



Progresismo y redención: estado de excepción

Constanza Serratore¹

Resumen:

A partir del texto de 1921, *Para una crítica de la violencia*, Walter Benjamin abre un campo de reflexiones que se extenderá hasta las *Tesis sobre el concepto de la historia*, de 1940.

Se propone reflexionar acerca de la compleja relación entre el pensamiento materialista y la dimensión mesiánica. En los dos textos se hace referencia al concepto de “estado de excepción”, en el primero, en la relación entre violencia humana (derecho) y violencia divina; en el segundo texto, en relación al progresismo (fascismo) y mesianismo.

Este concepto central de la filosofía política contemporánea será el eje en el que se articulará el presente trabajo, tratando de mostrar cómo en última instancia es la vida desnuda la que queda apresada en el orden sobre el cual el hombre ha construido sus instituciones y sus saberes, especialmente el concepto de derecho y el de historia, ambos solidarios con la visión de quienes resultan los “hacedores” y herederos del modo predominante de decirse de la historia y el derecho.

Consideramos que la interpretación de Benjamin en la clave teológico-política, específicamente en el concepto de “redención”, permite comprender la complejidad del autor y su originalidad en relación a los otros integrantes de la escuela de Frankfurt (sus interlocutores epistolares).

¹ UNSAM/UBA.



Progresismo y redención: estado de excepción

Introducción

El presente texto hará un recorrido por dos obras de Walter Benjamin: *Para una crítica de la violencia*² (1921) y *Tesis sobre el concepto de historia*³ (1940).

Se sostendrá que tanto en el texto sobre la violencia del derecho como en el que refiere a la historia, la predominancia siempre es política. Es decir, Benjamin no recurre a las nociones de derecho instaurