Moisés bíblico. En su libro *Moisés el egipcio*, desarrolla la tesis de que hay dos Moisés, el egipcio y el judío o, mejor, señala que hay un cambio del Moisés egipcio al Moisés judío, cambio calificado por el autor como «asesino». ¿Por qué es «asesino» ese cambio? Pues porque se pasa de un Moisés politeísta, respetuoso de todos los dioses, a un Moisés monoteísta, intransigente, intolerante, defensor del único dios verdadero (el suyo) y destructor de todos los demás dioses, degradados estos al nivel de paganos y tachados de falsos. Con el monoteísmo, en efecto, aparecen las distinciones entre bueno y malo o entre verdadero y falso, algo impensable en el politeísmo en el que cada dios tiene su parte de bondad y de verdad, sin que ninguno pretenda el monopolio.

Tenemos la gran narrativa de la «distinción mosaica» en el Éxodo. Ahí Israel se distingue claramente de Egipto y se construye un abismo entre la única religión verdadera y las falsas religiones paganas, politeístas e idólatras. El libro *Moisés el egipcio* recibió muchas críticas. Se le acusó de no entender la Biblia, de ser antisemita, de no reconocer la aportación cultural que supuso el monoteísmo, etc. Assmann tuvo que volver sobre el asunto matizando su crítica al monoteísmo al aducir que este ha sido clave en el «progreso del espíritu» o de la espiritualidad, como había afirmado Freud. El egiptólogo matiza –o rectifica– su juicio sobre el monoteísmo hasta el punto de reconocer que hay que distinguir entre un monoteísmo excluyente, que es el malo, y otro incluyente que sería como una maduración o un logro del politeísmo que no sería violento. En lo

178. *Ibíd.*, 144.

179. *Ibíd.*

180. Alguien podría preguntarse: si hay una violencia legítima –la de la liberación–, ¿sus «víctimas» son inocentes? Porque si lo son, los autores de esa violencia serían criminales. Más allá de la casuística, lo que en este texto se plantea no es tanto la autoría del daño, sino la responsabilidad frente al sufrimiento, dos asuntos bien distintos que nos llevan al tema de la culpa respecto al sufrimiento del otro. El sufrimiento del otro siempre nos interpela, aunque no lo hayamos causado (más si tenemos que ver con él, como es el caso que aquí se plantea).

que, sin embargo, se mantiene firme es en la idea de que el judaísmo es un caso de monoteísmo violento o excluyente. Pone ejemplos como el episodio del becerro de oro en el que Yahvé ordena: «cíñase cada uno su espada al costado; pasad y repasad por el campamento de puerta en puerta, y matad cada uno a su hermano, a su amigo, a su pariente» (Ex 32: 27). O la historia de los macabeos, quienes acabaron con la vida de pueblos y ciudades judías enteras que habían adoptado la forma de vida helenística, es decir, por la asimilación.

¿Qué es lo que nos quiere decir Assmann? Busca que abramos los ojos a nuestro tiempo. No quiere hablar del pasado, sino del presente. Es verdad que vivimos en una sociedad laica, moderna e ilustrada, en la que el monoteísmo no juega ya ningún gran papel, pero Assmann recurre a los conceptos freudianos de «latencia» y «retorno de lo reprimido» –Freud es el autor del notable libro *Moisés y el monoteísmo*– para decir que la asesina distinción mosaica –siempre latente– puede volver y manifestarse con la furia del yihadismo islámico, por ejemplo. Assmann, con su lectura de Moisés, quiere invitarnos al cultivo de lo positivo del monoteísmo –su «progreso del espíritu»– y de la dimensión politeísta del Moisés egipcio.

IV

Si me he detenido en este examen de la violencia es debido a su relación con las víctimas, en especial, para ver el lugar que en ella ocupan. Es lógico que la violencia «mala» trate de invisibilizar a las víctimas (es la muerte hermenéutica de la que ya he hablado). Pero ¿qué lugar ocupan en la estrategia teórica de autores pocos sospechosos de coquetear con la violencia –como Benjamin, Arendt o Assmann– cuando critican los desastres del totalitarismo o de la violencia deshumanizadora? ¿Qué intereses los guían en su crítica de la violencia? Pareciera que el tema de las víctimas no es algo que les preocupe pues el mal de la violencia que ellos critican no se ubica precisamente en la producción de víctimas, sino en otros asuntos que consideran de mayor importancia, por lo que las víctimas serían daños colaterales, siempre justificables. Analicemos esta tesis en cada uno de los tres casos.

Lo que guía la crítica de la violencia en Benjamin no son las víctimas, sino el tiempo, el mito del tiempo que se constituye como esencia de lo mítico. La violencia mítica es incomprendible sin el concepto de «mito». En contexto nietzscheano, el mito del tiempo es lo que sustituye a la muerte de Dios: Dios muere y lo que lo sustituye es el mito del tiempo, del tiempo como eterno retorno, del tiempo como repetición, la muerte de Dios y la entronización del mito del tiempo significan la imposibilidad de hacerse con los mandos de la historia. Esa marcha lleva a la catástrofe porque es incapaz de ofrecer algo nuevo a los problemas acumulados. La lógica del tiempo es el progreso –que es más de lo mismo–, la presencia constante de lo viejo (por eso eterno retorno y progreso

coinciden). El mito del tiempo como eterno retorno es la muerte del tiempo, si por ello entendemos la posibilidad de un *novum* que rompa la lógica del progreso. La crítica de Benjamin a la violencia se da desde el supuesto de una concepción plena del tiempo –mesianica– que solo es posible interrumpiendo la violencia de los tiempos que corren.

En el caso de Arendt, la crítica se presenta desde la defensa de un concepto de «naturaleza humana» que ella liga a pluralidad, individualidad, natalidad y libertad. El totalitarismo es un régimen basado en la violencia, que busca destruir toda esa constelación civilizadora que Arendt llama «poder», es decir, que busca destruir a la «persona jurídica», a la «persona moral» y a la «individualidad del hombre». En resumen, busca transformar la naturaleza humana, haciendo superfluos a los hombres –mal radical– o, lo que es lo mismo, busca acabar con la política.

En Assmann, la crítica de la violencia «asesina» se hace en nombre de una cultura, la egipcia, que al ser politeísta promovía valores –posmodernos– como la pluralidad, la convivencia, etc. Pero también se reivindica ese monoteísmo inclusivo que había protagonizado «el progreso del espíritu».

¿Dónde están aquí las víctimas? Es decir, ¿preocupan las víctimas en estas críticas al mito del tiempo, al del totalitarismo o al del monoteísmo excluyente? Claro que están, pero indirectamente. En el caso de Benjamin, ese progreso que critica genera un cúmulo de escombros y de cadáveres que llega hasta el cielo. Son una clara metáfora de las víctimas. En el caso de Arendt, el totalitarismo ha creado los *Lager* y los gulags, lugares de un extremo sufrimiento. Arendt habla explícitamente de las víctimas; dice, en efecto, que la esencia del terror del totalitarismo consiste en que «escoge sus víctimas sin referencia a acciones o pensamientos individuales, exclusivamente de acuerdo con la necesidad objetiva de los procesos naturales o históricos»¹⁸¹. El totalitarismo es una máquina imparable que pone en marcha procesos históricos que cumple eficazmente, sin importar el sufrimiento que cuesta o genera. En el caso de Assmann, el monoteísmo excluyente ha sido causa de guerras «santas», de expulsiones de ciudadanos discriminados religiosamente. Como ya vio Efraim Lessing en *Natán el Sabio*, la historia de la intolerancia está unida a la del monoteísmo en alguna de sus tres versiones. Ahí también las víctimas están servidas. Están, pero solo indirectamente. Solo aparecen como el efecto colateral del progreso o del totalitarismo del monoteísmo hebreo, los cuales son los objetivos directos de sus críticas. Lo que de verdad preocupa –el objeto directo de la crítica– es, en el caso del progreso, su idea del tiempo –inagotable, imparabile, salvífico–; en el caso del totalitarismo, la destrucción de la naturaleza; en el caso del monoteísmo hebreo, su lado oscuro, que ha reprimido los valores de la cultura egipcia.

181. Bernstein, *Violencia. Pensar sin barandillas*, 157.

V

Habría que preguntarse en qué se sustenta la idea de que la víctima es la razón principal de la crítica de la violencia; cómo sería la crítica de la violencia si fuera motivada, en primer lugar, por la significación de la víctima. Es Adorno quien lo capta bien al plantear la toma en consideración del «sufrimiento como condición de toda verdad»: el sufrimiento no es un concepto del orden de los sentimientos, ni tampoco hace parte del orden de los accidentes, sino que pertenece al orden epistémico, y no de cualquier manera sino como un *a priori* o «condición de toda verdad». Lo que hace visible a la víctima es la visibilización del sufrimiento. Este tratamiento es revolucionario, una novedad de cuya importancia es difícil hacerse una idea justa. Para calibrar su novedad habría que tener en cuenta, en primer lugar, la tesis canónica de la filosofía, según la cual el sufrimiento del inocente o la injusticia de la víctima son modalidades del mal, y el mal es siempre una «*privatio*», una carencia de entidad, un accidente. Si es una «*privatio*», no tiene una causalidad propia sobre la que pudiera concentrarse la crítica, sino que solo tiene una causalidad accidental.

Ahora bien, de los accidentes, decía Aristóteles, no hay ciencia. La misma intuición encontramos en Kant cuando habla del «mal radical» como de un mal –todo lo radical que se quiera– diferente del «mal diabólico». Este tiene entidad propia porque consiste en querer el mal por el mal mientras que el «mal radical» consiste en «tergiversar el orden moral de los móviles al tratar de adoptarlos como máxima suya». El decir «el mal de los humanos» es siempre una tergiversación del orden moral al preferir guiarse por «los móviles de la sensibilidad», en lugar de por los móviles racionales propios de la ley moral. Nadie cuestiona la autoridad de la ley moral –«ningún hombre se rebela insolentemente contra la ley moral»–, lo que pasa es que la carne es débil. El mal radical es, en el fondo, un bien defectuoso¹⁸².

Con todas estas teorías clásicas sobre el mal lo que se está diciendo es que el sufrimiento de la víctima no puede ser objeto de un conocimiento científico; con esto se está dando a entender que es impensable, en el sentido de que no es digno de ser pensado. Hay que pensar el bien que se consigue, no el mal que cuesta conseguirlo. El sufrimiento es un equívoco que se subsana pensando bien.

La novedad de estos tiempos, caracterizada inicialmente como «visibilización de las víctimas», es que el sufrimiento es pensable. Pero ¿por qué? ¿Porque se ha subido el nivel epistémico del sufrimiento o porque hemos hecho en Auschwitz la experiencia de los límites del conocimiento, es decir, porque se han rebajado

182. Los entrecomillados responden al texto de Kant, *La religión dentro de los límites de la razón* I, 3. Habría que preguntarse si la introducción posterior por parte de Arendt del concepto de «banalidad del mal» no trata de dar una entidad al mal del que carece el concepto de «mal radical».

los humos del conocimiento? La respuesta es «por ambas razones». Después de Auschwitz es difícil sostener la teoría tomista del mal —el mal es un accidente del que no puede haber ciencia, una «*privatio*»— e, incluso, la teoría kantiana que coloca fuera del horizonte humano la figura del «mal radical»¹⁸³. También hemos hecho en Auschwitz la experiencia del límite del conocimiento: lo impensable ocurrió y eso demuestra que la realidad no siempre puede ser pensada, es decir, anticipada por el conocimiento, incluso expresada conceptualmente. Pero cuando lo impensable ocurre se convierte en lo que da qué pensar. Y aparece el deber de la memoria.

Que Auschwitz sea impensable debe ser aclarado porque lo conocemos bien. Los historiadores nos han explicado perfectamente cómo sucedió. Lo sabemos todo, aunque, eso sí, no comprendemos nada. Lo que no podemos comprender es la producción industrial del crimen, destinada al exterminio de todo el pueblo judío en la civilizada Europa del siglo xx. Eso nos resulta, desde luego, moralmente injustificable, pero también racionalmente inexplicable, aunque lo describamos con pelos y señales. Y cuando el horror impensable ocurre, hay que tenerlo siempre presente. Lo impensable se convierte en el punto de partida de lo que hay que pensar. El deber de memoria no consiste en acordarse de lo mal que lo pasaron los judíos, sino en entender que nuestra construcción racional y moral del mundo tiene que fundarse en el sufrimiento de las víctimas. Eso es una novedad porque, aunque es inveterada nuestra capacidad de causar dolor, nunca hemos dado importancia al sufrimiento de las víctimas porque eran literalmente in-significantes. Ahora son el *a priori* del conocimiento.

Conclusiones finales

Los violentos tienen a su favor una cultura que ha legitimado con mucha facilidad la violencia. También es cierto que en esa cultura/tradición ha habido una línea constante de crítica de la violencia. Ahora bien, los que han dominado en esta línea crítica han sido los intereses ideológicos, el tiempo, la política, la tolerancia. En todas esas críticas a la violencia las víctimas brillaban por su ausencia. Solo muy recientemente, y al amparo del «deber de memoria» o del nuevo imperativo categórico, esto es, solo desde la convicción —ganada tras muchos esfuerzos— de que «el sufrimiento es la condición de toda verdad», las víctimas se han hecho visibles. Ya no pueden ser ni el precio del progreso (Hegel), ni el precio de la justicia social (Fanon, Sartre), ni el precio de la paz (nosotros).

183. Ya he insinuado en la nota anterior que el concepto de «banalidad del mal» podría corregir las insuficiencias del «mal radical». Pero hay que reconocer que Arendt se niega explícitamente a relacionar uno y otro concepto al del «mal diabólico». La monstruosidad de Eichmann no hay que buscarla en un tipo perverso, sino en un ser normal, dice en la introducción a *La vida del espíritu*. Cf. R. Bernstein «¿Cambió Hanna Arendt de opinión? Del mal radical a la banalidad del mal», en *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, ed. por Fina Birulés (Barcelona, Gedisa, 2000), 235-259.

Para «otra política» posible

Una lectura marginal de Walter Benjamin*

Emmanuel Taub

Instituto de Investigaciones Gino Germani (FSOC-UBA) y CONICET

Justicia, justicia perseguirás

Deuteronomio 16:20

El verdadero camino pasa por una cuerda que no está en las alturas, sino apenas por arriba del suelo. Más pareciera estar destinada a hacernos tropezar que a ser recorrida.

Franz Kafka, Aforismos de Zúrau

|

Existe una violencia anterior al contrato social, anterior a la necesidad del hombre de convertir la violencia en génesis del derecho y del Estado moderno. Esta no es justamente la naturaleza de la violencia, sino lo que llamamos «violencia primigenia» o «divina». La violencia siempre es una acción contra el mundo, contra el modo natural de proceder del hombre. La violencia, en este sentido, siempre es contra otro. Si rastreamos este origen, desde la perspectiva bíblica, podemos observar algunos caminos para reflexionar sobre los fundamentos del texto benjaminiano *Para una crítica de la violencia*.

* Este trabajo se inserta en el proyecto de Carrera de Investigador titulado: *Pueblo, comunidad y angeología en la teoría política judía en el entrecruce de antagónicas tradiciones políticas*. Financiado por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

La primera violencia no es humana, sino que se vincula con la relación entre Dios y el mundo para luego centrarse en la relación entre Dios y el hombre. Por ello deberíamos preguntarnos si es el proceso de la Creación una forma de violencia, de violencia creadora. En el silencio y en la oscuridad de la nada se alza la Voz que crea, rompiendo el vacío de lo unimaginado para construir mundo¹⁸⁴: «Cuando al comienzo Elohim creó el cielo y la tierra; mientras la tierra se hallaba desolada e informe, y la oscuridad prevalecía sobre la faz del abismo y el viento de Elohim revoloteaba sobre la superficie de las aguas, entonces Elohim dijo: “Que haya luz”, y hubo luz»¹⁸⁵. Partimos de la idea de que toda acción que busca cambiar el *statu quo* es una forma de violencia que no constituye en sí misma una acción punitiva o destructora, sino creadora. Esta violencia está sostenida por la Voz divina que construye mundo, que separa la oscuridad de la luz, que hace aparecer los animales, las bestias y al hombre sobre la tierra. Retomando el relato bíblico podemos observar que la violencia creadora es la forma con la que Dios inaugura la existencia, y en este relato la violencia se transforma en el sentido mismo de la acción que transforma algo en otra cosa. Más aún, podríamos sugerir que la posibilidad de que Dios mismo se contraiga para crear vida ya es una forma de violencia divina y creadora contra Sí mismo. Es esta idea –a la que los cabalistas han llamado *tzimtzum*–, contracción o autolimitación por la que Dios violenta su Sí mismo para crear el mundo. Recordemos que Isaac Luria –el gran místico cabalista de la escuela de Safed– explicó que Dios se autolimitó al crear el mundo para darle espacio, y lo hizo justamente a través de una autocontracción: *midat ha-tzimtzum* (o *tzimtzum*). Así, precipitó un espacio vacío para el mundo, violentándose a Sí mismo para crear la Creación¹⁸⁶.

Sin embargo, la manifestación de una violencia tanto punitiva como creadora aparece con la expulsión de Adán y Eva de los jardines del Edén luego de haber comido el fruto del árbol del conocimiento. Esta violencia es punitiva como castigo por violar la prohibición divina, pero, al mismo tiempo, es creadora al habilitar el mundo de donde los hombres se alimentarán. Justamente, allí no solo se manifiesta la ira de Dios hacia los hombres, sino también hacia

184. Para las citas bíblicas del Génesis nos remitimos a D. Colodenco, *Génesis: el origen de las diferencias* (Buenos Aires: Lilmod, 2006); también, a la edición bilingüe de la Biblia hebrea: *Torat Emet* (Buenos Aires: Editorial Keter Torá, 2007).

185. Génesis 1:1-3

186. Véanse especialmente los trabajos clásicos de Gershom Scholem y Moshé Idel sobre la historia de la cábala y de la mística: G. Scholem, *Kabbalah* (New York: Plume, 1978); G. Scholem, *Origins of the Kabbalah*. Trad. por Allan Arkush (Princeton: Princeton University Press, 1990); G. Scholem, *Las grandes tendencias de la mística judía*. Trad. por Beatriz Oberländer (Madrid: Siruela, 2000); M. Idel, *Cábala. Nuevas perspectivas*. Trad. por María Tabuyo y Agustín López (Madrid: Siruela, 2005); M. Idel, *Messianic Mystics* (New Heaven: Yale University Press, 2000). En español también J. H. Laenen, *La mística judía. Una introducción*. Trad. por Xabier Pikaza (Madrid: Trotta, 2006).

el mundo-naturaleza: por un lado, hacia la serpiente que confunde a Eva y es maldecida –«Por esto que has hecho serás maldecida, más que todo el ganado y más que las bestias salvajes, te arrastrarás sobre tu vientre y comerás polvo todos los días de tu vida»¹⁸⁷ y, por otro lado, hacia la tierra misma, ya que por causa de su violación –al adquirir el conocimiento del saber del Bien y del Mal que daba el fruto del árbol– es «maldecida, con penuria»¹⁸⁸ y de ella se deberán alimentar también todos los días de su vida.

Deberíamos preguntarnos aquí si la violación cometida al comer el fruto y al acceder al conocimiento era un estadio de necesidad de inocencia de los hombres, que pierden luego de acceder a aquel, y, si esto es tal vez así, cuestionarnos sobre el porqué la búsqueda de la inocencia y de la belleza primitiva del mundo y de las cosas es la tarea hacia la que se extiende la búsqueda del hombre en su eterno errar por los confines de la tierra. Del mismo modo, deberíamos pensar si la prohibición misma no era la puerta de acceso a la violación de la prohibición y, con ella, la instauración del libre albedrío del hombre –que daría inicio a la historia de la humanidad más allá de los avatares con la divinidad–.

Dios expulsa al hombre y a la mujer e inaugura la historia de la laboriosidad desde la concepción bíblica, ya que desde aquel momento no solo queda prohibida la entrada al Edén, sino también el sentido de ociosidad debido al cual no eran necesarios en aquel huerto ni el trabajo de la tierra ni la vestimenta. La expulsión –como acto de violencia primigenia– crea la historia humana en la tierra e independiza al hombre, en una primera instancia, de los designios de lo divino en el devenir de la humanidad. Con la expulsión del Edén el hombre entra en la historia: «E IHVH lo expulsó del huerto del Edén, para que cultivase la tierra de donde había sido obtenido. Y desalojó al hombre e instaló, al oriente del huerto del Edén, a los kerubim¹⁸⁹ y a la espada flamígera que gira, para cuidar el acceso al Árbol de la Vida»¹⁹⁰.

Finalmente, en cuanto a la a-parición de la violencia divina y punitiva, pero no constitutiva de derecho, podemos observar uno de sus ejemplos en el primer episodio de violencia entre los hombres –e instauración misma de la noción de asesinato–, la relación entre los hermanos Caín y Abel: «Y Caín le dijo a su hermano Abel [...] y sucedió que, mientras se hallaban en el campo, Caín se arrojó sobre su hermano Abel y lo mató»¹⁹¹. Y, como es sabido, Dios le reclama a Caín por la presencia de su hermano, porque su sangre clamaba desde la tierra. Por ello, por el asesinato, Dios lo maldice y lo castiga –nuevamente en

187. Génesis 3:14

188. *Ibid.*, 3:17

189. «Ángeles», pero también, del término acadio *kuribu*, seres quiméricos de carácter híbrido (mitad humanos, mitad animales). Véase D. Colodenco, *Génesis...*, 46.

190. Génesis 3: 23:24

191. Génesis 4: 8

forma de punición— a la errancia por la tierra: «Y le dijo: ¿Qué has hecho!? El clamor de la sangre de tu hermano me demanda desde la tierra. Y ahora serás maldecido desde la tierra que ha abierto su boca para recibir, de tu mano, la sangre de tu hermano. Cuando labres la tierra ya no te brindará su pujanza. Te convertirás en un errante sobre la tierra»¹⁹². Otra vez aparece aquí —en el texto bíblico— la violencia creadora en la que, más allá del asesinato, la descendencia de Caín da origen a la humanidad venidera, a su deambular por el mundo y al origen de una civilización que luego será arrasada —por su propia malicie— por las aguas del gran diluvio.

Es la palabra divina la que enjuicia a Caín —y al hombre— pero no constituye derecho, sino tradición e historia. Una historia por fuera del derecho, dirigida por la violencia divina que castiga a la humanidad y no solo al individuo, ya que al mismo tiempo que Caín es maldecido y castigado, también queda prohibido su asesinato con un castigo aún mayor para quien intente comerlo: «Y IHVH le manifestó: Prometo que sobre quien mate a Caín recaerá una venganza siete veces mayor. E IHVH colocó una marca en Caín para impedir que fuese asesinado por todo aquel que lo encontrase»¹⁹³. Desde allí comienza la historia de la descendencia de Caín en la tierra y de las generaciones por venir.

La palabra de Dios en sí misma no genera derecho como consecuencia de su violencia, sino que es en su devenir soberano donde se transforma. La palabra divina que enjuicia y castiga se encuentra por fuera del derecho, como también lo está del hombre: la palabra de Dios es un juicio del lenguaje que se impregna de la violencia divina para actuar en el mundo y sobre la comunidad. Por ello, hay juicio, pero no derecho. Existe, así, una violencia sin derecho, anterior a todo derecho.

Walter Benjamin en *Para una crítica de la violencia* retoma la máxima de Max Weber¹⁹⁴ sobre el monopolio de la violencia física legítima, y postula desde allí una reformulación al concepto central del corazón del Estado moderno para decir que el interés del derecho en este monopolio, «frente a las personas individuales», se explica «mediante la intención de salvaguardar el derecho como tal»¹⁹⁵, ya que, de ese modo, solo en manos del derecho la violencia salvaguarda el derecho de la potencia de la violencia misma, que así se coloca como una dimensión más allá de la existencia del derecho. En palabras del propio Benjamin: «la violencia, si no se encuentra en manos del derecho, lo pone en peligro,

192. Génesis 4: 10-12

193. Génesis 4: 15

194. Cf. M. Weber, *Economía y sociedad*. Ed. por Johannes Winckelmann. Trad. por J. Medina Echeverría, J. Roura Farella, E. Ímaz, E. García Máynez y J. Ferrater Mora (Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2002), 1056-1060.

195. W. Benjamin, «Para una crítica de la violencia», en *Obras: libro II / vol. 1*. Edición española al cuidado de Juan Barja, Félix Duque y Fernando Guerrero. Trad. por Jorge Navarro Pérez (Madrid: Abada Editores, 2007), 187.

no mediante los fines que persiga, sino ya por el hecho de su mera existencia externa al derecho»¹⁹⁶. Es el derecho el cinturón de fuerza para hacer de la violencia, primero, una herramienta de uso humana y, segundo, para quitarla del ámbito del lenguaje y de lo divino.

Como explica Giorgio Agamben en *Estado de excepción*, Benjamin en su ensayo despliega la búsqueda de una violencia por fuera o más allá del derecho; una violencia que el derecho mismo no puede tolerar: «Benjamin llama a esta otra figura de la violencia “pura” (*reine Gewalt*) o “divina” y, en la esfera humana, “revolucionaria”»¹⁹⁷. Siguiendo el análisis del filósofo italiano, es importante ver cómo esta violencia pura o divina tiene incidencia en el mundo de los hombres, pero ya no conservando o constituyendo derecho —como explica Benjamin a lo largo de su ensayo—, sino inaugurando una nueva época histórica: por ello, el sentido revolucionario de esta violencia funcionará como el devenir de la potencia mesiánica de forma secularizada. Por otro lado, también es importante entender qué es lo que Benjamin llama «violencia pura».

El interrogante central del texto benjaminiano es el que formula desde una «luz moral» cuando se pregunta «si para regular intereses humanos antagónicos no habrá otros medios que los medios violentos»¹⁹⁸. Una resolución de los conflictos que carezca de violencia, entonces, no podrá conducir a un contrato jurídico (esto mismo es lo que pareciera haber observado con toda lucidez Franz Kafka a través de su obra). Entonces, ¿es posible resolver conflictos sin violencia alguna? Se pregunta Benjamin y responde: «Sin dudas que sí: las relaciones privadas entre personas están llenas de ejemplos de estos»¹⁹⁹. El eje y centro de ello es el «entendimiento», o sea, la esfera del lenguaje.

II

Benjamin escribe en *Para una crítica de la violencia* que «hay una esfera del acuerdo humano a tal punto carente de violencia que ésta le es por completo inaccesible: la esfera auténtica del “entendimiento”, a saber, la esfera del lenguaje»²⁰⁰. Ubica, así, al lenguaje por fuera del derecho, por lo que el lenguaje posibilita un acuerdo no fundado en la violencia y en el derecho. En uno de los fragmentos que Benjamin nos ha dejado, *Mundo y tiempo* (*Welt und Zeit*) —escrito un tiempo antes de su crítica de la violencia, entre el 1919-1920—, escribe sobre el lugar diferente y excepcional que ocupan las leyes mosaicas:

196. *Ibid.*, 187.

197. G. Agamben, *Estado de excepción*. Trad. por Flavia Costa e Ivana Costa (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2004), 105.

198. Benjamin, «Para una crítica de la violencia», 193.

199. *Ibid.*, 194.

200. *Ibid.*, 195.

ellas pertenecen a la legislación que gobierna la esfera del cuerpo en el sentido más amplio (presumiblemente) y ocupa un lugar especial: ellas determinan el lugar y el método de la intervención divina directa. Y sólo donde ese lugar tiene su frontera, en donde se retira, encontramos la zona de la política, de lo profano, del dominio físico sin ley en sentido religioso²⁰¹.

El lugar donde las leyes mosaicas se repliegan –el límite de su frontera– da lugar a la política: ese es el cumplimiento de la condición humana sin mejora que habita la tierra profana y que no se encuentra determinada por la intervención de la acción divina. En este sentido, la política se transforma en el medio para crear una ficción que traduzca seguridad y certeza ante el horror al vacío, ante el horizonte de lo desconocido. Y el derecho, justamente, es la manifestación –o materialización– de este terror. Toda política, todo Estado y todo derecho son la creación humana sobre la necesidad de una vida segura y con oídos sordos ante el lenguaje de la naturaleza y de lo divino. Es por ello que, en la búsqueda de otra política posible, primero, es necesario desarticular las ficciones modernas del Estado y del derecho para luego, segundo, dejar de hablar también en el lenguaje de la política: lo que llamaremos «otra política» posible. Construir así una vida posible –o una forma de vida– sostenida sobre la indeterminación de las estructuras que vuelvan la violencia divina al lenguaje de los hombres, haciendo de la violencia una tecnología creadora por fuera de la ley: una potencia que transforme su signo negativo en positivo, apoyándose sobre un lenguaje que vuelva a dialogar con lo divino y lo mundano, en comunidad. En el lenguaje salimos al encuentro del mundo, del otro y de Dios. Los límites del lenguaje no son los límites del mundo: más allá de lo incognoscible se encuentra lo in-explicable, lo abierto a la traducción. El mundo está abierto al lenguaje para ser transformado en mundo. Aunque el mundo estaba y estará, nuestra palabra lo aprehende.

Antes que la ley, debe primar el mandamiento como modo de acción entre los hombres, para luego juzgar las acciones injustas desde una justicia ejemplar: el castigo, de este modo, no debe ser la pena de muerte –como bien analiza Benjamin en su texto–, sino la educación sobre los valores que vuelven reales una relación comunitaria, sobre el diálogo y sobre el acuerdo entre los hombres. Como escribe Benjamin: «por más que no pueda ser el miedo al castigo lo que obliga a cumplir un mandamiento, éste es inaplicable, inconmensurable, puesto ante la acción ya realizada. Pues del mandamiento no se sigue un juicio respecto a la acción»²⁰². De esta manera, sobre la base del mandamiento se vuelve posible la existencia de una violencia pura sin la instauración del derecho. Porque –continúa explicando Benjamin– «el mandamiento no es un criterio de juicio,

201. W. Benjamin, Walter, «Word and Time», en *Selected writings. Volume 1, 1913-1926*, ed. por Marcus Bullock, Michael W. Jennings (Cambridge: Harvard University Press, 2004), 227.

202. Benjamin, «Para una crítica de la violencia», 203.

sino sólo la pauta de conducta para la comunidad o persona que, en solitario, tiene que arreglárselas con él y, en casos tremendos, asumir la responsabilidad de observarlos»²⁰³. Solo la comunidad de una «otra política» por fuera de la violencia del Estado y del derecho es posible de construir traduciendo la violencia divina en mandamiento²⁰⁴.

Los mandamientos conllevan el sentido de ley como forma de vida, y es justamente por ese sentido que estas leyes no juzgan, sino que determinan formas de acción y límite del comportamiento humano y, especialmente, comunitario. La ley judía toma el sentido del mandamiento o precepto, pero no del derecho como consecuencia de una violencia constitutiva. Para el judaísmo, el derecho se vincula a una práctica de vida y a un ejercicio de estudio, por ello, el derecho se conforma como la interpretación de la Voz divina, como la traducción de la violencia creadora —o pura, en palabras de Benjamin— en una forma de vida con el otro. El derecho mosaico es la traducción del lenguaje divino para que el hombre pueda comprenderlo y actuar con base en este. Pero, por eso mismo, no constituye junto a él un aparato punitivo ni estatal ni policial, sino el dado por la comunidad en referencia a su propia comunidad. En este sentido, la paradoja del derecho como forma de violencia por medios humanos es que nunca podrá existir plenamente o actuar en tiempo presente, sino de modo revolucionario, potenciando, por ello mismo, el fin del derecho del hombre. El tiempo mesiánico es el tiempo del Final, un tiempo en «puro presente», en

203. *Ibid.*, 204.

204. Judith Butler en su ensayo sobre la crítica de la violencia en Benjamin subraya que la visión tradicional sobre los mandamientos no es aquella que constituye el sentido del mandamiento para las tradición judía: «Aunque estamos acostumbrados a pensar que el mandamiento divino opera de modo imperativo, instruyendo una acción cuya desobediencia activaría una serie de castigos, Benjamin hace uso de una comprensión distinta del mandamiento, donde el imperativo articulado por el derecho y el problema de su aplicabilidad están terminantemente separados. Precisamente, el mandamiento comunica un imperativo sin tener capacidad de forzar en modo alguno su ejecución. No es la enunciación de un Dios furioso y vengativo; en este sentido, la ley judía es considerada, generalmente, como *no* punitiva. Es más, el mandato asociado al Dios judío *se opone* aquí a la culpa, e incluso busca una expiación de la culpa que, según Benjamin, es un legado específico de las tradiciones o mitos helénicos. En efecto, el ensayo de Benjamin ofrece, potencial y fragmentariamente, la posibilidad de contrarrestar una lectura equivocada de la ley judía, asociada con la venganza, lo punitivo y la inducción de culpa. Contra la idea de una ley coactiva y culpabilizadora, Benjamin invoca el mandamiento como si este simplemente instruyera una lucha personal con el mandato ético contenido en el imperativo. Este es un imperativo que *no* dicta, sino que *deja abiertos* los modos de su aplicabilidad y las posibilidades de su interpretación, incluyendo las condiciones bajo las cuales pueda ser rechazado» J. Butler, «Walter Benjamin y la crítica de la violencia», en *¿A quién le pertenece Kafka?* Trad. por Alejandra Castillo (Santiago de Chile: Palinodia, 2014), 70-71. Recordemos, con base en esta explicación y en las palabras del propio Benjamin sobre el mandamiento, la influencia que tuvo sobre su pensamiento la obra fundamental de Franz Rosenzweig, *La estrella de la redención*, de la que es deudor en cuanto a la conceptualización del mandamiento, por ejemplo.

donde el derecho ya no podrá existir como tal y será –perteneciente al ámbito del Estado– para transformar el sentido más propio del mandamiento en una forma de vida para toda la humanidad.

El tiempo del Final –o el fin de la historia– es el inicio de la historia a la que no podemos reconocer o nombrar como historia, sino como un puro presente. El mesianismo es, entonces, el impulso que une el judaísmo a la historia y le impide desentenderse del mundo y de esta²⁰⁵. El problema mesiánico atañe a la ley y, más aún, a la concepción del tiempo como unidireccionalidad irreversible. Por eso, la posibilidad de pensar el tiempo mesiánico es la expectativa futura de un «ahora» como puro presente: del tiempo-instante en el que Dios era pura-positividad, solo si lo «presente» es Dios. Es poder alcanzar el «presente» ya no como instante, sino sin pasado (creación-historia) ni futuro (ley-expectativa)²⁰⁶.

En este tiempo la «violencia divina o pura», que para Benjamin aniquila el derecho –incruento y redentor ya que afecta a todo el pueblo, lo educa redimiéndolo «no de la culpa, sino del derecho»–²⁰⁷, se extenderá hacia todos los confines del mundo. Aquí se encuentra el sentido de la violencia divina que Benjamin identifica como presente en sus propios días, en «la vida actual», consumada justamente como «violencia educadora fuera ya del derecho»²⁰⁸ que es el estadio anterior –o el teatro a pequeña escala– de la posibilidad de pensar una violencia por fuera del derecho, revolucionaria y divina –o revolucionaria por ser divina– para un tiempo por venir. Es así que en el tiempo mesiánico quedará in-activo el derecho, no porque sea un juego o un estadio más de la historia, sino porque habrá una supresión de aquel derecho que solo puede actuar entre el pasado y el futuro a través de la violencia. La pregunta por el tiempo mesiánico no concierne a la violencia humana o institucionalizada a través del monopolizador legítimo de turno, sino a la transformación de la violencia pura o divina en mandamiento, en forma de existencia. El tiempo mesiánico, de este modo, arrasará con la ley del hombre para consagrar el mandamiento del instante, la violencia pura divina.

205. Recordemos las palabras de Benjamin en su apéndice B a las tesis *Sobre el concepto de historia*: «Como es bien sabido, a los judíos les estaba prohibido escrutar el futuro. La Torá y la plegaria los instruyen en cambio en la rememoración. Y esto venía a desencantarles el futuro, ése del cual son víctimas quienes recaban información de los adivinos. Pero, por eso mismo, no se les convirtió a los judíos justamente el futuro en un tiempo vacío y homogéneo. Pues así cada segundo constituía la pequeña puerta por la que el Mesías podía penetrar». W. Benjamin, «Sobre el concepto de historia», en *Obras: libro I / vol. 2*. Edición española a cargo de Juan Barja, Félix Duque y Fernando Guerrero. Trad. por Alfredo Brotons Muñoz (Madrid: Abada Editores, 2008), 318.

206. Para una ampliación sobre el mesianismo judío, véase E. Taub, *Mesianismo y redención. Prolegómenos para una teología política judía* (Buenos Aires-Madrid: Miño y Dávila editores, 2013).

207. Benjamin, «Para una crítica de la violencia», 203.

208. *Ibid.*

Retornemos ahora a la concepción benjaminiana del tiempo por venir en referencia a la violencia divina y al lenguaje. Benjamin continúa en su fragmento *Mundo y tiempo* y escribe que:

En el estado presente lo social es la manifestación de poderes espectrales y demoníacos, a menudo, es cierto, en su mayor tensión a Dios, sus esfuerzos por trascender ellos mismos. Lo divino se manifiesta en ellos sólo en violencia [Gewalt] revolucionaria. Sólo en la comunidad, en ninguna parte de las “organizaciones sociales”, lo divino se manifiesta o con fuerza o sin ella. (En este mundo, el poder divino es mayor que la impotencia divina; en el mundo por venir, la impotencia divina es mayor que el poder divino). Estas manifestaciones tienen que ser buscadas no en la esfera de lo social sino en la percepción orientada hacia la revelación y, primero y último, en el lenguaje, en el lenguaje sagrado por sobre todo²⁰⁹.

El lugar del lenguaje es el lugar de la revelación donde lo divino puede revelarse solamente como fuerza revolucionaria. En la comunidad es donde la acción divina se manifiesta. Para Benjamin, existe una conexión entre lenguaje y revelación, entre lenguaje y nombre, entre nombre y Dios. En su texto *Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre*, escribió que «lo incommunicable del lenguaje es pues que su mágica comunidad con las cosas es una comunidad inmaterial, puramente espiritual; y el símbolo de ello es el sonido. Este hecho simbólico lo manifiesta la Biblia cuando dice que Dios le insufló al hombre el hálito: eso es sin duda al mismo tiempo vida, y espíritu, y lenguaje»²¹⁰. Si el lenguaje es el lugar de la revelación y las leyes mosaicas las que determinan su forma, la violencia –o fuerza– divina se manifiesta como destrucción o fuerza revolucionaria. Destrucción y revolución, entonces, se encaminan a la destrucción de la política como lugar de apresamiento de la humanidad, como «otra política» posible. Por ello, Benjamin nos dice que la fuerza o la violencia divina solo intervienen en «este mundo» de una manera destructora, por lo cual solo la destrucción del mundo, a través de la manifestación de la fuerza divina como violencia, acelerará el mundo-por-venir. Y es allí, en el mundo venidero, donde la impotencia divina, como no-violencia, se consumará.

La esperanza para seguir habitando este mundo en el que, sin embargo, los hombres se encuentran apesados como seres del lenguaje, pero arrancados de lo divino, transitando lo profano sin la sombra abrasadora de la destrucción en sus espaldas, la podemos encontrar, para Benjamin, en el significado del tiempo en la «economía del universo moral». Desarrollada brevemente en su fragmento sobre *El significado del tiempo en el mundo moral*, escribe sobre esta que:

209. Benjamin, «Word and Time», 227.

210. W. Benjamin, «Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre», en *Obras: libro II / vol. 1*. Edición española al cuidado de Juan Barja, Félix Duque y Fernando Guerrero. Trad. por Jorge Navarro Pérez (Madrid: Abada Editores, 2007), 151.

El Juicio Final es valorado como la fecha en la que todos los aplazamientos habrán terminado y todo castigo será realizado. Esta idea, sin embargo, en la que se simula todo retraso como un aplazamiento en vano, falla en entender el significado inconmensurable del Juicio Final, de ese día constantemente aplazado que se fuga tan determinadamente en el futuro después de la comisión de todo delito. Este significado no es revelado en el mundo de la ley, donde el castigo tiene reglas, sino sólo en el universo moral, en donde el perdón sale a su encuentro. Con el fin de luchar contra el castigo, el perdón encuentra su poderoso aliado en el tiempo [...]. Lo que hemos expresado metafóricamente debe ser capaz de ser formulado clara y perfectamente en forma conceptual: el significado del tiempo en la economía del universo moral. El tiempo no sólo extingue las huellas de todos los crímenes sino también –en virtud de su duración, más allá de todo recuerdo u olvido– ayuda, en formas que son totalmente misteriosas, a completar el proceso de perdón, aunque nunca de la reconciliación²¹¹.

El tiempo no es antítesis del mundo, sino que hace posible su existencia al arrasar en su devenir con el pecado, el castigo y la represalia, consumando el proceso del perdón. Por ello, no basta con el mundo, sino que el tiempo es el que lo completa, ya que su significado en el mundo moral no solo «extingue las huellas de todos los crímenes» del hombre, de la violencia del hombre, de lo profano de ella, sino que también ayuda, como escribe Benjamin, a completar el proceso de perdón. Frente a las formas de violencia existentes para Benjamin, la que imperará es la divina, la violencia pura que, desde el mundo por venir, sigue penetrando por la pequeña puerta que es el tiempo presente. Como escribe el propio Benjamin al finalizar su texto, «violencia divina, insignia y sello, nunca medio de santa ejecución, se ha de calificar como imperante»²¹².

III

Estos fragmentos que dejó Benjamin ya adelantaban los postulados que, de forma más pulida, constituyen luego *Para una crítica de la violencia*. Adentrémonos ahora en un elemento importante que nos ha quedado en el tintero durante el análisis benjaminiano. Hacemos referencia al de la condición de pureza de la violencia divina revolucionaria y, desde allí, del lenguaje. Benjamin escribe que esta violencia divina, educadora y por fuera del derecho, también es considerada pura: «esa expansión de la violencia como pura o divina provocará hoy los ataques más violentos, y se saldrá su encuentro diciendo que de acuerdo con su deducción ella también pone en marcha la violencia letal contra los hombres»²¹³.

211. W. Benjamin, 1991, «Die Bedeutung der Zeit in der Moralischen Welt», en *Gesammelte Schriften VI*, Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991), 98.

212. Benjamin, «Para una crítica de la violencia», 206.

213. *Ibid.*, 203.

Como bien lo indica Giorgio Agamben²¹⁴, Benjamin define la pureza de la violencia en una carta de 1919 a Ernst Schoen; veamos esa carta, ya que el filósofo italiano solo recorrerá su análisis por una de las aristas de la explicación benjaminiana, y deja una segunda puerta interpretativa que intentaremos retomar aquí. Como hemos dicho, el 29 de enero de 1919, Benjamin le escribe a Schoen:

La pureza de una *esencia* no es *nunca* incondicionada o absoluta; está siempre subordinada a una condición. Esta condición varía de acuerdo con la esencia cuya pureza se trate; pero no reside nunca (esta condición) en la pureza misma. En otras palabras: la pureza de cada esencia (finita) no depende nunca de sí misma. Las dos esencias a las que primariamente le atribuimos pureza son la naturaleza y la infancia. Para la naturaleza, el lenguaje humano es la condición externa de su pureza²¹⁵.

El 15 de septiembre de ese mismo año, Benjamin le escribe a su amigo Gershom Scholem su parecer sobre uno de los libros que estaba marcando sus lecturas en aquel tiempo: *El espíritu de la utopía* de Ernst Bloch. Allí dice encontrarse obnubilado con una nota que este retoma del Zohar (vale decir que la cita, como bien aclaran en la edición de su correspondencia Scholem y Adorno, no correspondería al Zohar, sino a los cabalistas de Safed). La cita textual dice:

Es sabido que existen dos caminos para ver todas las palabras. El primero revela su exterioridad, esto es, las leyes generales de las palabras en término de su forma externa. El otro, revela el ser interior de las palabras, esto es, la esencia del alma humana. Como consecuencia, hay también dos grados de realización, obras y rituales de oración; las obras deben realizarse para las palabras con respecto a su exterioridad, pero las oraciones para hacer un mundo del otro y elevarlo hacia arriba²¹⁶.

El propio Benjamin en la carta, luego de citar el pasaje de los cabalistas, dirá: «nunca leí nada sobre la oración que sea tan iluminador como esto»²¹⁷. Las obras y las oraciones, a través de las palabras, logran elevarse al mundo de lo divino o regresar a la Voz de Dios, y por ello su carácter sagrado. Es allí donde solo puede revelarse el ser del poder de las palabras y, también, del alma humana. Es en el lenguaje donde el hombre se conecta con lo divino; en el lenguaje, a través del lenguaje, pero uniendo la oración con la acción, el ser y el hacer, el símbolo y el significado. Podríamos decir que, si el lenguaje humano es la

214. G. Agamben, *Estado de excepción*, 116-119.

215. W. Benjamin, *The Correspondence of Walter Benjamin. 1910-1940*. Ed. por G. Scholem, T. W. Adorno, trad. Por M. R. Jacobson, E. M. Jacobson (Chicago/ London: University of Chicago Press, 1994), 138. Recordemos que por aquellos años Benjamin se encontraba trabajando la obra de Kant y de Hermann Cohen, esto también es importante a la hora de interpretar su noción de pureza. Para profundizar este recorrido véase F. Abadi, *Conocimiento y redención en la obra de Walter Benjamin. De Kant al surrealismo* (Buenos Aires: Miño y Dávila editores, 2014).

216. Benjamin, *The Correspondence of Walter Benjamin*, 147.

217. *Ibid.*

condición externa de la pureza de la naturaleza, la naturaleza –como creación divina– está conectada desde sus orígenes bíblicos con la palabra que se eleva a lo divino través de la acción y de la oración. Pero también en la niñez –como bien lo señala Benjamin en la carta a Schoen–, en la esencia con la que su pureza encuentra una conexión con otro lenguaje que se eleva hacia lo sagrado: un lenguaje abierto al mundo que deberá explorar, carente aún de significados, consagrado a los símbolos y a los rituales que hacen a la apertura al mundo por fuera de toda relación social y educación formal. En la niñez –y, en este sentido, en el juego y en su inocencia, en la rememoración de la infancia– se devela la pureza de este otro lenguaje que se sale del derecho y que permite conectar la palabra con lo divino y, de la misma forma, la violencia que allí se configura por fuera de todo derecho instituido, constituyendo «otra política» posible²¹⁸.

IV

El 18 de enero de 1922, Franz Kafka escribe en sus *Diarios*:

[...] hay un término medio entre «acto» y «oportunidad», que es el de «provocar», el de atraer la «oportunidad», una práctica que desgraciadamente he seguido [...]. La «ley» apenas si permite deducir nada contra dicha práctica; sin embargo, este hecho de «atraer», especialmente cuando se produce con recursos inhábiles, se parece de un modo sospechoso al «juego con la idea de superación», y no hay en ello el menor rastro de esa falta de temor, tranquila, de mirada franca. A pesar de la coincidencia «verbal» con la «ley», queda algo repugnante que hay que evitar imprescindiblemente. En realidad, necesitaría forzarme para evitarlo, y así no llego nunca a ninguna parte²¹⁹.

218. Con la infancia lo que aparece es el fin de la experiencia, o de la otra nueva experiencia que se recupera en el camino hacia la infancia. Por ello, la niñez es también el lugar de la pureza del lenguaje. Como bien lo señala Agamben en su libro de inspiración benjaminiana, *Infancia e historia*, «ahora el límite de la experiencia se ha invertido: ya no está en dirección a la muerte, sino a la infancia» (54); es allí donde se debe investigar, según el filósofo italiano, una nueva experiencia. Más aún, Agamben escribirá dos máximas que pueden ser leídas como corolario del planteo de Benjamin sobre la infancia. En primer lugar: «Como infancia del hombre, la experiencia es la mera diferencia entre lo humano y lo lingüístico. Que el hombre no sea desde siempre hablante, que haya sido y sea todavía infante, eso es la experiencia» (70). Y, en segundo lugar: «Lo inefable es en realidad la infancia. La experiencia es el *mysterion* que todo hombre instituye por el hecho de tener una infancia» (71). Véase G. Agamben, *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*. Trad. por Silvio Mattoni (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007). En cuanto al propio Benjamin, ese lenguaje puro de la infancia, esa otra experiencia que sale al encuentro del lenguaje en su asombro, puede ser analizada en sus textos y aforismos sobre la infancia, específicamente en sus libros *Calle de dirección única* (véanse allí los textos que pertenecen a la separata *Amplificaciones*: «Niño lector», «Niño que llega demasiado tarde», «Niño goloso», «Niño en el tiiovivo», «Niño desordenado» y «Niño escondido»), *Infancia en Berlín* y *Hacia el mil novecientos*, este último dedicado a su hijo Stefan.

219. F. Kafka, *Diarios (1910-1923)*. Trad. por Feliu Formosa (Barcelona: Lumen, 2000), 354-355.

Un día después, el 19 de enero de aquel año, agrega en sus *Diarios*:

¿Qué significan hoy las afirmaciones de ayer? Significan lo mismo que ayer; son ciertas; sólo que la sangre se escurre entre las grietas de la gran piedra de la ley.

La felicidad infinita, profunda, cálida, redentora de estar uno sentado junto a la cuna de su hijo, frente a la madre.

Hay en ello algo de la sensación siguiente: ya no se trata de ti, a menos que lo desees. En cambio, ésta es la sensación de los que no tienen hijos: constantemente depende todo de ti mismo, quieras o no, cada momento hasta el final, cada momento que te desgarrar los nervios; una y otra vez te asalta sin resultado alguno. Sísifo era soltero.

No existe la maldad; has cruzado el umbral; todo es bueno. Otro mundo, y no tienen que hablar²²⁰.

¿Qué significa ese silencio del otro mundo, donde todo es bueno y no tienen que hablar? ¿Por qué el silencio es el lenguaje del mundo otro? Ese otro mundo se asemeja a la felicidad infinita y redentora del padre junto a su hijo, o sea, a la paternidad como creación, a la creación como responsabilidad con y para el otro, en la que la soledad se disuelve, en la que no todo depende de uno mismo, en la que la desgarradura se cicatriza. El infierno y el castigo para Sísifo era personal, y él era soltero, como dice Kafka. La no capacidad de creación, de crear otro, como semejante a la soledad, en este mundo y en otro mundo, en el infierno kafkiano.

¿Y la sangre que se escurre sobre las grietas de la gran piedra de la ley? Entre el acto y la oportunidad está la provocación, esto es, sinónimo –según lo que nos dice Kafka– de acción; y esta acción puede ser desgraciada o tornarse de gracia. La ley no permite deducir nada contra la práctica y la provocación como acción, como puente entre el acto y la oportunidad. La ley es «la gran piedra», pero en esta ley –o piedra– hay grietas por donde se escurre la sangre o el espíritu. Entonces, la ley es la obligación de la transmisión, y más en el judaísmo, en donde se dice que hay un deber de transmisión de generación en generación²²¹; es esa, justamente, la ley que marca una continuidad. La ley por donde se escurría, entre sus grietas, la sangre kafkiana. La imposibilidad de transmisión, desde el hijo hasta la necesidad de quemar la obra. La obra de Kafka no podía ser transmitida porque ese lugar feliz, ese otro mundo en donde todo era bueno, no era su lugar; no había transmisión porque si la hubiese, Kafka

220. *Ibid.*, 355.

221. Desde el pensamiento judío, para pensar en la transmisión de la ley y en el carácter histórico como contemporaneidad del pueblo judío, véase un texto de 1924 de Franz Rosenzweig: *Los constructores. Acerca de la ley*. Véase F. Rosenzweig, «Los constructores. Acerca de la ley», en *Lo humano, lo divino y lo mundano. Escritos*, ed. y trad. por Marcelo G. Burello (Buenos Aires: Lilmod, 2007).

caería en la paradoja de la supremacía de la ley. La herencia más importante del pensamiento kafkiano es, tal vez, su profundo anarquismo, su mirada contra la ley fundamental de la vida, la ley de la transmisión, que es la vida misma²²². Max Brod violó lo más preciado del legado kafkiano y su gran paradoja: la transmisión de su obra y, con ello, su transmisión, la aceptación final de la ley, de la gran piedra de la ley. Sin embargo –y allí radica la paradoja–, esa violación a su no-legado fue la posibilidad de darle vida eterna a su palabra. Benjamin vio esto y lo encarnó con su muerte. Como escribe Werner Hamacher sobre la interpretación benjaminiana de la ley en Kafka:

La ley de la historia radicaba en que algo sería transmitido. Esta ley, y con ella la perspectiva de que para el futuro regirá lo que regía en el pasado, está perdida. A través de la pérdida de la tradición y de la literatura que ella proporciona la historia es paradójica, se convirtió en la transmisión de lo intrasmisible, y por lo tanto de una tradición sin contenido.²²³

Es por ello, justamente, que la historia –que sin embargo continúa transmitiéndose– funciona como un *loop* que comunica un eterno «acontecer mismo»: la historia transmite la historia, pero vaciada de relato, como un solo acontecer que vuelve y vuelve a transmitirse. Ya no como el eterno retorno de lo mismo, sino como el eterno acontecer mismo de una historia que vuelve a transmitirse vaciada de contenido. Sin embargo, para Kafka, esa ley de la vida –de la transmisión– podría ser pensada también como la realidad misma que hace a la grieta de la ley –o a la provocación– el gesto entre acción y oportunidad por el cual agrietar aún más la gran piedra de la ley. Vaciar de contenido la ley de la transmisión –y de la tradición–, cortar con la herencia, quemar los cuadernos es la única forma de salirse de la paradoja de la intransmisibilidad de la ley. Paradójicamente, Kafka nunca pudo salirse de este *loop*, ni siquiera con su propia muerte.

Es así como podemos retomar las palabras de Hamacher cuando escribe que «la literatura y el continuo histórico de la tradición que ayuda a producirla se transforman en la prosa de Kafka en una tradición “enferma”, en un dar y volver a dar que ya no da ningún contenido, ni don, sino solamente este dar lo mismo»²²⁴. De esta forma, cuando Benjamin interpreta que Kafka «abandonó la verdad para aferrarse a la transmisibilidad», está diciendo, según Hamacher, que se aferra a «una historia sin acontecer, como a una ley sin ley, a una historia

222. Recordemos el pasaje bíblico que determina la elección de la vida, ante todo: «Hoy mismo convoco como testigos al cielo y a la tierra, de que pongo ante ti la vida y a muerte, la bendición y la maldición. Elige la vida, para que vivas tú y tu descendencia» (Deuteronomio 30: 19).

223. W. Hamacher, *Lingua amissa*. Trad. por Laura S. Carugati y Marcelo G. Burello (Buenos Aires/Madrid: Miño y Dávila Editores, 2013), 26.

224. *Ibid.*, 26-27.

que es tanto pérdida como liberación, se libera de la historia como *continuum* normativo de la transmisión de un sentido y se abre a otra»²²⁵.

El 21 de enero Kafka escribió: «Sin antepasados, sin matrimonio, sin descendientes, con unas ganas tremendas de tener antepasados, de casarme, de tener descendencia. Todos me tienden la mano: los antepasados, el matrimonio y la descendencia, pero están demasiado lejos para mí»²²⁶. Es esta la declaración misma de lo que es la ley para Kafka, y el reflejo para que podamos interpretar desde ahí la ley como centro de la crítica de la violencia para Benjamin y, a su vez, esta propuesta para «otra política» posible. El «todos me tienden la mano» —la paradoja de no poder tomarlo sabiendo que la ley de la transmisión se basa en estos elementos y que, a pesar de sus deseos, es demasiado lejano para él— es la im-posibilidad como violencia creadora.

En la última anotación de sus *Diarios*, del 12 de junio de 1923, Kafka escribe: «Cada vez me da más miedo escribir cosas. Es comprensible. Cada palabra, retorcida en manos de los espíritus —este impulso de la mano es su movimiento característico—, se convierte en una lanza dirigida contra el que habla»²²⁷. Vuelve aquí el tema del silencio y del que habla, por ello en el otro mundo no se habla. Solo podemos crear en este mundo a través de la violencia del lenguaje divino, contra la ley. La justicia no es justa, por ello es justicia. Esta es la paradoja de la ley. Cómo entender este elemento, cómo recorrer este camino tomando para ello los postulados que plantea Benjamin en su ensayo y que Kafka nos permite releer. Podemos decir, así, que la ley que juzga pertenece al presente. Como escribe Luis Gusmán en su ensayo sobre *Carta al padre* de Kafka, el *factum* del escrito kafkiano es «el hecho de que se trata como el punto en que el padre lo acusa de mal hijo, aunque se refiera al pasado, a la infancia; lo importante es que la letra de la ley que lo juzga pertenece al presente»²²⁸. Recordemos, por otra parte, que Kafka —aunque quitándole la culpa a ambos por su relación— analiza la figura del padre como la de un tirano que estaba más allá de la razón en cualquier tipo de opinión sobre el mundo o su persona²²⁹, pero que se erigía sobre una ley divina desde donde miraba y juzgaba el mundo: «lo que me gritabas era prácticamente ley divina, jamás lo olvidaba, se convertía en el medio más importante para juzgar el mundo, en especial para juzgarte a ti mismo y

225. *Ibid.*, 27.

226. Kafka, *Diarios*, 356.

227. *Ibid.*, 375.

228. L. Gusmán, «La descripción de una lucha», en F. Kafka, *Carta al padre*. Trad. por Susana Mayer (Buenos Aires: Libros Perfil, 1998), XV.

229. Dice Kafka: «tenías una confianza ilimitada en tu opinión. Esto me deslumbró tanto en la infancia como en la adolescencia. Desde tu sillón, gobernabas el mundo. Tu opinión era correcta, cualquier otra era delirante, extravagante, *meschugge*, anormal [...]. Adquiriste para mí el tinte enigmático que tienen todos los tiranos cuya razón se basa en su persona, no en el pensamiento. Por lo menos, así me parecía» Kafka, *Carta al padre*, 14-15.

ahí fracasabas totalmente»²³⁰. El problema de la ley divina que se personificaba en la figura del padre soberano –y ahí su fracaso– es que no servía para juzgarse a uno mismo. En las palabras de Kafka encontramos la clave que determina la violencia divina: no constituye derecho, sino sanción ejemplificadora; no arremete contra la persona individual, sino contra la comunidad; y, por sobre todas las cosas, no puede ser traspasada al hombre porque, justamente, eso constituye la ficción moderna del Estado de derecho. Dios no puede juzgarse a sí mismo, y cualquier hombre o institución que se personifique sobre la violencia divina de un derecho divino lo que hace es adjudicarse simplemente un poder punitivo de sanción, pero no de derecho. El derecho es la consecuencia de esta sanción, pero en forma de violencia estatal (policial). La violencia divina no constituye derecho.

Kafka continúa en su carta revelando las formas de la ley; así, escribe que el gran problema –y la paradoja– es que las leyes que el padre imponía sobre él no podían ser impuestas sobre su propia persona, por ello, dice que el mundo –para él– se dividía en tres partes:

[...] una, en la que vivía yo, el esclavo, bajo leyes que sólo habían sido inventadas para mí y a las que además, no sabía por qué, nunca podía obedecer totalmente; luego había un segundo mundo, que estaba infinitamente alejado de mí, en el que vivías tú, ocupándote del gobierno, de emitir las órdenes y de enojarte cuando éstas no se cumplían; y finalmente existía un tercer mundo, donde vivían las demás personas, felices y ajenas a las órdenes y a la obediencia²³¹.

Las leyes que se le imponían no podían ser nunca cumplidas en su totalidad porque, justamente, su cumplimiento impondría, al mismo tiempo, la propia inhabilitación de la ley, puesto que eran leyes que se imponían en forma de violencia punitiva y no como modo de acción o forma de vida. Eran leyes que estaban del lado de la ficción soberana del padre totalitario y no de la construcción del precepto como modo de construir un mundo para habitarlo. Eran sanciones con base en el poder, no en la legitimidad. Pero estas leyes individuales frustraban al joven Kafka, quien se sentía humillado porque solo eran para él, y porque, al mismo tiempo, era imposible cumplirlas en su totalidad. Es así que la humillación, según Kafka, era doble por no poder cumplirlas y por no poder rebelarse ante ellas.

Por este camino, como bien indica Gusmán, Kafka juzga con una ley que pertenece al presente. Un presente que guarda con sus propias perspectivas hacia el futuro, pero que busca hacerlos «más felices en la vida y en la muerte»²³². Por este mismo motivo, Kafka construye en su escrito las palabras que, supues-

230. Kafka, *Carta al padre*, 18.

231. *Ibid.*, 20.

232. *Ibid.*, 96.

tamente, serían del padre en respuesta a su propia carta, a través de las cuales –desde su lugar soberano en el mundo– busca inculpar al hijo, pero perdonarlo quitándoles a ambos el peso de la culpa.

Pero regresemos ahora al rasgo que deviene eje de su escrito y de la concepción de la ley, y que tanto se asemeja a la paradoja de la ley expuesta en su famoso y paradigmático texto *Ante la ley*²³³. El mundo moderno es la farsa de la tragedia kafkiana que la ley juzga como perteneciente al presente y solo puede constituirse como forma de vida. La ley divina, en el tiempo presente, como un ahora-ahí. En el pasado –o desde el pasado– se encuentra la revelación del mandamiento, mientras que en el futuro vendrá también el precepto. La gran tragedia del campesino que se sienta junto al guardián ante las puertas de la ley –que están abiertas, como siempre– es que ese esperar ahí, «sentado días y años»²³⁴, es el campo de acción mismo de la ley a la que no puede llegar, pero que siempre está renovándose y dejando de existir. ¿Qué implica que la ley solo juzgue en el presente? ¿Qué implica la tragedia de la ley? Podríamos decir que esto significa que la ley no tiene aplicabilidad en el pasado o en el futuro sin los artilugios legales para que esto ocurra. Este artilugio, fundamentalmente, es la violencia.

Es la violencia la que puede activar, entonces, el uso de la ley en el tiempo: la violencia vuelve activa la ley. Por ello, si hay ley, hay violencia, porque la violencia es el *nomos* secreto del ser mismo de la ley, de su funcionamiento y de su necesidad. ¿Puede existir ley sin violencia? En principio, no. La violencia es la creadora de la ley, su corazón mismo. Pero ¿puede haber violencia sin ley? Sí. Pero también implicaría ello el fin del hombre o, en sentido moderno, de la civilización. La ley es el centro de la vida humana porque la violencia es el fundamento de las relaciones sociales, y la ley el resguardo para que ellas puedan existir. Sin embargo, como la ley por sí misma solo puede ser presente, entonces, necesita indefectiblemente de la permanencia de la violencia para poder volverse juicio, o sea, acción, para ser-en-el-tiempo. Sin violencia la ley se vuelve tan solo una piedra –o la gran piedra, como escribió Kafka–. Sin violencia la ley queda petrificada.

Es por ello fundamental la necesidad de transmisión por parte de la ley: debe poder actuar desde el pasado al futuro, eso es lo que la violencia permite. La violencia transforma la ley en acción de juzgar. Sin violencia, podemos decir entonces, no hay juicio, porque sin violencia la ley es solo «puro presente», y el presente se disuelve a cada instante; por ello, la justicia no es justa, porque no puede juzgar el tiempo-ahora –como tiempo presente–. Esta es la paradoja de la

233. Cf. F. Kafka, 2006, «Ante la ley», en *Relatos completo*, trad. por F. Zanutigh Núñez, N. Mendilaharsu de Machin y Jorge Luis Borges (Madrid: Losada, 2006), 212-214.

234. *Ibid.*, 212.

ley: la justicia no puede ser justa porque la ley se disolvería en ella misma en lo efímero del presente –lo efímero del tiempo presente vuelve así efímera también a la ley–. Solamente la posibilidad de la existencia de la violencia hace posible la ley, el funcionamiento de la ley y, en este sentido, la existencia misma de la ley. Podemos decir, de este modo, que la ley es la violencia por otros medios.

Kafka nos introduce, entonces, a la violencia divina y a la concepción de su temporalidad. En el aforismo 40 de sus *Aforismos de Zürau*, escribe: «Es sólo nuestro concepto del tiempo el que permite que le llamemos así al Juicio Final. En realidad, se trata de un juicio sumario»²³⁵. El Juicio Final es una noción temporal que supondría el final del tiempo y de la historia; sin embargo, como bien señala Kafka, no por ello debe ser concebido como un juicio extraordinario, sino, por el contrario, como un juicio sumario, rápido y sin tantas formalidades. Es la noción del tiempo, de un tiempo futuro, del porvenir, lo que en esa lejanía hace que lo llamemos «final». Pero en cuanto al juicio en sí mismo, según Kafka, será un juicio rápido y simple.

Si, como escribe Kafka, el Juicio Final es solamente una noción de tiempo que no lleva consigo la idea de un «gran juicio», sino de un juicio sumario, entonces, el soberano en la tierra nunca posee realmente el monopolio de la violencia. Por el contrario, la violencia es la condición necesaria para la existencia del soberano y del derecho, ya que traduce la insoportable e inasimilable constatación de que solamente Dios, en primera y última instancia, juzga sin constituir con ello derecho a través del lenguaje y de su voz. Al mismo tiempo, constata que la legitimidad es la ficción necesaria pero imposible del Estado de derecho. El pueblo –para el soberano– nunca tiene voz, tan solo la que el propio soberano le confiere teatralmente para justificar su violencia²³⁶.

Esto se vincula, justamente, a la noción de lo efímero y lo trascendente que el propio Kafka ubica en el problema del Paraíso: «Si lo que se debió destruir en el Paraíso era destructible, entonces no era decisivo [...]; pero si era indestructible, entonces vivimos en una falsa creencia»²³⁷. Del Paraíso, parece decirnos el escritor, destruimos la noción misma de lo que allí ocurría: entonces, el futuro por venir no puede ser igual a aquello que ya era existente. La «falsa creencia» de lo indestructible del Paraíso es la creencia en la imposibilidad de aquello que fue. En este sentido, el porvenir siempre será un otro. Kafka continúa con el

235. F. Kafka, *Aforismos de Zürau*. Trad. por Claudia Cabrera (Madrid: Sexto Piso, 2005), 57.

236. Por este mismo camino Agamben, vinculándolo al análisis del estado de excepción schmittiano, dirá que: «El intento del poder estatal por anexarse la anomía a través del estado de excepción es desenmascarado por Benjamin y revelado como lo que es: una *fictio iuris* por excelencia, que pretende mantener el derecho en su misma suspensión como fuerza-de-ley. En su lugar, aparecen entonces guerra civil y violencia revolucionaria, esto es, una acción humana que ha abandonado toda relación con el derecho» (Agamben, *Estado de excepción*, 113).

237. Kafka, *Aforismos de Zürau*, 89.

problema del Paraíso en el aforismo 84: «Fuimos creados para vivir en el Paraíso, el Paraíso estaba destinado a servirnos. Nuestro destino fue modificado; pero nada se ha dicho de que lo mismo haya sucedido con el destino del Paraíso»²³⁸. Es el destino del hombre el que ha cambiado luego de violar la prohibición de comer del fruto del árbol del saber del Bien y del Mal, o sea, del conocimiento. Pero también –y deberíamos decirlo– la violación de aquella prohibición fue el primer acto del libre albedrío del hombre y le permitió acceder al conocimiento sobre la base de la pérdida de la propia casa. Como es bien sabido, uno de los problemas de acceder al conocimiento otorgado por el fruto prohibido era acceder también al saber de la existencia del árbol de la vida eterna: tener el conocimiento y la eternidad era un bien demasiado grande para la infinitud del hombre²³⁹. El acto de libertad de haber elegido acceder al conocimiento supuso la inauguración del tiempo del hombre en la tierra y de su errancia por el mundo. La creación de las identidades nacionales sobre la base del Estado de derecho es la violencia que atenta contra el sentido primordial del libre albedrío y del ser-errante del ser humano. O, en palabras de Hannah Arendt, con el sentido paradójico y vanguardista de los refugiados que «empujados de país en país representan la vanguardia de sus pueblos si conservan su identidad»²⁴⁰, el ser como errancia es también su condición humana, por ello, «un hombre que quiere perder su identidad descubre, en efecto, las posibilidades de la existencia humana, que son infinitas, tan infinitas como la creación»²⁴¹.

La identidad moderna –ante el límite de la violencia y de la ley– revela su rostro más humano: el del errante, el del refugiado, el del paria que guarda relación con la condición infinita de existencia del hombre. Es así que el Estado no solo representa una construcción imaginaria que se hace del poder subjetivo

238. *Ibid.*, 99.

239. Podemos profundizar esta idea en palabras del propio Kafka, en su aforismo más extenso, el 86: «Desde el pecado original somos en esencia iguales en cuanto la capacidad de conocimiento del Bien y el Mal; a pesar de eso, es precisamente ahí donde buscamos nuestras preferencias particulares. Pero es sólo más allá de este conocimiento que empiezan las verdaderas diferencias. La apariencia contraria es provocada por lo siguiente: nadie puede darse por satisfecho con el mero conocimiento, sino que debe aspirar a actuar conforme a él. Sin embargo, al hombre no le fue concebida la fuerza para ello, por eso debe destruirse incluso a costa del peligro de no obtener con ese acto la fuerza necesaria, no le queda más que ese último intento. (Ése es también el sentido de la amenaza de muerte implícita en la prohibición de comer del Árbol de la Ciencia; quizá ése sea también el sentido original de la muerte natural.) Pero el hombre siente temor frente a ese intento; preferiría anular el conocimiento del Bien y del Mal (la denominación “pecado original” remite a ese miedo); pero no se puede anular lo ya sucedido, sólo se le puede enturbiar. Con ese fin es que surgen las motivaciones. El mundo entero está lleno de ellas, más aún, se podría decir que todo el mundo visible no es más que una motivación del hombre, que quiere descansar por un momento. Un intento por falsificar el hecho del conocimiento, por convertir al conocimiento en la meta» (Kafka, *Aforismos de Zúrau*, 101-102).

240. H. Arendt, «We Refugees», en *The Jewish Writings* (New York: Schocken Books, 2007), 274.

241. *Ibid.*, 271.

y soberano de cada individuo, sino que, también, es la sumatoria del terror y del horror por la libertad del hombre, por el conocimiento y por el miedo al vacío y a la muerte. Solo confiando en la existencia infinita de un futuro in-explicable, nos abrimos a la posibilidad de imaginar una vida con y para el otro, «otra política» posible, construyendo formas de comunidad.

Derecho y destructividad

Sobre dos lecturas de la crítica de Walter Benjamin al derecho*

Juan David Piñeres Sus
Universidad de Antioquia

Así pues, el destino se muestra cuando observamos una vida como algo condenado, en el fondo como algo que primero fue ya condenado y, a continuación, se hizo culpable. Goethe resume ambas frases en las palabras siguientes: «Hacéis que los pobres devengan culpables». El derecho no condena por tanto al castigo, sino a la culpa. Y el destino es con ello el plexo de culpa de todo lo vivo. El cual corresponde a la condición natural propia de lo vivo, a esa luz que aún no ha quedado disuelta por completo, a la que el ser humano se sustrajo tanto que nunca pudo hundirse por completo en ella, sino que, aún bajo su dominio, solamente pudo permanecer invisible en su mejor parte. Por tanto, en el fondo, el ser humano no tiene un destino, sino que el sujeto del destino es como tal indeterminable. Puede el juez ver destino donde quiera; al castigar, lo dicta ciegamente. Y aunque el hombre no queda afectado por eso, sí se afecta la mera vida en él, que, en virtud de la luz, participa en la culpa natural como participa en la desdicha

Walter Benjamin, *Destino y carácter*²⁴²

* El presente trabajo fue presentado en la Seminario permanente sobre Derecho y Filosofía de la Universidad Autónoma Latinoamericana, el 8 de marzo de 2016. Hace parte de la investigación doctoral *Lo humano como ideal regulativo. Imaginación antropológica: cultura, formación y antropología negativa*.

242. W. Benjamin, *Destino y carácter*, en *Obras. Libro II. Vol. I* (Madrid: Abada, 2010), 175-182.

Aclaración inicial

Me parece importante revisar la relación entre derecho y destructividad que puede ser rastreada en los primeros trabajos de Benjamin. Sin embargo, por ahora, solo me voy a concentrar, muy esquemáticamente, en dos comentarios a dos de sus textos tempranos. O, mejor, a uno de sus textos tempranos –de 1920– y a otro –de 1931– que, al menos cronológicamente, está más cerca de su materialismo histórico. Estos comentarios han sido escritos por Judith Butler²⁴³ y por Federico Galende²⁴⁴. Arriesgo además una tesis que, aunque por su carácter de tentativa no alcanzo a sustentar en la totalidad de sus determinaciones y predicados, puede ser expresada así: al poner su acento en el «alma del viviente»²⁴⁵ y en el «humanismo real»²⁴⁶, la crítica benjaminiana del derecho debe estar acompañada de una inversión antropológica o, si se quiere, de una antropología negativa. Entre otras cosas, esto quiere decir que la crítica de la esfera jurídica es también la crítica de sus concepciones antropológicas normativas. Pido que los siguientes apartados se lean a la luz de esta hipótesis de trabajo que, a pesar de no hacerse explícita en sus comentarios, podría ser extraída de la interpretación de Butler y Galende.

Ahora bien, como hipótesis de trabajo alterna, también es posible pensar que, al menos en su crítica del derecho, en Benjamin no hay una antropología negativa –o invertida–, sino un intento de romper el orden jurídico, no por la vía de alterar sus valores, sino por la vía de la afirmación de un mundo pre-moral que se expresa, por ejemplo, en la expresión tomada de Karl Kraus: «El derecho de los nervios»²⁴⁷. Debo decir que, en este caso, el trabajo de Galende²⁴⁸ me ha resultado suficientemente iluminador.

Introducción

Benjamin plantea su crítica a la violencia de Estado a partir de una exposición del tipo de razón instrumental que fundamenta, en su lógica, el derecho: el derecho es medio y fin de todo orden jurídico. No puedo aquí concentrarme en las diferencias entre el derecho natural y el derecho positivo. Lo cierto es

243. Cf. J. Butler, «Walter Benjamin and the critique of violence», en *Parting ways. Jewishness and the critique of zionism* (New York: Columbia University Press, 2012), 69-98; J. Butler, «Walter Benjamin y la crítica de la violencia», en *¿A quién le pertenece Kafka?* (Santiago de Chile: Palinodia, 2014), 63-107.

244. Cf. F. Galende, *Walter Benjamin y la destrucción* (Santiago de Chile: Metales pesados, 2009).

245. Cf. W. Benjamin, *Para una crítica de la violencia*, en *Iluminaciones IV. Para una crítica de la violencia y otros ensayos* (Uruguay: Aguilar, 2011), 23-48.

246. Cf. W. Benjamin, *Karl Kraus*, en *Obras. Libro II. Vol. I* (Madrid: Abada, 2010), 341-376.

247. Cf. *Ibid.*

248. Cf. F. Galende, «Destrucción, odio vital y derecho a los nervios» en *Walter Benjamin y la destrucción* (Santiago de Chile: Metales pesados, 2009), 7-15.

que, comprendiendo aquella afirmación de su escrito según la cual la crítica de la violencia es la filosofía de su propia historia, podemos entender por qué nuestro autor deja de lado el análisis de la justicia como criterio de los fines –tal como aparece en el *iusnaturalismo*– y dirige su invectiva en contra de la legitimidad como criterio de los medios, el tipo de razón instrumental del positivismo jurídico. La clave se encuentra, dicho rápidamente, en que para el derecho positivo la violencia como medio es un dato histórico adquirido. Sin embargo, las características de este trabajo me obligan a hacer a un lado uno de los pasos fundamentales de su investigación histórico-negativa, a saber: la crítica inmanente al derecho positivo. Debo ahora concentrarme en su crítica trascendente puesto que, sobre ella, hace un énfasis especial la interpretación de Butler²⁴⁹. Adicionalmente, estoy siguiendo la sugerencia de Honneth, para quien:

[...] se podría decir tal vez que Benjamin pasa aquí de una crítica «inmanente» a una «trascendente»; porque mientras se limitó en su argumentación al concepto meramente instrumental de violencia, pudo realizar sólo una crítica inmanente de la relación jurídica sobre la base de su esquema constitutivo de medios y fines, es decir, poner al descubierto incongruencias internas en el tratamiento de la violencia, mientras que considerar ahora el carácter de manifestación de la violencia le abre la posibilidad de contemplar desde una atalaya trascendente las limitaciones de la esfera jurídica en su conjunto²⁵⁰.

La crítica trascendente es ya suficiente. Logra, si se quiere, un ataque masivo en el cual se ven comprometidos tanto la facticidad del derecho y su racionalidad instrumental como sus fundamentos míticos; es decir, se dirige en contra de la organización inmanente del derecho mientras que, paralelamente, expone sus fundamentos trascendentes. El propio Benjamin²⁵¹ afirma que solo a partir de una consideración histórico-filosófica del derecho puede la crítica ubicar su punto de mira por fuera de las filosofías del derecho positivo y natural. En lo que sigue, con la ayuda de Butler, intentaré ubicar ese punto de crítica trascendente en dos momentos: en primer lugar, voy a concentrar mis argumentos en las relaciones entre la violencia mítica y la producción del sujeto de derecho. En segundo lugar, presentaré algunas determinaciones de la violencia divina –o, siguiendo a Honneth, violencia inmediata *pura*–, destructora del orden mítico y, por ello mismo, del sistema jurídico del Estado (social) de derecho. Mostraré, por consiguiente, que la violencia divina se compromete con la expiación de la culpa inoculada por el derecho en el alma del viviente (*die Seele des Lebendigen*).

249. Cf. J. Butler, «Walter Benjamin and the critique of violence», en *Parting ways. Jewishness and the critique of zionism* (New York: Columbia University Press., 2012), 69-98.

250. A. Honneth, «El rescate de lo sagrado desde la filosofía de la historia. Sobre la “Crítica de la violencia” de Benjamin», en *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica* (Buenos Aires: Katz, 2009), 132.

251. Cf. Benjamin, *Para una crítica de la violencia*.

En segundo lugar, apoyándome en el comentario de Galende²⁵², me gustaría enlazar la crítica del derecho con lo que he denominado «inversión antropológica». Así, antes que sostener una concepción normativa acerca de aquello que lo humano debe ser, y lejos de aceptar el proyecto humanista clásico tan propio, por ejemplo, del ámbito jurídico –y, diríamos, de todo liberalismo político–, Benjamin –siguiendo a Karl Kraus– prefiere afirmar la existencia misma de un mundo pre-moral, el mundo de la criatura que, debido a la culpa impresa en ella por el demonio jurídico, ha sido obligada a salir de sí misma para devenir humana en un sentido excesivamente restringido, un sentido que le ha sido donado como un destino del cual no se puede escapar.

Violencia mítica: la culpa y la producción del sujeto de derecho

En *Para una crítica de la violencia*, Benjamin elabora dos juegos de distinciones superpuestos en torno a las condiciones fundacionales de la violencia de Estado. En el primer conjunto se encuentran la violencia que crea derecho y la violencia que lo conserva. En el segundo se encuentran la violencia mítica y la violencia divina. En principio, Butler²⁵³ concentra su análisis en el contexto de la violencia mítica, puesto que considera que allí se desarrolla el problema de la violencia fundadora y conservadora de derecho. La premisa de partida de la interpretación de la autora norteamericana dice que la violencia mítica configura un estado de derecho sin justificación alguna; esto significa que, al manifestar la ira de los dioses, el destino produce el derecho. En otras palabras, la ira de los dioses se materializa como derecho, pero no sirve a ningún fin particular. La violencia mítica –o violencia inmediata *impura*, al decir de Honneth²⁵⁴– solo constituye un puro medio (*pure means*), es decir, no es más que manifestación en sí misma de la existencia de los dioses²⁵⁵.

252. Cf. F. Galende, «Destrucción, odio vital y derecho a los nervios» y F. Galende, «Violencia jurídica, ciclo mítico y vida biológica», en *Walter Benjamin y la destrucción* (Santiago de Chile: Metales pesados, 2009).

253. Cf. Butler, «Walter Benjamin y la crítica de la violencia».

254. Cf. Honneth, «El rescate de lo sagrado desde la filosofía de la historia».

255. Debe aclararse que, para Butler (2012; 2014), tanto la violencia mítica como la violencia divina constituyen un puro medio (*pure means*). Sin embargo, me parece que ambas son puro medio en un sentido distinto. La primera expresa la manifestación inmediata de la existencia de los dioses, independientemente de los fines de esa manifestación; mientras que, rompiendo con la lógica subjetiva e instrumental del derecho, la segunda radicaliza los medios. La primera manifiesta la existencia de los dioses a la vez que instaura el orden jurídico; la segunda, por su parte, es el puro medio que, mientras rompe con la racionalidad instrumental del derecho, libera al viviente de su petrificación en la culpa. De todos modos, si Benjamin hace a un lado el análisis del derecho natural, por tanto, el de los fines, y se concentra en la crítica inmanente y trascendente del derecho positivo, no es extraño que, por un lado, dirija sus argumentos en contra de la violencia como medio del derecho

Con miras a la demostración de que la violencia mítica es pura manifestación (de la existencia de los dioses) o medio del derecho desligado de todo fin, Benjamin²⁵⁶ recurre al mito de Níobe²⁵⁷. Recordemos que, hija de Tántalo, Níobe fue reina de Tebas y esposa del rey Anfión, con quien tuvo siete hijas y siete hijos; a pesar de ser una simple mortal, cometió gran escarnio al afirmar que era siete veces más fecunda y más dichosa que Leto, diosa de la fertilidad. Llevó a cabo esta afirmación en una ceremonia en honor a la propia diosa, en la cual, por lo demás, ordenó la suspensión de rituales y libaciones en su honor. Su discurso no solo ofendió a Leto, sino que buscó acabar con la distinción entre los hombres y los dioses. Indignada, la diosa respondió enviando a sus dos hijos, Apolo y Artemisa, quienes, con sus arcos, lanzaron las saetas que acabaron con la vida de los hijos y las hijas de Níobe; según reza la historia, destrozada por la muerte de su prole, Níobe lloró tanto que quedó petrificada y terminó por convertirse en piedra. De su efigie de mármol siguieron brotando, sempiternas, las lágrimas de su profundo dolor.

Siguiendo la interpretación de Benjamin, de esta imagen mítica se colige que, cuando entran en escena para castigar a Níobe por su escandalosa injuria –por su *hybris* imperdonable–, Apolo y Artemisa están llevando a cabo una violencia que establece un nuevo derecho. Sin embargo, esta actividad legisladora no debe ser vista de entrada como el simple castigo a la transgresión de un derecho preexistente; no puede interpretarse la arrogancia de Níobe como una ofensa en contra del derecho puesto que, si así fuera, estaríamos forzados a aceptar que el derecho ya estaba instituido previamente a la ofensa. En contraste, «la arrogancia de Níobe conjura la fatalidad sobre sí, no tanto por ultrajar al derecho, sino por desafiar al destino a una lucha que éste va a ganar, y cuya victoria necesariamente requiere el seguimiento de un derecho»²⁵⁸. Precisamente, a través de Artemisa y de Apolo el destino triunfa, esto es, instituye y establece el derecho. El relato mítico de Níobe funge como un buen contraejemplo acerca del modo en que la violencia como medio tiene un carácter fundador de derecho: los dioses responden a un daño implantando una ley. Así pues, lejos de ser experimentado en primer lugar como un tipo de contravención al derecho, el daño es aquello que, tentando al destino y a sus poderes míticos, aparece como la condición que conlleva el establecimiento del derecho mismo. Butler²⁵⁹ sugiere que, si bien

a la vez que, por el otro, comprenda que por fuera de todo marco jurídico existe una fuerza capaz de expiar y, por qué no, de redimir la vida constreñida de los seres humanos por la violencia del derecho.

256. Cf. W. Benjamin, *Para una crítica de la violencia*.

257. Para aclarar el concepto de *manifestación* utilizado por Benjamin en su ensayo, véase el trabajo de Bernstein (2015).

258. *Ibid.*, 41-42.

259. Cf. Butler, «Walter Benjamin y la crítica de la violencia».

ni el daño ni la ira se encuentran definidos de antemano por la ley, el derecho es una consecuencia específica de un acto de ira que responde a un perjuicio.

Glosando a Butler, podemos preguntarnos: ¿qué produce esta ira a la vez mítica y jurídica? La respuesta a este interrogante contiene una de las claves de la interpretación del texto de Benjamin por parte de la autora. Según dice, la ira de los dioses «opera performativamente para marcar y transformar a Níobe, haciendo de ella un sujeto culpable y tornándola en piedra²⁶⁰»²⁶¹. Dicho de otro modo, el derecho petrifica al sujeto y pone a la vida en suspenso «en el momento de la culpa». Níobe ciertamente sobrevive, pero queda inmovilizada en un tipo de vida fósil, petrificada por la culpa permanente; la penitencia que le han impuesto es aparentemente infinita, así como también lo es su expiación. Butler insiste en que el castigo transforma al individuo en un sujeto de derecho, alguien responsable, castigado y castigable. En esa insistencia debemos ver, al menos, dos determinaciones. Por un lado, su interpretación le agrega al texto original una concepción del sujeto como alguien producido: el individuo es marcado por el castigo jurídico, se lo hace culpable y, por ello, se constituye como sujeto de derecho. Por otro lado, aunque por supuesto en estrecha relación, la versión inglesa del escrito de Butler²⁶² plantea claramente desde el principio la responsabilidad del sujeto dentro del Estado (social) de derecho. Esta responsabilidad no es *responsability* sino *accountability*; lo que quiere decir que el sujeto de derecho no es aquel que comete un acto, sino aquel que debe rendir cuentas por un acto cometido por otros. Níobe es responsable en el sentido de que rinde cuentas por los actos cometidos por los dioses. Responde, si se quiere, por las consecuencias de las acciones de otros.

La culpa es, pues, impuesta de modo externo; no obstante, por una suerte de causalidad mágica (*magical causality*) Níobe se hace responsable (*responsible*) de la muerte de sus hijos. A pesar de que no los asesina con su propia mano, asume la responsabilidad del crimen perpetrado por los dioses. Las palabras de Butler rezan: «la transformación de Níobe en sujeto de derecho implica resituar la violencia asestada por el destino como una violencia que es consecuencia de su propia acción y por la que ella, como sujeto, se hace directamente responsable»²⁶³. El sujeto (de derecho) asume la responsabilidad de una violencia que no es ejercida por él y que, incluso, le es anterior. Termina por atribuirle a sus acciones una violencia de la que ha sido víctima. En último término, produciendo al sujeto culpable, el destino vincula al individuo al derecho, lo ata a la fuerza de la coacción jurídica y –como ya se insinuó– hace del sujeto,

260. «Petrified rock» (Butler, «Walter Benjamin and the critique of violence», 78).

261. *Ibid.*, 77.

262. Cf. J. Butler, «Walter Benjamin and the critique of violence».

263. Butler, «Walter Benjamin y la crítica de la violencia», 78.

produciéndolo, la única causa de su propio sufrimiento. Por así decir, lo sumerge en una forma de responsabilidad culposa²⁶⁴.

Violencia divina: la expiación y el alma del viviente

Siguiendo a Sorel²⁶⁵, Benjamin²⁶⁶ diferencia entre huelga general política y huelga general proletaria. Al provocar una simple modificación exterior de las condiciones del trabajo, el primer tipo de huelga refleja la violencia del derecho; mientras que el segundo tipo de huelga no es violento, al contrario, es considerado por el autor alemán como un medio limpio para la resolución de los conflictos; en la huelga general proletaria se expresa la voluntad anarquista de reanudar un trabajo completamente transformado, libre de toda fuerza estatal. El primer tipo de huelga funda el derecho y, justo por ello, deja intacto el orden jurídico; el segundo, por su parte, lo destruye²⁶⁷. Se dirige en contra de la fuerza coactiva a partir de la cual todo derecho garantiza su carácter vinculante. Retomemos la afirmación de que, aunque es destructivo, el segundo tipo de huelga no es violento. ¿Cómo entender esta forma no violenta de destrucción? Hacia el final de su ensayo nuestro autor plantea una discusión sobre Dios con el objetivo de ejemplificar y, por supuesto, de comprender esa forma de destrucción no violenta. Lejos de tener que ver con la legislación, Dios también se relaciona con el anarquismo; «Así, si creemos que Dios es quien nos brinda la ley o, a través de Moisés, dicta cómo ella debiera ser, debemos considerar nuevamente que el mandamiento no es lo mismo que el derecho positivo, en tanto este funda su poder en la coacción: como forma de derecho, el mandamiento es precisamente no coactivo y no ejecutoriable»²⁶⁸. En breve retomaré el problema del

264. La excelente interpretación de Galende difiere en este aspecto específico de la de Butler. Este autor plantea que, mediante la reconducción de todo a una misma idea de destino, el ciclo mítico se adelanta a lo que todavía no sucede. Para él, lo que el ciclo mítico reconduce no es ni puede ser el sujeto pues, siguiendo a Foucault, todo sujeto es ya el efecto de un dispositivo de poder. Antes bien, aquello reconducido es: «el impulso de lo que está vivo en la vida, su empuje o su asomo, que el derecho gestiona haciendo retroceder al plexo de culpa. Culpa es así el nombre para la proyección de una anticipación del demonio en la inocencia pre-moral de la criatura» («Destrucción, odio vital y derecho a los nervios», 86). Más que la producción del sujeto, lo que hace el demonio jurídico es decidir la existencia culpable del ser humano. Por mor de esta decisión, el derecho produce la vida, la gestiona o la reconduce al límite que él mismo le ha asignado previamente en su producción.

265. Cf. G. Sorel, *Reflexiones sobre la violencia* (Buenos Aires: La Pléyade, 1978).

266. Cf. Benjamin, *Para una crítica de la violencia*.

267. Hay en la huelga general proletaria una fuerza mesiánica que ya, desde 1920 y a pesar de no expresarse todavía con las categorías del marxismo, el autor toma prestada de la teología judía para construir su propia versión –tal vez una de las más creativas– del marxismo occidental. Desde la publicación de este ensayo hasta la elaboración madura de su propio materialismo histórico, al autor lo habrán de aguardar unos pocos lustros.

268. La palabra inglesa utilizada por Butler es *unenforceable*. Una mejor traducción podría decir que el mandamiento es *inejecutable* o, incluso, *inaplicable*. Véase Butler, «Walter Benjamin y la crítica de la violencia», 79-80.

mandamiento y su relación con la violencia divina. Antes quisiera concentrar mi comentario en esta última aserción.

Precisamente, una de las notas características de la violencia divina –que la diferencia de la violencia mítica y, lógicamente, del poder coactivo del sistema jurídico– tiene que ver con que ella actúa solo de manera relativa²⁶⁹. La violencia divina no solo se revela a sí misma en las manifestaciones religiosas, sino en más de una expresión sacralizada de la vida cotidiana. Una de esas expresiones que, por su propia constitución pura –o consumada– e incruenta, se encuentra por fuera del derecho es la violencia educadora (*erzieherische Gewalt*). Esta clase de manifestaciones no es definida como violencia divina porque Dios la haya

269. El concepto de mito constituye uno de los aspectos que diferencian las teorías de la violencia de estos dos autores. Para Sorel, el mito es aquello que mediatiza la acción violenta de los sindicalistas contra el Estado de derecho, por tanto, el mito es necesario para la organización de la *praxis* revolucionaria. Para Benjamin, todo lo contrario, el mito es el fundamento histórico-negativo del derecho; el mito introduce al destino como plexo de culpa de todo lo vivo, porque el demonio jurídico tiene el carácter de un destino del que no podemos escapar, la violencia divina encarnada por la huelga general proletaria debe destruir el ámbito mítico sobre el cual se fundamenta el derecho.

Vamos despacio. Sorel nos dice que la huelga general dirige el pensamiento de una forma mucho más clara que las demás fórmulas. Está pensando en el lugar que el socialismo les otorga a los especialistas en filosofía y en derecho. Para él, por el hecho mismo de que confía en una vanguardia intelectual, la expansión del socialismo es contraria a la teoría marxista y a la huelga general proletaria. Precisamente por ello critica el lugar de la utopía. Dice que, tal como para Marx no hay necesidad de ningún programa futurístico pues todo programa tiene ya su desarrollo en el taller (la *praxis* misma organiza la revolución), la práctica de las huelgas no se lleva a cabo a partir de programas utópicos y reaccionarios. Cuando los obreros suspenden su trabajo no lo hacen con el objetivo de presentarles a sus patronos proyectos para organizar de mejor modo las condiciones laborales, tampoco les ofrecen su disposición para ayudar en la dirección de los negocios. Así pues, lejos de requerir un programa industrial introducido por intelectuales y aceptado por los trabajadores, la revolución es una pura y simple revuelta. Insistamos, la huelga no necesita de doctos sociólogos que les digan a los trabajadores lo que deben hacer; insiste Sorel en que en ella no tienen lugar los intelectuales que han asumido la profesión de pensar para el proletariado. Hay algo pues necesariamente irracional en la violencia revolucionaria. Ese elemento que no tiene que ver con la razón, sino con los sentimientos es el mito. La huelga general revolucionaria funge como el mito que, como ya se dijo, organiza el pensamiento de los hombres de forma más clara que toda teoría de la revolución; aunque, en cuanto mito, ella también es vinculante, es decir, organiza las acciones de los hombres con miras a la conquista de un mejor porvenir. Esta última palabra debe ser aclarada; ya dijimos que nuestro autor no piensa en imágenes utópicas del futuro. Dichas imágenes no son más que reaccionarias porque tienden a dejar al mundo intacto, sin alteración alguna. Apelar a un “mejor porvenir” implica mantenerse en el presente; Sorel tiene claro que los mitos son medios de acción sobre el presente, lejos se encuentran de ser perspectivas de futuro. Y en cuanto catalizadores de la acción, los mitos escapan al cálculo, a los argumentos, a las discusiones eruditas que nunca acaban. Habríamos de decir que, de modo más evidente que en Benjamin, Sorel piensa en la organización del sindicato como sujeto colectivo de la revolución; en su interior, por supuesto, los individuos también ven realizadas sus expectativas. Tal vez solo a partir del mito puedan unirse los individuos con miras a la constitución de su propio movimiento social que, a través de la violencia, conquiste un mundo mejor para ellos y, adicionalmente, para quienes los subyugan.

practicado en forma de milagros, sino porque con ella se constatan momentos de realización «incruenta, contundente y redentora» que, por ello mismo, escapan a toda instauración de derecho; de aquí se sigue «la consideración de esta violencia como exterminadora, aunque lo sea sólo de forma relativa, es decir, dirigida a bienes, derecho, vida y lo que se asocia con ellos; jamás absoluta respecto al alma de los seres vivientes»²⁷⁰. Es ya evidente que la violencia divina es, a todas luces, violencia, pero no es aniquiladora en un sentido absoluto, sino solo de modo relativo²⁷¹. No destruye el alma del viviente, aunque sí puede destruir las condiciones que la precarizan –entre ellas: el derecho y la economía– al punto de (de)formarla en mera vida. Podríamos decir que la producción del sujeto de derecho deforma la criatura, la hace mutar a la fuerza. Podríamos decir, también, que en contra de ese régimen de producción de un sujeto culposo se ejerce una violencia educadora cuya forma consumada destruye el orden social que mantiene a la vida en su más reducida condición biológica; de modo paralelo, la violencia educadora resguarda el alma del viviente; resiste, si se quiere, toda precarización.

Si de la tesis de Benjamin no puede afirmarse que atribuya a los seres humanos la capacidad de ejercer –unos contra otros– un poder letal, ¿cómo puede entenderse el hecho de que la violencia divina solo se ejerce de modo relativo? Partiendo de interrogantes de este tipo, Butler enfoca su análisis en el mandamiento. La pregunta «¿Puedo matar?» se encuentra con su respuesta irreductible [...] en el mandamiento “No matarás”²⁷². Decir que el mandamiento es inamovible no significa que no pueda ser interpretado o, en caso tal, transgredido. Todos aquellos que atienden el mandamiento deben luchar con él en soledad, de maneras que Butler misma adjetiva de «anárquicas». El concepto de una lucha con el mandamiento contiene una serie de características, de las cuales algunas pueden ser claramente determinadas. En primer lugar, interpretar el mandamiento y luchar con él conlleva el hecho de que, en casos extraordinarios, quienes lo atienden pueden, responsablemente, ignorarlo. En segundo lugar, en contra de aquella escena mítica en la que la ofensa recibe una ley castigadora, la fuerza del mandamiento es distinta a una marca de culpa (*marking by guilt*); la autora ve aquí –en la palabra divina– un carácter performativo expresado como acto de habla con fuerza perlocutiva. Esto último indica que ningún temor provocado por el mandamiento puede atar inmediatamente el sujeto a la ley a través de la obediencia²⁷³.

270. Benjamin, *Para una crítica de la violencia*, 45.

271. La interpretación de Bernstein (2015) difiere de la concepción de Butler y de Critchley acerca de la violencia divina como una violencia no-violenta.

272. Butler, «Walter Benjamin y la crítica de la violencia», 84.

273. Aunque la noción de *performatividad* es desarrollada por Butler (2007; 2008) desde sus primeros trabajos sobre el sistema sexo-género, es en *Lenguaje, poder e identidad* (2004) donde la autora argumenta extensamente su tesis de que el habla está siembre de algún modo

En tercer lugar, como ya se había mencionado, de la interpretación de Benjamin se infiere que «uno lucha con el mandamiento en soledad»²⁷⁴; Butler enfatiza en que, más allá de consistir en un criterio de juicio a partir del cual se deduce una serie de acciones, el mandamiento funciona como directriz (*guideline*). Es decir, si bien es cierto que el mandamiento instruye también es cierto que esa instrucción conlleva una lucha «cuyo resultado no puede determinarse anticipadamente». Se trata pues de un problema de orden ético: cada individuo debe luchar con el mandamiento sin modelo alguno; puede, incluso, rechazarlo, pero, a su vez, debe responsabilizarse por tal rechazo. Recordemos que la autora utiliza aquí la palabra *responsability* como opuesta a *accountability*. De esta oposición terminológica se sigue que, aun cuando es algo que uno asume en relación con el mandato divino, la responsabilidad no es dictada ni impuesta por el mandamiento. El mandamiento no les impone a los individuos ninguna acción parecida al tipo de rendimiento de cuentas que debe llevar a cabo el sujeto (culposos) de derecho dentro del ámbito jurídico. El hecho mismo de que se trate de una lucha informa que es la libertad aquello que está en juego en la relación de cada quien con el mandamiento; no se trata pues ni de deber ni de obediencia. Pero ¿cómo podemos entender esta libertad? Butler afirma que la decisión es efecto de una interpretación a la vez libre y constreñida; aunque luchamos con él, no somos libres de ignorar el mandamiento. Antes bien, «uno debe, por así decirlo, luchar consigo mismo respecto a él. Pero la lucha con uno mismo bien puede producir un resultado, una decisión, un acto que rehace o someta el mandamiento a revisión»²⁷⁵.

De lo anterior se desprende que, para Benjamin, el mandamiento otorgado por el Dios de Moisés no es una instancia legislativa, no instruye derecho alguno. Más aún, se trata de un punto de vista que destruye el derecho en tanto instancia de coacción. Butler no deja de anotar que esto último puede parecer extraño, sobre todo si tenemos en cuenta que –siguiendo lo ya dicho– el mandamiento que invoca Benjamin en su texto es: «No matarás». Lo cierto es que para el autor judío-alemán: «Dios es el nombre de aquello que se opone al mito»²⁷⁶. Aquí debemos recordar que el poder divino no solo destruye el mito sino que también *expía*; esto significa que, *por mor* de su acción, revierte los efectos individuales y colectivos de la culpa²⁷⁷. La violencia divina actúa de modo destructivo solo

fuera de control. Su teoría de la performatividad está explícitamente influenciada por la filosofía del lenguaje de Austin, sobre todo por la diferenciación entre las fuerzas ilocutiva y perlocutiva de los actos de habla.

274. *Ibid.*, 86.

275. *Ibid.*

276. *Ibid.*, 80.

277. Butler (2014) conecta *Para una crítica de la violencia* con el *Fragmento teológico-político*; otro ensayo de Benjamin de la misma época. Su interpretación es muy sugerente: nos dice que estamos compelidos a suspender todas nuestras concepciones de vida, pérdida, felicidad y sufrimiento. Anotemos únicamente lo siguiente: cuando afirma que en la felicidad todo

en la medida en que –como en el caso de Níobe– la violencia mítica produce un sujeto culpable, una ofensa merecedora de castigo y, por supuesto, un marco legal al interior del cual pueda llevarse a cabo ese castigo. La violencia divina es claramente incruenta pero no por ello menos letal, antes bien, dirige su poder en contra de las cadenas de la ley cuyos eslabones férreos petrifican el cuerpo y lo confinan a una pena sin fin. Sin embargo, el poder divino deja intacta el alma del viviente pues, precisamente, actúa en nombre suyo, redimiendo a lo viviente de su dolor. Dicho de otro modo, el derecho pone en riesgo el alma del viviente cuando paraliza al sujeto inoculándole la culpa. Leamos las palabras de Butler: «Esta culpa amenaza con convertirse en una especie de asesinato del alma. Distinguiendo entre el alma de lo viviente y la “vida” misma, Benjamin nos está pidiendo que tomemos en consideración el valor que tiene la vida una vez que el alma ha sido destruida»²⁷⁸. Aquello que obliga al poder divino a destruir la violencia legal es la «culpabilidad de la desnuda vida natural»²⁷⁹ o, si se quiere, lo que también Benjamin denomina «mera vida» (*das blosse Leben*)²⁸⁰. La siguiente cita, tomada de la traducción de Oyarzún de *Para una crítica de la violencia*, es suficientemente ilustrativa:

lo terreno aspira a su ocaso, Benjamin, entre otras cosas, nos está diciendo que hay una relación estrecha entre sufrimiento y felicidad. Precisamente al ponerlos juntos, uno al lado de la otra, nuestro autor está distanciándose del tipo de sufrimiento que produce el encerramiento del sujeto dentro del plexo de culpa al que lo lanza el demonio jurídico. Es cierto que el individuo es, en principio, el *locus* de la intensidad mesiánica, por cuanto él experimenta directamente el sufrimiento; pero también es cierto que ese sufrimiento llega constantemente a su ocaso. Es decir, el sufrimiento toca eternamente a su fin y en ello debemos ver, a su vez, la clave de la felicidad. Benjamin lo dice así: «en la felicidad, todo lo terreno se dirige a su propio ocaso, que sólo en la felicidad puede encontrar, mientras que, por supuesto, la intensidad mesiánica inmediata, la perteneciente al corazón, del ser humano individual interno, pasa por la desdicha, por el sufrimiento» (*Fragmento Teológico-político*, 207). Así pues, el sufrimiento es individual y eterno a la vez; pero es eterno porque alcanza constantemente su ocaso. Esto también significa que el sufrimiento no es solo individual; más aún, comprender que el sufrimiento es experimentado también por el alma de todos los otros vivientes es albergar una posibilidad que la historia de los vencedores cree clausurada: saber que, como nosotros, otros sufren es también la posibilidad de redimir el sufrimiento mismo, y de asumir la tarea mesiánica comprometida con la restitución de la felicidad de todos los seres humanos. Pero preocuparse por el sufrimiento de los otros, por la felicidad de la humanidad, es también una buena forma de descentrar el punto de vista de la primera persona. Butler lo dice así: «Cuando el sufrimiento que uno experimenta llega a entenderse como recurrente, incluso eterno, ritmo de ocaso, entonces se sigue que el propio sufrimiento pueda ser dispersado en un ritmo de sufrimiento recurrente, que uno no sea afligido ni más ni menos que cualquier persona, y que el punto de vista en primera persona sea descentrado –disipando tanto la culpa como la venganza–. Si este ocaso recurrente da a la vida su ritmo de felicidad, esta no sería exclusivamente personal» («Walter Benjamin y la crítica de la violencia», 97).

278. *Ibid.*, 81.

279. *Ibid.*

280. Agamben (2010) ha sido quien más ha desarrollado el concepto benjaminiano de *mera vida* o *nuda vida*. Desde su punto de vista, se trata precisamente del portador del nexo entre violencia y derecho.

[...] la sangre es símbolo de la mera vida (des bloßen Lebens). El desencadenamiento (Auslösung) de la violencia de derecho se remite –y aquí no puede exponerse de manera más exacta– a la culpabilización de la mera vida natural que entrega al inocente y desdichado viviente a la expiación, la cual «purga» («sühnt») esa culpa y, también es cierto, redime al culpable no de una culpa, sino del derecho, pues con la mera vida cesa el dominio del derecho sobre el ser viviente. La violencia mítica es violencia sangrienta (que se ejerce) sobre la mera vida por causa de ella (misma), la pura violencia divina lo es sobre toda vida por causa del viviente. La primera exige sacrificios, la segunda los acepta²⁸¹.

Allí donde hay sujetos de derecho, allí donde el derecho produce sujetos vinculándolos a él, allí también la vida puede ser precarizada y convertida en mera vida natural. El culpable, entonces, no solo debe expiar sus culpas –y purgarlas–, sino que debe ser expulsado a la condición de mera vida, paradójicamente, una vida sin derecho alguno. Dicho de modo taxativo, solo hay mera vida allí donde las sociedades se organizan a partir del derecho coactivo. Siguiendo a Galende²⁸², debemos advertir que, al imponer su violencia para configurar la vida, el derecho neutraliza lo más intensamente vivo, esto es, lo que en la vida relampaguea con mayor vigor. Y eso más intensamente vivo no es, por supuesto, la mera vida. Aclaremos: cuando Benjamin habla del viviente no se está refiriendo a todo aquel que llanamente –o meramente– viva. La historia de la Torá que ejemplifica la violencia divina en su irrupción deja esto claro: Koraj y su comunidad de levitas –doscientos cincuenta en total– fueron aniquilados por Dios debido a su incapacidad de mantener la fe en su palabra. Todos se precipitaron por una hendidura en el suelo provocada por el poder divino.

Tenemos entonces que, más que proteger la vida natural, el mandamiento «No matarás» busca salvaguardar el alma del viviente. Butler²⁸³ acierta en preguntarse cómo puede el mandamiento diferenciar una –la mera vida– de otra –el alma del viviente–. Lo cierto es que la vida en sí misma no es suficiente para enfrentar al derecho positivo. Es más, podemos arriesgar una conjetura: si el derecho positivo se define instrumentalmente como un medio violento al que no le importa si sus fines son o no justos; si al Estado (social) de derecho solo le importa la vida para mantenerla suspendida en un estado culposo análogo a la muerte, y si, en último término, los fines del derecho positivo son inmanentes a su propio medio, esto es, el poder, entonces en la violencia divina debemos ver una radicalización del problema de los medios. Lejos de estar constituida a partir de un tipo de racionalidad subjetiva –o instrumental–, lejos –insisto– de quedarse atrapada en el juego de los medios y los fines, esta violencia se expresa

281. W. Benjamin, «Para una crítica de la violencia» (Trad. de Pablo Oyarzún), p. 33.

282. Cf. Galende, «Destrucción, odio vital y derecho a los nervios».

283. Cf. Butler, «Walter Benjamin y la crítica de la violencia».

como puro medio (*pure means*): el mandamiento que prohíbe matar el alma de lo viviente ejerce violencia contra el responsable de tal crimen; estamos hablando, claro está, del derecho positivo y de la genealogía mítica que se actualiza en él. Manteniendo su orden y reduciendo a los seres humanos a nuda vida, el sistema jurídico expresa un contenido mitológico de verdad. Esto sucede a contra pelo de quienes creen que los sistemas jurídicos modernos han hecho a un lado toda forma de imaginería mistificadora y premoderna²⁸⁴.

Para finalizar, quisiera retomar una última determinación conceptual de la violencia divina; ella no asesta sus golpes ni sobre el cuerpo ni sobre la vida orgánica del individuo. Al contrario, sin derramar sangre, golpea al sujeto formado (*formed*) por el derecho, quien, en pocas palabras, ha sido lanzado a la mera vida culpable. Justo por esta razón, el poder divino tampoco purifica al culpable de la culpa; mejor, lo purifica de su hundimiento en la ley, disolviendo así los lazos de responsabilidad (*accountability*) propios del Estado (social) de derecho. Su azote produce la separación entre el sistema jurídico y el alma del viviente.

El humanismo real como inversión antropológica

La interpretación de Galende²⁸⁵ acerca del concepto de *destrucción* en Benjamin es, por decir lo menos, suficientemente ilustrativa. Específicamente, me gustaría concentrarme en un par de observaciones suyas²⁸⁶ sobre el texto de Benjamin de 1931²⁸⁷ que gira en torno a la figura de Karl Kraus. Entre este texto y el de *Para una crítica de la violencia* existe una relación de continuidad que debe ser explorada; aunque también, por supuesto, deben estudiarse textos del mismo periodo. Galende nos dice que Benjamin opone el carácter destructivo al supuesto común de que, tal como la conocemos y la padecemos en su forma habitual, la vida merece la pena de ser vivida. Es más –en no pocos sentidos– esta «mera vida» se encuentra configurada por la esfera misma del derecho. El carácter destructivo se dirige, así, en contra del derecho y por ello se opone a la mera vida, entendida como simple y llana existencia. El acuerdo con la interpretación de Butler es, sin duda, innegable.

Son tres las figuras con las cuales Benjamin describe, por así decirlo, a Karl Kraus. La primera de ellas es la de *hombre total*. Siguiendo a Galende, con esta figura «pareciera establecerse una distinción entre el mundo de lo “sagrado” y el mundo de la “ley” o, si se prefiere, entre un criterio teológico y un criterio

284. Considero que, en no pocos sentidos, la proposición «El mito es ya Ilustración; la Ilustración recae en mitología» de Horkheimer y Adorno (1998) es deudora de este trabajo del joven Benjamin.

285. Cf. Galende, *Walter Benjamin y la destrucción*.

286. Cf. Galende, «Destrucción, odio vital y derecho a los nervios» y F. Galende, «Violencia jurídica, ciclo mítico y vida biológica».

287. Cf. Benjamin, *Destino y carácter*.

jurídico»²⁸⁸. Esta distinción se remite claramente al sentido de la vida puesto que separa a la criatura viviente de la existencia humana. En efecto, son dos determinaciones distintas: la diferencia entre lo sagrado y la ley expresa la diferencia entre la criatura humana y la existencia del hombre. Kraus es un ejemplo del criterio teológico inherente al carácter del hombre total, es decir, aquel carácter que trata las situaciones sociales como paradisíacas y naturales. Y si esto es así, Galende advierte que la criatura es aquello que, con la naturalidad de la planta, del animal o del niño, se opone a lo que para Kraus no es más que convención y decoro burgués; la criatura se opone, si se quiere, a la canallada de las convenciones de la vida burguesa y a sus propios ideales antropológicos. Pero ¿cuál es la relación entre la criatura y el hombre total? Si es cierto que transitando hacia la existencia humana la criatura queda atrapada en un modo de la existencia criminalizado –en un plexo de culpabilidad–, también es cierto que, para Benjamin, el hombre total es aquel que es capaz de mirar en ese tránsito, «en la promesa de este curso, en el curso aparentemente salvífico de esta historia, un tiempo *homogéneo y vacío*, un sitio abandonado en el que la *vida existente* se ha quedado sin la *existencia de la criatura*»²⁸⁹. Pero no solo observa este tránsito, sino que se hace del lado de la criatura, se pasa para su bando; se convierte, al fin, en un testigo «que desprecia la lucha de lo humano contra el animal o el infante»²⁹⁰.

Tenemos, entonces, que en el trayecto que va de lo sagrado a la ley el hombre ha extraviado la ocasión de acceder al templo de la criatura, «que Kraus en cambio habita en virtud de su visión todavía paradisíaca de la lengua y de las relaciones humanas»²⁹¹. No sería un exceso afirmar que esta visión todavía paradisíaca conlleva la crítica no solo de las convenciones de la sociedad burguesa, sino –sobre todo y por ello mismo– la afirmación de que los derechos más importantes de todos, los únicos derechos que no son coacción fáctica y positiva de las interacciones humanas, son los derechos de la criatura: los derechos de los nervios. Sobre Kraus, Benjamin afirma que dedujo que los nervios no son menos dignos que las luchas entusiastas como la propiedad, la casa, el partido y la Constitución.

En segundo lugar, Benjamin le asigna a Kraus la figura de *demonio*. A lo demoníaco le es inherente una teoría del lenguaje que se opone a la forma en que la lengua deviene fetiche en sus diferentes usos públicos; pero esa oposición es también la de la justicia divina con respecto al derecho. En palabras de Galende: «Kraus es demoníaco en el sentido de lo “nocturno” y de lo “extemporáneo”, del “sexo puro” y del “espíritu puro” que se conmutan en la oscuridad, en la

288. Galende, *Walter Benjamin y la destrucción*, 10.

289. *Ibid.*, 11.

290. *Ibid.*

291. *Ibid.*, 12.

noche, en la naturaleza y que le permiten desde allí la procura de quebrantar este otro hechizo demoníaco que es el orden jurídico completo»²⁹². En efecto, para comprender a Kraus se debe seguir la advertencia benjaminiana: para él todo se desarrolla necesariamente en la esfera del derecho. Dicho en otras palabras, «Kraus conoce el derecho como pocos. Pero, si lo invoca, es solamente por cuanto su demonio se siente estimulado y atraído por el abismo que el derecho representa»²⁹³. Conociéndolo, el demonio avanza su invectiva no en contra de un efecto particular del derecho, sino que, en virtud de la traición que ha ejercido sobre la justicia –de la criatura– arremete en contra de su sustancia misma. Desde el fondo más oscuro de la lengua, Kraus deviene aquel Zelote que «amenaza con destruir un orden en el que se funden “lengua pública” y “derecho”»²⁹⁴.

Por último, se encuentra la figura del *monstruo*. Benjamin nos dice que Kraus es un monstruo; con ese rasgo se refiere a una cierta condición todavía no-humana o prehumana, «condición de la criatura que enmudece en el *animal* y habla en el *niño*»²⁹⁵. Niño y monstruo son nombres asociados con la figura del *humanismo real*. Pero aquí no tiene por qué haber confusiones: al no ser clásico, romántico o ideal, este humanismo funciona, antes bien, como una inversión antropológica, pero también –y precisamente por ello– como una inversión de los ideales de la educación burguesa. Leamos:

El humanismo real que aquí Marx contrapone al humanismo clásico se manifiesta sin duda para Kraus en el niño, que alza su rostro contra los ídolos de su ser natural ideal, de ser natural romántico, como contra los ídolos del ciudadano modelo. En nombre de este niño, revisaría Kraus el manual, realizando el análisis estricto de la educación alemana y hallándola vacilante, entregada al oleaje de la arbitrariedad periodística.²⁹⁶

El todavía no-humano, el monstruo infantil, derroca espontáneamente la frase hecha. Por supuesto, el niño utiliza las palabras mucho antes de que el peso de la ley ortográfica o gramatical caiga sobre ellas; es más, para él, las palabras funcionan como llaves pequeñas que conducen a mundos secretos y fantásticos. Además de todo esto, el monstruo derroca espontáneamente la frase hecha toda vez que «cita destruyendo el contexto de sentido en el que las palabras se amparaban»²⁹⁷. De aquí se sigue que, ante el lenguaje, con el monstruo infantil el origen y la destrucción quedan acreditados en la cita. Ella, la cita, «domina al demonio de la lengua que sanciona o juzga».

292. Galende, *Walter Benjamin y la destrucción*, 12-13.

293. W. Benjamin. Karl Kraus. En *Obras. Libro II. Vol. I*, 341-376 (Madrid: Abada, 2010).

294. Galende, *Walter Benjamin y la destrucción*, 13.

295. *Ibid.*

296. Benjamin, Karl Kraus, 373.

297. Galende, *Walter Benjamin y la destrucción*, 14.

La violencia educadora de Walter Benjamin

Alexánder Hincapié-García
Universidad de San Buenaventura Medellín

Y, sin embargo, ante Dios el hombre nada más habrá de comprender y, si el saber ante él sigue existiendo, eso se habrá de dar tan sólo en cuanto el patrimonio de la comunidad cuenta realmente en el del individuo. La posesión de orden más interno proviene del aprendizaje, y la más exterior del ejercicio.

Walter Benjamin, 2017a²⁹⁸

Él desea la felicidad: es decir, el conflicto en que se encuentra el éxtasis de lo que es único y nuevo.

Walter Benjamin, 2017b²⁹⁹

Glosa anticipada

Toda lectura puede ser un pretexto y un comentario³⁰⁰. Así, pese a la advertencia de Benjamin en torno a que la esperanza, si la hay, no será para nosotros, leer la vida, el mundo, las cosas y el hombre es un gesto esperanzador. Leer es una actividad solitaria. Se lee para aminorar la culpa, o para deshacerse de ella, para encontrar respuestas, o para formular preguntas nuevas. Pero hay un modo particular de leer que interrumpe la soledad. Uno que consiste en lanzar al infinito la interpretación y escribir sobre lo escrito. Si bien para Emmanuel Taub

298. W. Benjamin, Sobre aprendizaje y ejercicio, en *Obras. Libro VI* (Madrid: Abada, 2017a), 99-100.

299. W Benjamin, Agesiliaus Santander, en *Obras. Libro VI* (Madrid: Abada, 2017b), 687-688.

300. Cf. E Taub. La comunidad que viene: un programa del hombre por-venir en Giorgio Agamben. *Pensamiento y Cultura*, vol. 18, nº 2, 95-110, 2015.

este es el metódico proceder judío con respecto a las Sagradas Escrituras, aquí, si es que esto es posible, se seculariza su método por la urgencia del presente: leer, interpretar y escribir con la esperanza de horadar el tiempo muerto de la historia. Si Él (YHWH) así lo quiere, hacer un hueco en el presente y esperar la irrupción de la absoluta y radical novedad.

I

En *Zur Kritik der Gewalt*, un ensayo de 1921, tan difícil como fascinante, Walter Benjamin plantea una de las críticas más devastadoras con respecto al derecho. Devastadora en la medida en que lo ancla a la violencia y muestra su relación demoniaca y fatal con el mito. De manera sucinta, esto revela su genealogía helénica desde la postura judía heterodoxa adoptada por Benjamin. En otras palabras, el origen mítico del derecho se verifica en que este se presenta a sí mismo como el destino. Por lo tanto, el derecho se ejerce destinando. Frente al hombre, el derecho se eleva como el destino ineludible del que nadie puede escapar. La exasperación que recorre el ensayo versa en liberar las fuerzas que puedan hacer posible unas relaciones entre los hombres no determinadas por el derecho. Cuando se apunta que la postura adoptada por Benjamin es heterodoxamente judía, se está indicando que mientras el mito inaugura el ciclo repetitivo de la culpa, Dios interrumpe dicho ciclo liberando. Cabe recordar que, en una esquina diferente, unos años antes de Benjamin, Nietzsche afirma que la determinación del hombre por el Estado y sus instituciones es la expresión nauseabunda de un empobrecimiento de la vida y de sus fuerzas. Si el derecho produce la vida humana apresándola, entonces no puede dudarse de su vínculo con la violencia.

Para Benjamin, la crítica de la violencia es la exposición de dicho vínculo. Resulta claro, a su juicio, que el ordenamiento jurídico (*Rechtsordnung*) se define a través de los medios y los fines. En principio, la violencia hay que buscarla en la esfera de los medios en tanto no podría ser un fin (*Zweck*) en sí misma. Este esquema simple, tal vez comúnmente aceptado, tiene problemas. Al considerar la violencia como un medio, el análisis recae en plantear el criterio por el cual se pregunta en qué casos la violencia es medio para fines justos o injustos. Si esto fuera así, la crítica se establecería por el reconocimiento de los fines justos que *pueden* alcanzarse a través de la violencia. Benjamin recalca que todo esto es falso porque este sistema de análisis lo que termina juzgando es en qué casos puede aplicarse la violencia y no, si esta puede ser un principio moral o si, de hecho, puede ser un criterio aceptable para fines justos; es decir, el análisis queda reducido a pura casuística.

Para Benjamin, la exclusión de estas reflexiones es un rasgo común en la filosofía del derecho iusnaturalista. Esta no haya conflicto en el uso de la violencia para alcanzar fines considerados justos. De hecho, esta fue la base ideológica

del terror asociado a la Revolución Francesa. La violencia se imagina como un producto natural que puede usarse para fines naturales (otra manera de nombrar *lo justo y lo bueno*). La comprobación de que la violencia es natural, se supone, remite a que el individuo renuncia a ella en favor del Estado porque, de plano, la posee y la puede ejercer. Similar postura, señala Benjamin, asume la biología darwinista para la cual la violencia es un medio natural adecuado para los fines vitales de la naturaleza. Benjamin dirá que la distancia entre este dogma naturalista y el dogma de la filosofía del derecho, en el que se establece que la violencia puede ser justa, si es conforme a fines naturales, es muy corta³⁰¹.

A la tesis de la violencia como un producto natural se opondrá la teoría del derecho positivo por la cual la violencia es un producto histórico. El enfrentamiento entre un derecho y otro señala que el derecho natural solo puede juzgar considerando los fines, mientras el derecho positivo juzga considerando los medios. El primero se abroga que lo suyo es la cuestión de la justicia, y el segundo, la de la legalidad. Ambos, en apariencia opuestos, comparten el dogma de que fines justos pueden alcanzarse mediante medios legítimos y medios legítimos pueden usarse para fines justos. Por lo pronto, siguiendo a Benjamin, puede decirse que es necesario abandonar la circularidad del análisis para poder avanzar en la crítica de la violencia. A pesar de su cercanía con respecto a Kant, desde temprano, Benjamin advierte que la crítica a practicar en el presente es aquella que sea capaz de romper con el esquema sujeto/objeto, puesto que toda crítica tiene que juzgar el valor de sus distinciones. En otras palabras, no puede dar por hecho que sujeto y objeto, además de separados, están constituidos, cuando en realidad son los criterios de distinción los que crean tanto su distancia y proximidad como su constitución.

Para Benjamin, la esfera de los fines y el criterio de la justicia debe quedar por fuera de la investigación emprendida puesto que, tal como se ha expuesto, la pretensión de establecer fines justos, por los cuales la violencia sea su medio, solo conduce a una casuística estéril. Pero, además, como sugiere en este mismo ensayo, la justicia no tiene que ver con el derecho. Entre tanto, el derecho positivo es una base hipotética aceptable para plantear la investigación en la medida que se ocupa de la distinción entre los tipos de violencia, sustrayéndose de los casos en los cuales se les aplica. La distinción procede aclarando dos tipos de violencia: una legal (sancionada) y otra ilegal (no sancionada). Ahora bien, el hecho de que la investigación parta de esta distinción no significa que las distintas violencias posibles se clasifican según este esquema. Benjamin dirá que la crítica de la violencia no aplica el criterio de esta distinción, sino

301. A lo largo de la historia se verá que los pogromos, los campos de concentración y las terapias de reparación para homosexuales, por ilustrar algunos ejemplos, son el ejercicio radical de la violencia destructora, representada como medio para fines justos (y necesarios). Como en muchos otros ejemplos, aquí la violencia es legal.

que lo enjuicia. Podría añadirse, lo pone a prueba. Para Benjamin la cuestión fundamental no es adherirse a este criterio, sino analizar qué es lo que sigue después de haberlo establecido; de lo que se trata es de comprender el sentido de este criterio de distinción. Pronto, este se revela como la base a través de la cual el derecho establece la legalidad o la ilegalidad de la violencia, es decir, la violencia reconocida o no. El criterio de distinción, si se sigue la exposición, es circular, solo se tiene a sí mismo como justificación. Así pues, el sentido y la esfera que hace posible su aplicación tienen que someterse a la crítica, no desde el derecho natural ni tampoco desde una postura inmanente con respecto al derecho positivo, sino desde *afuera*, entendiendo por ello la perspectiva de la filosofía de la historia.

En este punto, Benjamin sostiene que la diferencia entre violencia legal (sancionada) y violencia ilegal (no sancionada), sin más, no queda aclarada. Ha de rechazarse el criterio iusnaturalista que define la violencia legal como aquella que asegura fines justos y la violencia ilegal como la que sirve a fines injustos. Ya se ha dicho que el derecho positivo exige la exposición del origen histórico de la violencia. Así, los fines jurídicos son los que gozan de reconocimiento, mientras los fines naturales no contarán o no pueden contar con él. Esta clasificación se explica mejor con el caso del sujeto jurídico, a saber. Está bien establecido que para este sujeto no puede reconocerse la posibilidad de perseguir fines naturales si ello supone el uso de la violencia. En verdad, el orden jurídico establece las limitaciones de los fines naturales con la implantación de los fines jurídicos. De ahí la máxima que informa: los fines naturales del hombre chocan con los fines jurídicos si los primeros se alcanzan o solo pueden alcanzarse por medio de la violencia. Con todo, no es que los fines naturales se hagan coincidir con los fines jurídicos (lo cual puede ser indiferente), siendo exactos, los segundos sustituyen a los primeros. Lo que se está diciendo es que, de alguna manera, la diferenciación entre fines naturales y fines jurídicos resulta falsa, en la medida en que el derecho solo se ocupa de los fines que él mismo elabora. Los fines naturales, con la dificultad que hay para establecer claramente cuáles son, quedan suspendidos o, de plano, rechazados para dar forma a la vida del hombre. En la modernidad, no son los fines naturales los que están en la base de la *formación*. Lo decisivo resulta de la violencia a través de la cual el derecho establece que los fines jurídicos son los únicos que el hombre, reducido a la figura del sujeto de derecho, se le permitirá alcanzar. El animal es suplantado por el sujeto jurídico. Una suplantación que, con sus distintos estilos expresivos, también Nietzsche problematiza, por mucho, a lo largo de toda su filosofía.

De lo anterior se *podría* deducir que el derecho considera peligroso el uso de la violencia por parte de los individuos al amenazar los fines jurídicos. Benjamin dirá que la deducción no es otra cosa que un dogma. En realidad, el derecho no monopoliza la violencia porque en manos de los individuos esta sea una amenaza

contra los fines jurídicos y mucho menos contra la integridad de los hombres; no puede serlo cuando el mismo derecho es una amenaza latente. Más bien, lo que se busca es preservar el derecho mismo (la garantía de los fines es secundario e instrumental). Al monopolizar la violencia, el derecho se preserva a sí mismo, protege su existencia. Como ejemplo, Benjamin se sirve de la figura del «gran criminal»³⁰². Este despierta la admiración del pueblo; no por sus acciones, sino porque se da la violencia para sí. El derecho intenta arrebatar la violencia al «gran criminal» porque la admiración que este puede despertar contribuye a que cese la aprobación del pueblo hacia el derecho. Pero, incluso, puede inferirse que el derecho percibe un contenido de verdad en la oposición que este actúa frente a las leyes sancionadas. El «gran criminal» no solo se expone a sí mismo en su corrupción, sino que desnuda la arbitrariedad del ordenamiento jurídico. Es decir, la violencia tiene una función que el derecho percibe como un peligro y una amenaza, incluso en los casos en los que un resto de violencia es tolerado por el ordenamiento jurídico, como en el caso del derecho a la huelga por parte de los trabajadores.

Los trabajadores organizados, junto con los Estados, en cierto sentido son los únicos sujetos jurídicos que disponen de un derecho a la violencia. Ahora bien, puede objetarse que la omisión de las acciones, es decir, el sustraerse al trabajo, el esfuerzo por paralizar temporalmente una parte del sector productivo, no hay que considerarlo violento cuando, antes bien, a lo que se opone dicha sustracción es a la violencia que el empresario, de hecho, sí ejerce y que no puede ser respondida por el trabajador si no es con el recurso a la huelga. Desde la perspectiva del Estado, el derecho a la huelga reconocido a los trabajadores no puede entenderse como un derecho a la violencia, sino justamente como todo lo contrario. Pero desde la perspectiva de los trabajadores, que por necesidad es opuesta a la del Estado, el derecho a la huelga lo es también a usar la fuerza con el propósito de alcanzar algunos de sus fines. En la actualidad, esto se puede observar en el bloqueo de carreteras, en las protestas no anunciadas, en el boicoteo de las operaciones financieras, en la burla dirigida hacia ciertos símbolos políticos o en el llamado a la desobediencia civil. Dentro de las sociedades democráticas, de manera creciente, estas formas de resistencia se las califica de terrorismo y de atentar contra el «bien común» (esto significa intereses particulares preservados por el Estado a través del derecho), para proceder a su criminalización. Si se entiende bien, es el ejercicio de la violencia del derecho moderno por el cual se acotan las posibilidades de resistencia. Contrario a lo imaginado, se acota el espacio de las libertades y, a cambio, se incentiva el dogma de que en el presente el hombre es más libre porque el derecho protege su libertad.

302. Figura que Foucault (2005) recupera para su análisis en *Vigilar y castigar*, sin mencionar a Benjamin.

La oposición de ambas perspectivas aparece con toda claridad en la huelga general proletaria. Una en la que ya no es la parálisis de una parte del sector productivo (como ocurre en la huelga política), sino la detención radical de toda producción. La idea de la huelga general «[...] es la proyección de la suspensión universal del trabajo»³⁰³. Los trabajadores dirán que su derecho es la huelga y, entre tanto, el Estado mantendrá que una huelga así es un abuso, es violenta, porque no es de ese modo que se regula por derecho. El Estado no puede aceptar el recurso a la huelga general en todos los sectores, pues, esgrimirá, cada uno de los sectores implicados en la huelga no conjugan el motivo particular que a cada uno exige el legislador. Más adelante se volverá sobre el análisis de estos dos tipos de huelga. Por ahora, es importante establecer que la diferencia interpretativa entre el Estado y el derecho de los trabajadores muestra la contradicción objetiva, por la que el Estado reconoce el derecho a la huelga, siempre y cuando no pueda afectar la situación total de derecho. De llegar a hacerlo, como en el caso de la huelga general proletaria, el Estado la enfrentará recurriendo a la violencia dirigida a socavar las fuerzas de los trabajadores y a disolver la resistencia. Lo que el Estado niega es que las fuerzas empleadas por la huelga general proletaria son producto de la indignación moral, es el rechazo radical y absoluto de lo intolerable. Aquí puede colegirse que el temor del Estado no estriba en que ciertos fines puedan alcanzarse por medio de la violencia. Lo que se teme es que su ejercicio pueda significar algo más. En otras palabras, el Estado sabe que por medio de la violencia se pueden modificar situaciones jurídicas. Podría decirse que esto último solo ha sido cierto de manera accidental. Sin embargo, Benjamin opondrá al cuestionamiento el análisis de la violencia bélica.

El derecho a la guerra enfrenta las mismas contradicciones de la situación jurídica del derecho a la huelga. La guerra se dirige a la consecución de sus fines, sean naturales o jurídicos, por medio de la violencia depredadora. No obstante, se exige la ceremonia de la paz en el contexto de la sanción de la victoria que se reconoce como un «nuevo derecho»³⁰⁴. El vencedor reclama uno *nuevo* que se alcanza por la violencia y que, a su vez, tiene como su amenaza también el ejercicio de la violencia opositora (de hecho, o potencial). Lo que se concluye es que la violencia depredadora de la guerra es instauradora de derecho (al igual que lo puede ser la violencia del «gran criminal»). Expuesto de esta manera, el derecho no es otra cosa que la violencia legal que ejercen los vencedores en el reino de la historia. Por esto, el derecho no tiene relación alguna con la justicia, su vínculo de compromiso es con la violencia porque de ella depende. Conti-

303. C. Pérez López. *La huelga general como problema filosófico. Walter Benjamin y Georges Sorel* (Chile: Ediciones Metales Pesados, 2016), 21.

304. Esto no guarda relación con la paz perpetua de Kant ni con la aspiración de una ciudadanía y una educación cosmopolita.

nuando con el derecho a la guerra, vale repetir que el Estado teme su violencia, pero la reconoce en tanto los demás Estados lo obligan a conceder el derecho a *hacer* la guerra. Con todo lo anterior, Benjamin está demostrando que, si bien se puede imaginar que el origen mítico del derecho reposa en la violencia que lo funda, ese origen jamás ha desaparecido. En condiciones inesperadas puede fundar un *nuevo* derecho. La violencia funda y conserva el derecho, esta es una de las cosas que hace que la violencia tenga una función amenazadora para todo derecho vigente; en eso reside el esfuerzo por conservar su monopolio³⁰⁵.

Lo expuesto hasta este momento, como advertirá Benjamin, ilumina al derecho en toda su ambigüedad ética. Lejos está que en él pueda reposar la justicia. De tal suerte que la pregunta por si es posible regular los conflictos entre los hombres con medios que no sean violentos, se justifica por sí misma. Con Benjamin se descubre que el derecho se legitima a sí mismo a partir de condiciones históricas, pero no puede demostrar el principio moral que lo justifica. El que esto no se vea con total claridad estriba en el hechizo que el derecho ejerce sobre la vida de los hombres; en otras palabras, estriba en que el derecho se presenta a sí mismo conforme a la justicia. Sin embargo, el derecho es un lenguaje degradado, solo aparentemente libre de violencia. Si ya se dijo que el derecho es la violencia legalizada de los vencedores en el juego de la historia, llegados a este punto hay que afrontar que es la institucionalización legal del capitalismo. El derecho no obedece a otro señor. Por ello, siguiendo a Sorel, se deduce que está eximido de toda relación con la moral y la justicia, usurpando su lugar dentro de la vida social.

Benjamin, gravitando la pregunta antes planteada, introduce un aspecto constitutivo del derecho: el contrato. Esta figura jurídica se supone la forma ejemplar de anticipar y dirimir los conflictos que surgen entre los hombres. Incluso, hasta las relaciones entre los sexos se imaginan seguras cuando entre ellas media el contrato. No obstante, de este no desaparece la violencia que funda o que conserva el derecho. A lo sumo, su huella no será plenamente percibida. No basta con que los firmantes lo hagan de manera voluntaria y pacífica, siempre estará una violencia latente que, después de todo, está a la base de lo que lo hace posible. La relación jurídica es un fracaso como relación vinculante entre los hombres y también lo es como mediación pacífica. De hecho, el contrato introduce la violencia como una posibilidad latente en toda relación. Si se percibe, se firma la amenaza recíproca entre los hombres³⁰⁶. Benjamin dirá

305. Aquí se constata que Benjamin anticipa la interpretación propuesta por Deleuze y Guattari (1988) sobre la máquina de guerra. Esta máquina no tiene dueño. En ciertas condiciones, todos los hombres tienen la posibilidad de activarla.

306. Reyes Mate (2013) ofrece un interesante análisis sobre el contrato social a partir de la lectura de Rousseau. En el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, a través de un principio de argumentación lógico, Rousseau (2013) explica que los hombres nacen iguales entre sí. La desigualdad *coincide*, entonces, con la construc-

que las instituciones de derecho, llámense familia, matrimonio o sociedades legalmente constituidas, se hundan en su propia corrupción si se anula el saber de la presencia amenazante de la violencia que las preserva.

Retomando la pregunta: ¿es posible resolver los conflictos sin intervención de violencia alguna? Benjamin sostiene que sí. Todas aquellas relaciones entre personas particulares, establecidas desde la «cultura del corazón», pueden ofrecer prolíficos ejemplos. Por lo cual, no resta más que oponer a los medios legítimos o ilegítimos (lo que nombra el derecho), los medios puros (cortesía sincera, afinidad, amor a la paz y a la confianza, el recurso a la palabra, entre otros). Ahora bien, Benjamin no asume que estos medios sean inmediatos, sino que pueden entenderse como el camino de las cosas humanas que, en un sentido más amplio, apelan a la necesidad de la palabra³⁰⁷. Es importante señalar que para Benjamin el lenguaje es la esfera del «mutuo entendimiento». Lo que no significa que sea un instrumento de la comunicación. El lenguaje, como dirá el mismo Benjamin, es símbolo de lo incomunicable. Más específico, indica que ese entendimiento está asociado a la existencia lingüística del hombre y las cosas. Honneth³⁰⁸ dirá que esta «cultura del corazón» adquiere un matiz a partir del «temor a las desventajas comunes». Lo que supone un pequeño giro hacia Hobbes por parte de Benjamin. Sin embargo, se puede agregar, siguiendo a Butler³⁰⁹, que la percepción de la vulnerabilidad constitutiva del hombre, o su precariedad, es un posible mínimo moral, además del lenguaje, desde donde puede reconsiderarse lo que Benjamin nombra como «cultura del corazón»³¹⁰.

Ahora bien, avanzando su argumento, Benjamin sostiene que cuando la ley aparece para regular los medios puros de relación entre las personas, estos

ción de la sociedad. De esto se puede inferir que no es natural, al menos no la desigualdad política. La pregunta: ¿Qué puede hacer el hombre con la desigualdad que él mismo ha establecido?, encuentra su tentativa de respuesta en *Del contrato social*. Aquí Rousseau (2012) deduce la necesidad de un acuerdo; un tipo de contrato que recupere la igualdad política entre los hombres. La deducción surge de la constatar la injusticia. Podría decirse, surge de la violencia de la injusticia. Sin embargo, Rousseau opta por un acuerdo, un contrato, es decir, una especie de amnistía, sobre la base de un olvido. Para que los hombres sean iguales, la condición está en el olvido de la injusticia que antecede la necesidad del contrato.

307. Cf. W. Hamacher. *Lingua Amissa*, (Buenos Aires: Miño Dávila, 2013).

308. Cf. A. Honneth. El rescate de lo sagrado desde la filosofía de la historia. Sobre la “Crítica de la violencia” de Benjamin, en *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*, (Madrid: Katz, 2009), 101-138.

309. Cf. J. Butler. *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, (Buenos Aires: Paidós, 2006).

310. Como se observa, Benjamin no profundiza en dicha cultura y tampoco explica de dónde proviene su planteamiento. No obstante, si se recurre a la tradición del pensamiento judío, por Hillel se deduce que ni el derecho ni la filantropía son suficientes para la justicia. Se necesita más que eso y, por ende, es necesario el recurso a una educación que enfatice la caridad y la compasión que imitan el ser magnánimo de YHWH (Aptekmann, 2008). La educación, por lo tanto, solo se justifica cuando es un medio puro de relación entre los hombres.

medios ya han sido confiscados por la violencia del derecho a la que, en principio, escapaban. Honneth, nuevamente, permite comprender el giro que dará Benjamin en este punto. Ya ha considerado las posibilidades de resolver los conflictos entre personas particulares, esas posibilidades las nombra con la idea de «cultura del corazón». Ha advertido que cuando el derecho aparece para codificar los elementos de esta «cultura», lo hace invadiéndola con la violencia que lo precede. El paso siguiente será plantearse cuáles son las condiciones de posibilidad para la solución pacífica de conflictos, no ya desde la esfera que constituyen las personas particulares, sino en términos sociales más amplios. Si bien Benjamin ofrece como ejemplo la diplomacia y la «amistad» entre los países, al decir de Honneth, el análisis de Benjamin no profundizará en estas posibilidades, sino que toma un giro en otra dirección, indicando que la huelga general debe considerarse un medio puro, es decir, no violento si se compara con la violencia del derecho que responde a un esquema de medios y fines. Se trata de un giro hacia las relaciones políticas apuntando a su radical transformación.

En principio se distinguen dos tipos: la huelga política y la huelga general proletaria. Con este tipo de distinción, Benjamin se acerca de manera crítica a Georges Sorel, quien es al que sigue para caracterizarlas. De manera sumaria, la huelga política refuerza la violencia del Estado. En esta se lucha porque este ejecute una nueva repartición de privilegios, como sucede con algunas huelgas gremiales que ocupadas de sus propios reclamos y no de crear las condiciones para una suspensión radical del estado presente de cosas. La huelga política asegura la existencia del Estado y del derecho, porque estos no pierden nada en esa repartición. Más exactos, para el Estado y el derecho es claro que deben jugar con el «trueque» que produce la apariencia de nuevos «amos». Si se le piensa como un modelo, la huelga política está en la base que sostiene las políticas de reforma social, donde en la reforma las estructuras mismas no son alteradas. No pocas veces se oye la promesa de luchar contra la pobreza. Pero, paradójicamente, esa lucha no se libra en contra del sistema que la produce, sino en contra de los pobres. Así, por ejemplo, se imagina la erradicación de la pobreza en el campo como el proceso mediante el cual los grandes emporios económicos deben adueñarse de las tierras para hacerlas productivas. O, incluso, produce risa el que la pobreza se supere en las estadísticas con solo modificar el criterio con el que se establece sus márgenes. Como asevera Sorel en su trabajo *Réflexions sur la violence*³¹¹, en el marco de la huelga política, hasta las reformas que se piensan orientadas socialmente, significan reformas burguesas. Hay que tener presente que la huelga política, la cual conviene con *garantizar* algunas prebendas económicas para los trabajadores, no es otra cosa que el esfuerzo por

311. *Reflexiones sobre la violencia.*

cerrar todas las vías a una respuesta radical que amenace el orden del Estado y del derecho.

Enfrentada aparece la huelga general proletaria. Esta ya no consiente más con los privilegios. No acepta que estos sean repartidos por un Estado y un derecho que, de manera previa y por la violencia, asegura los lugares de los dominantes y los dominados. Mientras la general política no es más que una huelga violenta que, a lo sumo, consigue nuevas reparticiones conservando un sistema moralmente atroz, la huelga general proletaria es revolucionaria, es una huelga pura porque no busca ocupar el lugar del Estado ni establecer un nuevo derecho. Lo que busca es su interrupción total y definitiva. De hecho, más que trabajar por concesiones externas que modifiquen el trabajo actual (y que garanticen su prolongación indefinida), afirma la voluntad de un trabajo radicalmente transformado y en desafío a las políticas respaldadas por el Estado y gestionadas por el derecho. La huelga general revolucionaria es un más allá de toda reforma política o de un nuevo derecho. Apunta a la posibilidad de interrumpir el tiempo muerto de la historia y su repetición infernal. Para Sorel, Charles Péguy y Erich Unger, toda fuerza auténtica de acción política arraiga en la experiencia que interrumpe abruptamente la continuidad del tiempo y de la vida social. Benjamin se acerca a estos autores con la confianza puesta en la acción política desencadenada por la movilización de las fuerzas vitales atrofiadas por el orden jurídico.

Benjamin, como puede percibirse, apunta a liberar otras fuerzas, unas que sean capaces de inaugurar otro tiempo mesiánico. Tal vez por ello, en el *Theologisch-politisches fragment*³¹², un ensayo datado del mismo año de *Zur Kritik der Gewalt*, Benjamin afirma que solo el Mesías consume todo suceder histórico y, por lo mismo, solo Él libera y consume la relación entre el suceder y el reino de lo mesiánico. Ahora bien, como aclara Cohen³¹³, este reino no lo es de un acontecimiento único. Su suceder es intermitente, jamás inscrito en una línea progresiva que lo haga previsible. Podría decirse que el reino mesiánico es la promesa de que la liberación de los hombres puede estar al alcance, en tanto estos sean capaces de captar la abertura por donde el Mesías ingresa. Benjamin, de modo inesperado, lee en la acción política las posibilidades del reino mesiánico. El reino al que Benjamin aspira es al de la felicidad, que no es otra cosa que la redención plena de la humanidad. Deuber-Mankowsky³¹⁴ sostiene que considerar el significado de la felicidad para Benjamin, no puede

312. Fragmento teológico político.

313. Cf. E. Cohen. Walter Benjamin: mesianismo y felicidad. Una relectura del "Fragmento teológico político", en Esther Cohen (ed), *Resistencias mínimas*, (Argentina: Ediciones Godot, 2015), 187-201.

314. Cf. A. Deuber-Mankowsky, Ritmos de lo viviente: condiciones de la crítica. Sobre la lectura de Judith Butler de "Para una crítica de la violencia", de Walter Benjamin, en Esther Cohen (ed), *Resistencias mínimas*, (Argentina: Ediciones Godot, 2015), 153-186.

eludir el enfrentamiento con el capitalismo y su religiosidad. Felicidad es una humanidad reconciliada consigo misma. Algo que no sucederá por mediación de las formas sirvientas del capitalismo, esto es, el Estado y el derecho. Consiste, pues, en una revolución que consuma las posibilidades históricas de un presente distinto al que ha llegado a ser. La huelga general proletaria es la invención radical de otras relaciones entre los hombres y la naturaleza. Más adelante, a propósito de su estudio sobre Karl Kraus, Benjamin dirá que estas relaciones son constitutivas del humanismo verdadero. Vale la pena destacar aquí una posible relación con el ensayo de 1920: *Hegel und der Staat*³¹⁵ de Franz Rosenzweig. La indeterminación manifiesta hacia el futuro, en un ensayo próximo en el tiempo con el de Benjamin, y la también cercanía compleja de Benjamin con su autor, Rosenzweig, puede ser útil para captar la imposibilidad de determinar lo que seguirá a la huelga general proletaria. De facto, es imposible anticipar si una huelga es revolucionaria o si, meramente, refuerza el Estado y el derecho. Sin embargo, puede afirmarse que lo que está en juego no es poco (la felicidad) y, por lo tanto, ese momento de suspensión radical es necesario para la redención humana.

Retornando, hay que reiterar que, desde el derecho, no puede existir forma de violencia que pueda desvincularse del derecho mismo. En función de su propia preservación, este no puede tolerarla. En otras palabras, el derecho ha sido, es y será, incluso en la defensa de la vida por la que dice orientarse, la administración de la violencia, así no se quiera percibir este hecho de manera inmediata. No puede imaginarse el derecho sin *su* violencia. La cuestión que el derecho se plantea no es tanto qué hacer con la violencia o cómo erradicarla, sino cuáles son las estrategias que hay que crear para apoderarse de ella. Para el análisis emprendido es importante considerar otras formas de violencia, no necesariamente contenidas por la teoría del derecho. Aquí puede inferirse que Benjamin busca identificar una violencia que oponga límites a la violencia del derecho. Es por ello que, como ya se aclaró, el análisis debe orientarse desde *afuera*. La referencia conduce, particularmente, a la oposición entre violencia mítica (*mythische Gewalt*) y violencia divina (*göttliche Gewalt*). Benjamin propone que la primera es la pura manifestación de los dioses. Esta violencia no es medio para los fines de los dioses, sino la expresión absoluta de su voluntad y existencia. Es decir, los dioses no tienen que justificar su violencia ni el uso que hacen de ella. Si ya se ha captado, es imposible no encontrar la resonancia manifiesta que tiene este tipo de violencia con la violencia del derecho. El derecho no hace uso de la violencia porque persigue cumplir sus fines, sino por la voluntad expresa de afirmarse a sí mismo y de manifestar su existencia: para él es ajeno la fundación de una esfera más pura. La manifestación mítica de la violencia es idéntica a la

315. Hegel y el Estado.

del derecho. Por ello, Benjamin recurre a la idea de destino para caracterizar el ciclo infernal que inaugura el derecho. Esta descomposición histórica hace preciso su interrupción total. Para Benjamin, el modelo de la violencia mítica también puede hallarse en el capitalismo. Al igual que *Zur Kritik der Gewalt* y el *Theologisch-politisches fragment*, el *Kapitalismus als Religion*³¹⁶ es redactado en 1921. En este ensayo muestra el carácter religioso y destructivo del capitalismo. La forma a través de la cual Benjamin vincula lo profano y lo religioso, expresa la urgencia de una época en la que los criterios legales usurpan el lugar de la moralidad y de la justicia.

Enfrentada a la violencia mítica, Benjamin opone la violencia divina. Dios y el mito se oponen. Mientras la violencia mítica funda el derecho, la violencia divina lo destruye: si la primera surca límites, la segunda los arruina. Si la mítica inculca la culpa, la divina redime. Cuando la violencia mítica amenaza, la violencia divina azota. Si la una es sangrienta, la otra es mortífera, aunque no por ello cruenta. Empero, la violencia divina es fulminante como la ira de Dios. Seguramente, considerar esta violencia desata todo tipo de ataques. Incluso, se esgrime que puede servir como una justificación que se le da al hombre para actuar contrario al hombre. Un caso ejemplar es Derrida. En *Force de loi* incluye un ensayo que titula: *Prénom de Benjamin*³¹⁷. A juicio del tribunal que levanta Derrida, *Zur Kritik der Gewalt* es un ensayo equívoco, problemáticamente obsesionado con la destrucción del derecho, la aniquilación total y la violencia exterminadora. Un ensayo pavorosamente hostil a la raíz griega del derecho. Por lo demás, obsesionado con la obsesión. Para Derrida, Benjamin no ofrece criterios claros para diferenciar los dos tipos de violencia. Lo que parece indicar que no es posible por adelantado saber el destino que tendrá la violencia ni sus consecuencias. Pero, además, Benjamin estaría obsesionado con la destrucción de la democracia. El judío franco argelino no se detiene aquí. Asevera que la multiplicidad de códigos, el engarce entre marxismo y mesianismo, el anuncio tanto judío como marxista del comienzo de la verdadera historia y el inicio de una nueva época permiten algunos equívocos problemáticos. Por ejemplo, la «solución final». A su entender, el ensayo de Benjamin se parece, justamente, a aquello contra lo que hay que pensar, hablar y actuar³¹⁸.

A riesgo de enfrentar la autoridad, puede afirmarse que Derrida compone un ensayo en torno a otro ensayo, con el recurso a una ambigüedad que escamotea el ensayo de Benjamin al engarzar la crítica de la violencia con la «solución final». Es claro, Derrida tiene la ventaja que da a conocer el *desenlace* de la historia después de 1940 (fecha en la que Benjamin se suicida). Derrida conoce los

316. *El capitalismo como religión*.

317. *Nombre de pila de Benjamin*.

318. Cf. J. Derrida. *Nombre de pila de Benjamin*, en *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*, (Madrid: Tecnos, 2002), 69-151.

usos que tomará la crítica antiparlamentaria, en particular, en las manos de los fascistas. Pero, con todo y eso, resulta incomprensible el *montaje* que pone en un mismo cuadro la crítica a la violencia de Benjamin y una «solución final» con estatuto legal. No se comprende cómo un ensayo revolucionario, opuesto a los excesos del derecho que minan la vida de los hombres, pueda ser un fantasma que se pasea a sus anchas dentro de un proyecto de exacerbada locura racista. No se comprende cómo el crítico más perspicaz del ordenamiento jurídico es *acusado* de acompañar espectralmente la más atroz maquinaria legal de la muerte del siglo xx.

Recurriendo al mismo Benjamin, la violencia divina es exterminadora, aunque solo lo es de forma relativa a cuestiones como los bienes y la posesión. No debe admitirse, pues, que de esta violencia se desprenda la posibilidad de justificar la violencia mortífera entre los seres humanos. A la pregunta: ¿puedo matar? El mandamiento se interpone para decir: «no matarás». Se interpone al acto del asesinato como si Dios mismo estuviera allí para evitarlo. El mandamiento aparece como si Dios mismo se interpusiera frente a la mano que se alza en contra del hermano. Ahora bien, como no es el temor lo que mueve el cumplimiento, el mandamiento es inatribuible e inconmensurable frente a la acción consumada, no es un criterio de juicio, sino una pauta de acción. El hombre tiene que asumir la responsabilidad por su observación o no, puesto que es él el que ha luchado frente a frente con el mandamiento. Aquí estriba la imposibilidad de que el mandamiento sirva como criterio de juicio sobre una acción consumada. Pero, también es inviable que un juicio recaiga con anticipación sobre ella. Como puede notarse, Benjamin se mantiene dentro de cierta *ambigüedad*.

Aparecerán los que defienden que la vida está por encima de todas las cosas. Siendo tan ambiguo lo que designan con el término de su defensa, que se podría incluir tanto a los hombres como a los animales y demás reinos de la naturaleza. No obstante, para estos defensores, la interpretación de Benjamin, si se quiere *anárquica*, del mandamiento, introduciría una *ambigüedad* insoportable. Ahora bien, vida y existencia son conceptos insoportablemente ambiguos. Benjamin aclara que el hombre no es idéntico a la mera vida natural. Tampoco es idéntico a la mera vida que se le atribuye como posesión. Lo humano no es idéntico a sus estados o cualidades ni a la aspiración de igualarlo a la unidad del ser corporal. Por sagrado que se lo imagine, el hombre no es superior a las condiciones disponibles para darse forma como hombre. Máxime que, remitidos a los hechos, lo que se puede destacar es cómo conviven equívocos eslóganes sobre lo sagrado, sin ningún tipo de conflicto con la precarización de la vida. Nótese el gesto aberrante de estos defensores de la vida opuestos al aborto que no responden a la pregunta por cuáles son las condiciones de posibilidad que se ofrecen para los no nacidos. Al mismo tiempo, sin mucha contrariedad, muchos de estos

mismos defensores atizan el deseo social de la implantación o la preservación de la pena de muerte. Sin engaño, hipocresía o propaganda política, admítase que la pena de muerte es un medio corrompido para asegurar el derecho; es la ratificación del orden establecido, y en ningún caso, una forma de la justicia³¹⁹. En el fondo, los defensores de la vida por encima de todas las cosas afirman el vínculo inexorable entre vida y mito. La vida es sagrada, esto es, intocable, porque ya está destinada dentro del ciclo repetitivo de la culpa.

Si se conviene en afirmar que la mera vida del hombre ya es algo sagrado, hay que oponer la pregunta: qué es lo que hace a la vida humana diferente a la vida de los demás *reinos* de la naturaleza. Incluso, si la vida es sagrada *per se*, entonces, ¿esta no dejaría de ser una posibilidad para transformarse en una imposición de los dioses? Por más que así se lo indique, la vida no es superior a sus condiciones, mucho menos cuando estas la reducen a la miseria y la humillación, afirma Benjamin.

II

Desde Comenio, pasando Rousseau, Kant, Hegel, Fichte, Schiller y Herbart, la pedagogía moderna declara que la educación es lo opuesto a la violencia. De hecho, la tarea pedagógica por excelencia consiste en mantener una actitud de crítica constante hacia la violencia en todas sus formas. Benjamin, como puede corroborarse en sus escritos tempranos, expresa un claro recelo por la manera como se transmiten valores espirituales, pero, también, por el contenido de los mismos. Similar a Nietzsche, dirá que no se trata tanto de legar valores al futuro, sino de permitir su creación. El recelo de Benjamin hacia la transmisión de dichos valores consiste en que, como bien lo capta, esta no puede darse sin el acompañamiento de un resto de violencia. Resto, por lo demás, malicioso en la medida en que se pliega en la actitud altruista o condescendiente que promete formar para un futuro libre de violencia. La paradoja se muestra por sí sola. En un ensayo de 1913, afirma que la experiencia es la máscara del adulto. Este declara la imposibilidad de recorrer otros caminos y niega el devenir de algo que pueda ser distinto. El adulto lo sabe por experiencia: él ha perdido la

319. No hay necesidad de regresar a 1921 para comprender el argumento benjaminiano. Basta, por ejemplo, remitirse a la noticia que recoge el New York Times (julio de 2018) acerca de la pena de muerte decretada en Dakota del Sur para Charles Rhines, un hombre acusado de asesinato. El Tribunal Supremo de los Estados Unidos señala que no intervendrá la decisión. El acusado es homosexual y, como reconoce uno de ellos, este hecho molestó a los jurados en general. Dentro de la deliberación, en la que se consideró la cadena perpetua, se dedujo que enviarlo a la prisión, por el resto de su vida al lado de otros hombres, no representa castigo alguno. Incluso, se puede imaginar que es un fin deseable para un hombre homosexual el sacrificio de la libertad, el encierro perpetuo, si esa muerte en vida se comparte con otros hombres.

capacidad de percibir lo verdaderamente novedoso. Benjamin³²⁰, sin embargo, sostiene que la juventud tiene otra experiencia, sabe que el hombre solo puede experimentarse a sí mismo al final del recorrido. Por ello, se compromete con la invención de otros caminos y la creación de valores nuevos. Unos años después, a propósito de una crítica a *La porte étroite* de André Gide, Benjamin³²¹ señala que en el proceso de *formación* que convierte al niño en hombre intervienen fuerzas que solo se conocen en Dios. Esto es, la *formación* escapa a la determinación déspota del adulto que ve en el niño su rostro imperfecto. La *formación* no puede ser el experimento caprichoso del adulto tratando de inventarse a sí mismo en el niño. Estos ensayos expresan lo que se viene afirmando: el recelo de Benjamin por la transmisión de valores espirituales. No obstante, adoptando distintos modos de argumentación, seguirá insistiendo en este problema, como si buscara captar el potencial crítico revolucionario de la *formación*³²² o como si indagara por las condiciones de posibilidad de una verdadera educación³²³.

De manera enigmática (podría decirse), en *Zur Kritik der Gewalt*, se refiere en dos ocasiones a un tipo de violencia que nombra como educadora. En una primera ocasión para plantear el apremio del ordenamiento jurídico por limitar los ámbitos en los que se permite cierto uso restringido de la violencia, como lo es el caso del ámbito de la educación. La cuestión recae en un ordenamiento jurídico que paulatinamente hace incompatibles los fines naturales alcanzados o satisfechos con el uso de la violencia. Los fines jurídicos se oponen a cualquier fin alcanzado por medio de esta, no por una bienaventurada forma de protección del alma de lo viviente, sino por el esfuerzo por hacerse con toda la violencia que pueda circular por fuera del orden del derecho. Más adelante, conforme avanza la exposición y ya casi finalizando el ensayo, Benjamin se refiere a la violencia mítica y la violencia divina. La primera tiene que ver con aquella que inculca la culpa reduciendo al hombre a mera vida natural. Este debe aceptar la culpa, no para liberarse de ella, sino para responder, incesante, frente al derecho. En esta medida, el derecho extiende toda su dominación sobre lo que Benjamin denomina el alma de lo viviente por oposición a la mera vida natural.

La violencia divina, por su parte, es opuesta a la violencia mítica en tanto redime a los hombres y destruye el orden del derecho. Para Benjamin, esta no solo se manifiesta en los momentos fulminantes y redentores, en todo caso, libres de toda determinación de derecho, como en la revelación religiosa, sino que

320. Cf. W. Benjamin. Experiencia, en *Obras. Libro II. Vol. 1*, (Madrid: Abada, 2010), 54-56.

321. Cf. W. Benjamin. André Gide: la puerta estrecha, en *Obras. Libro II. Vol. 2*, (Madrid: Abada, 2009a), 224-226.

322. Cf. A. Hincapié-García. Formación y praxis pedagógica revolucionaria: los escritos de juventud de Marx y Benjamin, *Andamios. Revista de investigación social*, vol.13, nº 32, 257-279, 2016.

323. Cf. M. Charles. Towards a critique of educative violence: Walter Benjamin and 'second education', *Pedagogy, Culture & Society*, vol., 24, nº 4, 525-536, 2016.

también se revela en la expresión cotidiana de la violencia educadora consumada. Si bien no es Dios mismo el que la ejerce, sí se puede sostener que aquello que la acerca al carácter divino son sus momentos de consumación incruentos.

En el ensayo de Benjamin es posible captarse una distinción entre dos tipos de educación. Una burguesa y otra revolucionaria. La primera, por definición, solo puede ser reproductora, aunque proclame cambios y reformas, prometiendo (fallidamente) la experiencia de la novedad; la segunda es revolucionaria, por lo tanto, tiene que considerar la función positiva de la destrucción. Como puede observarse, un contraste absoluto con la pedagogía moderna y las prácticas educativas vigentes³²⁴. De momento, permítase plantear que la violencia educadora es al orden de lo profano lo que la violencia divina a lo mesiánico. Sin embargo, uno y otro orden pueden coincidir en el momento de la *revelación*.

En el ensayo de 1915, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*³²⁵, Hermann Cohen³²⁶ sostiene que es imposible un conflicto entre ciencia (filosofía) y religión. Por mera presunción, la religión se da para sí una superioridad y un fundamento más profundo con respecto a la ciencia. Sin embargo, ella misma está avocada hacia el conocer científico porque busca insertarse en el sistema del conocimiento y de la conciencia. En ningún caso, los problemas de la ciencia se subordinan al concepto de la religión, pues su libertad es un principio inviolable. La ciencia es un elemento sistemático de la unidad de la conciencia frente a la cual no valen la apelación a la mística, la intuición o la fantasía (como en el caso del arte). Del mismo modo, el recurso a la tradición como una autoridad autónoma no exonera a la religión del examen de sus fuentes. Para Cohen, los fundamentos de la religión son hipotéticos. Así, por ejemplo, la idea del bien es por su definición una idea que en la *revelación* tiene su mejor interpretación posible. La religión con respecto a la ciencia no es superior, sino peculiar.

Hasta aquí Cohen se mantiene muy cerca a la filosofía crítica de Kant. No obstante, de manera póstuma, en 1918 se publica *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*³²⁷. En el capítulo IV: *Die Offenbarung*, Cohen³²⁸ afirma que Dios no se revela en algo, dígase en las cosas, como pretende el panteísmo. Dios se revela a algo, es decir, lo hace en una relación y esta solo es posible con el hombre. Nótese lo siguiente. La *revelación* se diferencia de la creación. A esta última le corresponde la cuestión metafísica del ser, el tiempo y el devenir, limitando con la moralidad. Ahora bien, la *revelación* hace suyo el universo

324. Cf. M. Charles. «Towards a critique of educative violence: Walter Benjamin and 'second education'».

325. *El concepto de religión en el sistema de la filosofía*.

326. Cf. H. Cohen. *El concepto de religión en el sistema de la filosofía*, (Salamanca: Sígueme, 2008).

327. *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*.

328. Cf. H. Cohen. *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, (Barcelona: Anthropos, 2004).

moral por entero. Por lo tanto, se convierte en la prolongación de la creación al plantearse la pregunta por la creación del hombre como ser racional, esto es, como ser moral. Cohen infiere que, si la razón no solo se ocupa del ser y el devenir de la naturaleza, sino también de la deducción y el conocimiento de los principios morales, entonces la razón moral solo puede provenir de Dios. Para la época de la redacción de *Zur Kritik der Gewalt*, Benjamin ya está familiarizado con los ensayos de Cohen. En efecto, de una u otra manera tanto su presencia como la de Rosenzweig se perciben en su ensayo. En lo que se sigue, el esfuerzo es por relacionar la idea de *revelación* con la idea de violencia educadora.

Se ha indicado que la violencia educadora es al orden de lo profano lo que la violencia divina a lo mesiánico. Pero, al mismo tiempo, estos dos órdenes pueden coincidir en el momento de la *revelación*. Para Fackenheim³²⁹ la *revelación* es la intersección, no el punto medio, entre la creación y la redención. Al hombre le es posible percibirla en cualquier momento si puede captar el punto en el que lo mesiánico oblicuamente penetra lo histórico. En su exposición sobre la violencia divina, Benjamin acude a una relación con el orden de lo profano, como puede ser la violencia educadora. Sin embargo, no aclara el contenido de esta violencia y solo deja un rastro al mostrar que ocurre como una *revelación*. En un fragmento de 1922, titulado *Sobre ejercicio y aprendizaje*, sostiene que el aprendizaje es el modo propio de la tradición y de la vida del espíritu. Es decir, está asociado a la transmisión de los valores espirituales alcanzados por la humanidad. En el aprendizaje el hombre alcanza la posibilidad de un orden interno. Benjamin podría estar indicando el vínculo entre la tradición y la vida del espíritu con la subjetividad. El ejercicio, por su parte, se relaciona con la experiencia del hombre y su capacidad para dejarse afectar y percibir la novedad. En otras palabras, puede estar relacionado con aquello que interrumpe todo ciclo repetitivo e, incluso, la cárcel de la subjetividad. Si el aprendizaje es constante, el ejercicio es discontinuo³³⁰. Aprendizaje y ejercicio, si se nota bien, son momentos necesarios en la *formación* del hombre. Sin embargo, si el primero puede plantearse como una determinación ordenada, el segundo, si se vincula a la experiencia, irrumpe intempestivamente como la *revelación*. En tanto posibilidad, la experiencia es una revelación siempre en riesgo.

Probablemente, para comprender mejor lo que Benjamin propone con la expresión violencia educadora, es necesario adelantarse hasta dos ensayos *Programm eines proletarischen kindertheaters*³³¹ y *Eine kommunistische pädagogik*³³², redactados entre 1928 y 1929. En el primero, Benjamin afirma que la educación

329. Cf. E. Fackenheim. ¿Qué es el judaísmo? Una interpretación para nuestra época, (Buenos Aires: Lilmod, 2005).

330. Cf. W Benjamin. «Sobre aprendizaje y ejercicio».

331. *Programa de un teatro infantil proletario*.

332. *Una pedagogía comunista*.

burguesa no posee un sistema. Por esto, entiende que sus contenidos tienen un carácter deshumanizado, ajeno a la vida de los niños y de los jóvenes. Sistema significa marco. No debe confundirse con el tan reclamado método eficiente para educar. A su entender, la preocupación por el método es una preocupación burguesa que no esconde su carácter instrumental. Por ello, la educación no tiene conflicto en poner a prueba, cada cierto tiempo, métodos pedagógicos que incluyan recientes *refinamientos* psicológicos. Métodos que posteriormente serán abandonados porque son ajenos a cualquier marco que actúe como perspectiva y posibilidad. La pregunta por el método, aquí, encuentra su sentido como expresión de la pereza, la desidia y la indolencia frente a lo que el hombre, como ser genérico, hace de sí mismo a través de la educación. En el lado opuesto se encuentra la educación proletaria. Esta no puede orientarse sino a través de un marco, esto es, una orientación que sea la guía en torno al porqué se educa y hacia dónde se dirige la educación. Esto significa dos cosas. La educación tiene que convertir la vida de los niños y de los jóvenes en objeto de su abordaje y la educación tiene que realizarse dentro de un ámbito específico. Benjamin no detalla con precisión dicho significado, pero permite inferir que, en conjunto, el ámbito de la educación es la vida misma de los niños y de los jóvenes. Se trata de rechazar la orientación burguesa por la cual estos son arrancados de su propia vida y mundo, haciendo imposible que construyan los instrumentos para comprender su propia realidad histórica. Por eso, para el maestro es una actividad fundamental la observación de las señales que los niños y los jóvenes dejan a su paso. Ahora bien, no se trata de la observación pedagógica, en sentido burgués, donde se buscan los actos fallidos, las latencias o las represiones. Se trata de una observación que permita aclarar la vida y el mundo donde los niños y los jóvenes viven y ordenan³³³.

En el segundo ensayo³³⁴, Benjamin plantea que la ética y la psicología son los dos polos en los que se basa la educación burguesa. No puede sostenerse que esta educación esté acabada o, por lo pronto, expuesta en toda su corrupción. Al contrario, operan en ella fuerzas diligentes que la muestran, todo el tiempo, acorde con las necesidades de los hombres. Claro está, busca orientarse más por la astucia que por la fuerza. La astucia de la educación burguesa consiste en mostrarse como la única posibilidad para la transformación histórica, esto es, dar apariencia de cambio a todo lo que persiste igual. Por ejemplo, la atroz desigualdad entre los hombres. Ahora bien, las fuerzas diligentes que actúan en la educación, han sido capaces de persuadir a los hombres de que dicha desigualdad es el producto de su propia actividad como individuos. La educación burguesa

333. Cf. W. Benjamin. Programa de un teatro infantil proletario, en *Obras. Libro II/Vol. 2*, (Madrid: Abada, 2009b), 380-386.

334. Cf. W. Benjamin. Una pedagogía comunista, en *Escritos. La literatura infantil, los niños y los jóvenes*, (Buenos Aires: Nueva Visión, 1989), 109-112.

es la negación de la recurrente explotación histórica del hombre por el hombre. Si Kant, de manera honrada, imaginó que en la educación se guardaba el gran secreto de la humanidad y que, por ello, el progreso del hombre dependería de una correcta educación, la sociedad burguesa convierte a la educación en su ensangrentada mano derecha. Tanto que la consigna, hartamente defendida por la socialdemocracia, *el saber es poder* es mera propaganda política. Habría que captar su verdadero sentido. El saber que corrobora el dominio de la burguesía no significa, necesariamente, liberación. En todo caso, un saber que no permite a los oprimidos comprender su situación histórica ni tener acceso a una praxis política que permita transformar las condiciones materiales y culturales, en efecto, esconde un secreto, como diría Kant, pero uno corrupto.

La violencia educadora, empero, es aquella que destruye la inocencia aparente y despierta del letargo a los hombres. En eso se revela. Consiste en levantar el velo que teje la educación burguesa, ocultando las fuerzas vitales de las que los hombres disponen sin tener conciencia de ello. Contrario a lo que puede imaginarse al llamársela destructora, esta violencia es liberadora como la violencia divina, puesto que aspira a interrumpir el ciclo repetitivo de lo mismo: la culpa y la infelicidad. Ocurre como una *revelación* que, al obliterar el tiempo muerto de la historia, señala en una dirección opuesta, hacia una humanidad que ha vencido la repetición amarga de la explotación del hombre por hombre: esto es lo verdaderamente único y nuevo. Tal vez, y déjese como hipótesis, algunas de las formas que Benjamin advierte para escapar del veneno del Estado y del derecho, esperan agazapadas en la violencia educadora.

Referencias

Prólogo

- Agamben, G. *Estado de excepción*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2003.
- Benjamin, W. *Obras. Libro I. Volumen I*. Madrid: Abada, 2006.
- — *Obras. Libro I. Volumen II*. Madrid: Abada, 2008.
- — *Obras. Libro II. Volumen I*. Madrid: Abada, 2007.
- Bernstein, R. *Violencia. Pensar sin barandillas*. Barcelona: Gedisa, 2015.
- Buck-Morss, S. *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2011.
- Derrida, J. *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*. Madrid: Tecnos, 2008.
- Scholem, G. *Walter Benjamin. Historia de una amistad*. Buenos Aires: Mondadori, 2007.

Introducción

- Löwy, M. Herbert Marcuse y Walter Benjamin: racionalismo y romanticismo, en Graciela Borja Sarmiento y María Inés García Canal (compiladoras), *Memoria del encuentro Marcuse y la cultura del 68*, pp. 55-66. México: UAM, 1990.
- Marcuse, M. *El hombre unidimensional*. Barcelona: Ariel, 1994.

Para una crítica de la violencia

- Cohen, H. *Ethik des reinen Willens*. Berlin: 2. rev. Aufl. 1907.
- Hiller, K. «Anti-Kain. Ein Nachwort... ». *Das Ziel. Jahrbücher für geistige Politik*, 3. 1919.
- Sorel, G. *Réflexions sur la violence. Paris: Marcel Rivière et Cie. 1919 (Reflexiones sobre la violencia)*. Traducido por Florentino Trapero. Madrid: Alianza, 2005).

- Unger, E. *Politik und Metaphysik. Die Theorie. Versuche zu philosophischer Politik. 1. Veröffentlichung.* Berlin David, 1921.

Epílogo a *Para una crítica de la violencia* de Walter Benjamin

- Benjamin, W. *Schicksal und Charakter, en Zur Kritik der Gewalt und Andere Aufsätze.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1965.
- —Tesis sobre la historia y otros fragmentos. Introducción y traducción de Bolívar Echeverría. México: Ítaca-Universidad Autónoma de México, 2008.

Constelación sobre la violencia revolucionaria

- Adorno, Th. W. *Negative Dialektik, Jargon der Eigentlichkeit, GS. 6.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.
- Behrens, R. *Übersetzungen – Studien zu Herbert Marcuse. Konkrete Philosophie, Praxis und kritische Theorie.* Mainz: Ventil Verlag, 2000.
- Benjamin, W. *Die Aufgabe des Übersetzers, GS. Bd. IV/1.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972.
- —*Über den Begriff der Geschichte, GS. Bd. I-II.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980.
- Butler, J. «Bodies in Alliance and the Politics of the Street», en *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, 66-98. Cambridge: Harvard University Press, 2015.
- García-Arboleda, J. F. «Los recuerdos encubridores y la representación de la violencia en la verdad institucional: el registro fotográfico de la revista Semana de la violencia paramilitar en Colombia (1988-1989 / 1997-1999)». *Universitas Humanística*, n° 69, (2010).
- Hacker, F. *Agression. Die Brutalisierung der modernen Welt.* Berlín: Rowohlt Verlag, 1973.
- Lorey, I. *Die Regierung der Prekären.* Wien/Berlin: Verlag Turia+Kant, 2012.
- Marcuse, H. *El Hombre unidimensional.* Traducido por A. Elorza. Barcelona: Ariel, 1968.
- —*Un ensayo sobre la liberación.* Traducido por J.C. García Ponce. México: Joaquín Mortiz, 1969.
- —*Ética de la revolución.* Traducido por A. Álvarez. Madrid: Taurus, 1970.
- —*Der Kampf gegen den Liberalismus in der Totalitären Staatsauffassung, Schriften 3.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.
- —*Ethik und Revolution, Schriften 8.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.

- —*Versuch über die Befreiung*, Schriften 8. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.
- —*Repressive Toleranz*, Schriften 8. Aufsätze und Vorlesungen, 1948-1969. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.
- —*Der eindimensionale Mensch*, Schriften 7. Traducido por Alfred Schmidt. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.
- —*Tolerancia Represiva y otros ensayos*. Madrid: Catarata, 2010.
- Marx, K. *Thesen über Feuerbach*, en *Marx-Engels Werke*, Band 3. Berlin: Dietz Verlag, 1969.

Walter Benjamin: teología y revolución

- Adorno Th. W. *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus, 1992.
- Adorno Th. W. y W. Benjamin, *Correspondencia (1928-1940)*. Madrid: Trotta, 1998.
- Benjamin, W. *Discursos interrumpidos I*. Madrid: Taurus, 1973.
- —*Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*. Caracas: Monte Ávila Editores, 1974.
- — «La tarea del traductor». En *Angelus Novus*, 127-143. Buenos Aires: Editorial Sur, 1970
- —«Die Aufgabe des Übersetzers». En *Iluminationen. Ausgewählte Schriften I*, 50-62. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1977.
- — *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal, 2005.
- — *Abhandlungen*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1991.
- Berlin, I. *El Mago del Norte. J. G. Hamann y el origen del irracionalismo moderno*. Madrid: Tecnos, 1997.
- Buck-Morss, S. *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. Madrid: Siglo XXI, 1981.
- —*Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*. Madrid: Visor, 1995.
- Castoriadis, C. *L'institution imaginaire de la société*. París: Éditions du Seuil, 1975.
- Crespillo, M. «Lengua nominal frente a lengua comunal. Nombrar y conocer en la obra de Benjamin», *Teoría/Crítica*, no 4, 1997, 113-134.
- Frisby, D. *Fragmentos de la modernidad. Teorías de la modernidad en la obra de Simmel, Kracauer y Benjamin*. Madrid: Visor, 1985.
- Gadamer, H.-G. *La dialéctica de Hegel*. Madrid: Cátedra, 1980.
- Hillach, A. «Dialektisches Bild». En *Benjamins Begriffe*, editado por M. Opitz, E. Wizisla. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 2000, 186-229.

- Jarque, V. *Imagen y metáfora. La estética de Walter Benjamin*. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, 1992.
- Kristal, E. «Walter Benjamin. El mesianismo y la traducción», en *Teoría/Crítica*, N° 4, 1997, 135-143.
- Löwy, M. «Walter Benjamin critique du progrès: à la recherche de l'expérience perdue». En *Walter Benjamin et Paris*, editado por H. Wismann. París: Cerf, 1986, 629-639.
- Marcuse, H. «Nachwort». En *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1965, 99-107.
- Muñoz, J. *Figuras del desasosiego moderno*. Madrid: A. Machado Libros, 2002.
- Pangritz, A. «Theologie». En *Benjamins Begriffe*, editado por M. Opitz, E. Wizisla. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 2000, 774-825.
- Scholem, G. *Walter Benjamin. Historia de una amistad*. Barcelona: Península, 1987.
- — *Las grandes tendencias de la mística judía*. Madrid: Siruela, 1996.
- — *La cábala y su simbolismo*. México: Siglo XXI, 1998.
- Romero, J. M. *Hacia una hermenéutica dialéctica W. Benjamin, Th. W. Adorno y F. Jameson*. Madrid: Síntesis, 2005.
- Schwarz Wentzer, T. *Bewahrung der Geschichte. Die hermeneutische Philosophie Walter Benjamins*. Bodenheim: Philo, 1998.
- Tiedemann, R. *Dialektik im Stillstand. Versuche zum Spätwerk Walter Benjamins*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1983.
- Wiggershaus, R. *Die Frankfurter Schule. Geschichte, Theoretische Entwicklung, Politische Bedeutung*. Munich: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1988.

Prestigio de la violencia y visibilización de las víctimas

- Benjamin, W. *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze. Mit eine Nachwort von Herbert Marcuse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971.
- Bernstein, R. «¿Cambió Hanna Arendt de opinión? Del mal radical a la banalidad del mal». En *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*, 235-259, editado por Fina Birulés. Barcelona: Gedisa, 2000.
- — *Violencia. Pensar sin barandillas*. Barcelona: Gedisa, 2015.
- Derrida, J. *Force de loi*. París: Galilée, 1994.
- Hegel, G. W. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Traducido por José Gaos. Madrid: Tecnos, 2005.
- Mate, R. *Memoria de Occidente*. Barcelona: Anthropos, 1997.

- — 2011, *Tratado de la injusticia*. Barcelona: Anthropos, 2011.
- Traverso, E. *El pasado, instrucciones de uso. Historia, memoria, política*. Madrid: Marcial Pons, 2007.

Para «otra política» posible

- Abadi, F. *Conocimiento y redención en la obra de Walter Benjamin. De Kant al surrealismo*. Buenos Aires: Miño y Dávila editores, 2014.
- Agamben, G. *Estado de excepción*. Traducido por Flavia Costa e Ivana Costa. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2004.
- — *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*. Traducido por Silvio Mattoni. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007.
- Arendt, H. «We Refugees», en *The Jewish Writings*. New York: Schocken Books, 2007.
- Benjamin, W. «Die Bedeutung der Zeit in der Moralischen Welt», en *Gesammelte Schriften VI*, Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
- — *The Correspondence of Walter Benjamin. 1910-1940*. Editado por G. Scholem, T. W. Adorno. Traducido por M. R. Jacobson, E. M. Jacobson. Chicago/London: University of Chicago Press, 1994.
- — «Word and Time», en *Selected writings*. Vol. 1, 1913-1926, editado por Marcus Bullock y Michael W. Jennings. Cambridge: Harvard University Press, 2004.
- — «Para una crítica de la violencia», en *Obras: libro II / vol. 1*, editado por Juan Barja, Félix Duque y Fernando Guerrero. Traducido por Jorge Navarro Pérez. Madrid: Abada Editores, 2007.
- — «Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre», en *Obras: libro II / vol. 1*, editado por Juan Barja, Félix Duque y Fernando Guerrero. Traducido por Jorge Navarro Pérez. Madrid: Abada Editores, 2007.
- — «Sobre el concepto de historia», en *Obras: libro I / vol. 2*, editado por Juan Barja, Félix Duque y Fernando Guerrero. Traducido por Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Abada Editores, 2008.
- Butler, J. «Walter Benjamin y la crítica de la violencia», en *¿A quién le pertenece Kafka?*, traducido por Alejandra Castillo. Santiago de Chile: Palinodia, 2014.
- Colodenco, D. *Génesis: el origen de las diferencias*. Buenos Aires: Lillmod, 2006.
- Gusmán, L. «La descripción de una lucha», en F. Kafka, *Carta al padre*, traducido por Susana Mayer. Buenos Aires: Libros Perfil, 1998.
- Hamacher, W. *Lingua amissa*. Traducido por Laura S. Carugati y Marcelo G. Burello. Buenos Aires/Madrid: Miño y Dávila Editores, 2013.

- Idel, M. *Cábala. Nuevas perspectivas*. Traducido por María Tabuyo y Agustín López. Madrid: Siruela, 2005.
- — *Messianic Mystics*. New Heaven: Yale University Press, 2000.
- Kafka, F. *Diarios (1910-1923)*. Traducido por Feliu Formosa. Barcelona: Lumen, 2000.
- — «Ante la ley», en *Relatos completos*, traducido por F. Zanutigh Núñez, N. Mendilaharsu de Machin y Jorge Luis Borges. Madrid: Losada, 2006.
- — *Aforismos de Zürau*. Traducido por Claudia Cabrera. Madrid: Sexto Piso, 2005.
- Laenen, J. H. *La mística judía. Una introducción*. Traducido por Xabier Pikaza. Madrid: Trotta, 2006.
- Rosenzweig, F. «Los constructores. Acerca de la ley», en *Lo humano, lo divino y lo mundano. Escritos*, editado y traducido por Marcelo G. Burello. Buenos Aires: Lilmod, 2007.
- Scholem, G. *Kabbalah*. New York: Plume, 1978.
- — *Origins of the Kabbalah*. Traducido por Allan Arkush. Princeton: Princeton University Press, 1990.
- — *Las grandes tendencias de la mística judía*. Traducido por Beatriz Oberländer. Madrid: Siruela, 2000.
- Taub, E. *Mesianismo y redención. Prolegómenos para una teología política judía*. Buenos Aires-Madrid: Miño y Dávila editores, 2013.
- *Torat Emet*. Buenos Aires: Editorial Keter Torá, 2007.
- Weber, M. *Economía y sociedad*. Editado por Johannes Winckelman. Traducido por J. Medina, Echeverría, J. Roura Farella, E. Ímaz, E. García Máñez y J. Ferrater Mora, 1056-1060. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2002

Derecho y destructividad

- Agamben, G. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos, 2010.
- Benjamin, W. «Destino y carácter». En *Obras. Libro II. Vol. I*, 175-182. Madrid: Abada, 2010.
- — «Karl Kraus». En *Obras. Libro II. Vol. I*, 341-376. Madrid: Abada, 2010.
- — «Fragmento teológico-político». En *Obras. Libro II. Vol. I*, 206-207. Madrid: Abada, 2010.
- — «Para una crítica de la violencia». Acceso el 10 de septiembre de 2015, <http://elprestamoslaley.blogspot.com.co/2010/02/benjamin-para-una-critica-de-la.html>.

- — «Para una crítica de la violencia». En *Iluminaciones IV. Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, (Traducción de Pablo Oyarzún), 23-48. Uruguay: Aguilar, 2011.
- Bernstein, R. «Walter Benjamin: ¿violencia divina?». En *Violencia. Pensar sin barandillas*, 89-131. Barcelona: Gedisa, 2015.
- Butler, J. *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid: Síntesis, 2004.
- — *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós, 2007.
- — *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*. Buenos Aires: Paidós, 2008.
- — «Walter Benjamin and the critique of violence». En *Parting ways. Jewishness and the critique of Zionism*, 69-98. New York: Columbia University Press, 2012.
- — «Walter Benjamin y la crítica de la violencia». En *¿A quién le pertenece Kafka?*, 63-107. Santiago de Chile: Palinodia, 2014.
- Galende, F. *Walter Benjamin y la destrucción*. Santiago de Chile: Metales pesados, 2009.
- — «Destrucción, odio vital y derecho a los nervios». En *Walter Benjamin y la destrucción*, 7-15. Santiago de Chile: Metales pesados, 2009.
- — «Violencia jurídica, ciclo mítico y vida biológica». En *Walter Benjamin y la destrucción*, 73-95. Santiago de Chile: Metales pesados, 2009.
- Honneth, A. «El rescate de lo sagrado desde la filosofía de la historia. Sobre la “Crítica de la violencia” de Benjamin». En *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*, 101-138. Buenos Aires: Katz, 2009.
- Horkheimer, M. y Adorno, Th. *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta, 1998.
- Sorel, G. *Reflexiones sobre la violencia*. Buenos Aires: La Pléyade, 1978.

La violencia educadora de Walter Benjamin

- Aptekmann, M. *Disculpe, no es nada personal. Acerca del antijudaísmo en Occidente*. Buenos Aires: Lilmod, 2008.
- Benjamin, W. «Una pedagogía comunista». En *Escritos. La literatura infantil, los niños y los jóvenes*, 109-112. Buenos Aires: Nueva Visión, 1989
- — «André Gide: la puerta estrecha». En *Obras. Libro II. Vol. 2*, 224-226. Madrid: Abada, 2009a.
- — «Programa de un teatro infantil proletario». En *Obras. Libro II. Vol. 2*, 380-386. Madrid: Abada, 2009b.
- — «Experiencia». En *Obras. Libro II. Vol. 1*, 54-56. Madrid: Abada, 2010.

- — «Sobre aprendizaje y ejercicio». En *Obras. Libro VI*, 99-100. Madrid: Abada, 2017a.
- — «Agesiliaus Santander». En *Obras. Libro VI*, 687-689. Madrid: Abada, 2017b.
- Butler, J. *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós, 2006.
- Cohen, E. «Walter Benjamin: mesianismo y felicidad. Una relectura del “Fragmento teológico político”». En Esther Cohen (ed), *Resistencias mínimas*, 187-201, Argentina: Ediciones Godot, 2015.
- Cohen, H. *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*. Barcelona: Anthropos, 2004.
- — *El concepto de religión en el sistema de la filosofía*. Salamanca: Sígueme, 2008.
- Charles, M. «Towards a critique of educative violence: Walter Benjamin and ‘second education’», *Pedagogy, Culture & Society*, vol., 24, n° 4, 525-536, 2016.
- Deleuze, G & Guattari, F. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos, 1988.
- Derrida, J. «Nombre de pila de Benjamin». En *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*, 69-151. Madrid: Tecnos, 2002.
- Deuber-Mankowsky, A. «Ritmos de lo viviente: condiciones de la crítica. Sobre la lectura de Judith Butler de “Para una crítica de la violencia”, de Walter Benjamin». En Esther Cohen (ed), *Resistencias mínimas*, pp. 153-186, Argentina: Ediciones Godot, 2015.
- Fackenheim, E. *¿Qué es el judaísmo? Una interpretación para nuestra época*. Buenos Aires: Lilmod, 2005.
- Foucault, M. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2005.
- Hamacher, W. *Lingua amissa*. Buenos Aires: Miño Dávila, 2013.
- Hincapié-García, A. «Formación y praxis pedagógica revolucionaria: los escritos de juventud de Marx y Benjamin», *Andamios. Revista de investigación social*, vol.13, n° 32, 257-279, 2016.
- Honneth, A. «El rescate de lo sagrado desde la filosofía de la historia. Sobre la “Crítica de la violencia” de Benjamin». En *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*, 101-138. Madrid: Katz, 2009.
- Mate, R. *La piedra desechada*. Madrid: Trotta, 2013.
- Pérez López, C. *La huelga general como problema filosófico. Walter Benjamin y Georges Sorel*. Chile: Ediciones Metales Pesados, 2016.
- Rousseau, J-J. *Del contrato social*. Madrid: Alianza, 2012.

-
- — *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Medellín: Universidad de Antioquia, 2013.
 - Taub, E. «La comunidad que viene: un programa del hombre por-venir en Giorgio Agamben», *Pensamiento y Cultura*, vol. 18, n° 2, 95-110, 2015.

Sobre los traductores y los autores

Pablo Oyarzún Robles

Filósofo, ensayista, traductor y crítico, estudió Biología (parcialmente), Filosofía, Literatura e Historia en la Universidad de Chile, Teología (parcialmente) en la Universidad Católica de Chile y Filosofía en la Universidad Johann Wolfgang von Goethe de Frankfurt. Ha sido traductor de obras de Epicuro, Pseudo-Longino, Swift, Kant, Baudelaire, Kleist, Benjamin y Celan. Es actualmente integrante del Grupo de Estudios de Filosofía de FONDECYT, de la Cátedra UNESCO de Filosofía y vocal de la Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española. En 2010 recibió la Medalla Juvenal Hernández Jaque, que se concede a los académicos que se han destacado por su calidad y contribución científicas y por su compromiso con la Universidad de Chile. Ha ganado en dos oportunidades el premio de ensayo del Fondo del Libro y la Lectura. Dentro de su abundante obra, se destacan *Entre Celan y Heidegger* (Santiago de Chile, 2005) y *Baudelaire: la modernidad y el destino del poema* (Santiago de Chile, 2016).

Sebastián Tobón Velásquez

Filósofo y jurista colombiano, doctor del Instituto de Investigación Social de Frankfurt y de la Universidad de Frankfurt. Especialista en Teoría crítica, idealismo alemán y filosofía política moderna y contemporánea. Ha trabajado como coordinador del Internationaler Arbeitskreis für Kritische Theorie del Instituto de Investigación Social de Frankfurt y ha sido profesor en la Universidad de Antioquia en las áreas de Teoría crítica e idealismo alemán.

José Manuel Romero Cuevas

Profesor Titular de Filosofía en la Universidad de Alcalá (Madrid). Se doctoró en la Universidad de Granada con una investigación sobre la teoría del

conocimiento de F. Nietzsche, publicada con el título de *El caos y las formas* (Granada, 2001). A continuación, se ha dedicado fundamentalmente a autores y temas vinculados con la Teoría Crítica (W. Benjamin, Th. W. Adorno, H. Marcuse, J. Habermas, A. Honneth). Entre sus recientes aportaciones se incluyen la edición del volumen colectivo *Immanente Kritik heute* (Bielefeld, 2014) y las monografías *El lugar de la crítica* (Madrid, 2016) y (junto con Juan José Tamayo) *Ignacio Ellacuría. Teología, filosofía y crítica de la ideología* (Barcelona, 2019). Es miembro fundador de la Sociedad de Estudios de Teoría Crítica y forma parte del consejo de redacción de la revista *Constelaciones*.

Manuel Reyes Mate

Es doctor por la Westfälische Wilhelms-Universität de Münster y por la Universidad Autónoma de Madrid, después de estudios por París y Roma. Ha sido director del gabinete técnico del Ministerio de Educación y Ciencia. Desde allí impulsa la creación del Instituto de Filosofía del CSIC. Es director del proyecto editorial *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, que ha promovido la organización y desarrollo de foros en toda Hispanoamérica. También es investigador principal del proyecto *La Filosofía después del Holocausto*. Este proyecto ha permitido renovar la tradición benjaminiana de la ética y la memoria, proponiendo que las víctimas de la historia deben ser el centro de toda teoría política y moral. Es colaborador del diario “El País” y “El Periódico de Catalunya”. En el año 2009 obtuvo Premio Nacional de Ensayo (España), por su obra *La herencia del olvido*. Dentro de sus publicaciones más recientes se encuentran *Ciudadanos y no súbditos* (Bogotá, 2016), *El tiempo, tribunal de la historia* (Madrid, 2018) y, al lado de José Zamora, un importante estudio en torno a la selección de ensayos de Karl Marx que aparecen en el libro *Sobre la Religión: De la Alienación Religiosa al Fetichismo de la Mercancía* (Madrid, 2018).

Emmanuel Taub

Doctor en Ciencias Sociales (UBA) y magíster en Diversidad Cultural (UNTREF). Es Investigador Adjunto del CONICET por el Instituto de Investigaciones Gino Germani (UBA), docente y editor. Sus áreas de trabajo son el pensamiento judío y la filosofía política. Es director de Hecho Atómico Ediciones y de la colección Estudios y Reflexiones de Lilmod-Prometeo; es autor de *Otredad, orientalismo e identidad* (Buenos Aires, 2008), *La modernidad atravesada. Teología política y mesianismo* (Buenos Aires, 2013) y *Mesianismo y redención. Prolegómenos para una teología política judía* (Buenos Aires, 2015). Ha sido Profesor Invitado en distintas universidades de Chile, México y Colombia.

Juan David Piñeres Sus

Doctor en Educación, con estudios en Psicología y Filosofía. Becario de Colciencias. Profesor vinculado de tiempo completo al Departamento de Psi-

cología de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad de Antioquia. Miembro del Grupo de Investigación en Psicología Cognitiva. Sus áreas de trabajo son la filosofía, las ciencias sociales y los estudios culturales. Autor del libro *Lo humano como ideal regulativo* (Medellín, 2017).

Alexánder Hincapié García

Doctor en Educación, con estudios en Psicología y Filosofía. Becario de Colciencias. Profesor titular de la Facultad de Educación de la Universidad de San Buenaventura Medellín. Integrante del Grupo Interdisciplinario de Estudios Pedagógicos (GIDEP). Sus áreas de trabajo son la pedagogía, la literatura y el pensamiento judío. Ha sido editor de los libros *Modernidad y política. Sobre la pregunta antropológica* (Medellín, 2016) y *El hijo de Loth* (Medellín, 2016).

¡No exageramos! El viaje y el andar, o el andar de viaje, fueron constantes en la vida de Benjamin; de hecho, su muerte, como es bien sabido, se produce en Porthou, frontera entre Francia y España, en un viaje que debía conducirlo hasta Nueva York. Viajar no fue para Benjamin la actividad del snob que imagina conocer el mundo y dominarlo por el solo recorrido, tampoco pronunció jamás algo que convalidara un tipo de autoridad cultural a propósito del viaje concebido meramente como entretenimiento burgués: para él, conocer una ciudad no podía darse sin perderse en ella, sin moverse al lado de sus desarrapados. Fiel a su método, en las cosas abandonadas, o en las declaradas sin valor, percibía las claves para su pensamiento.



UNIVERSIDAD DE
SAN BUENAVENTURA



EB
EDITORIAL
BONAVENTURIANA



[editorialbonaventuriana](https://www.facebook.com/editorialbonaventuriana)



[@EditBonaventuri](https://twitter.com/EditBonaventuri)



[EditorialBonaventuriana](https://www.youtube.com/EditorialBonaventuriana)



[editorial-bonaventuriana](https://www.linkedin.com/company/editorial-bonaventuriana)

www.editorialbonaventuriana.usb.edu.co

VIGILADA MINEDUCACIÓN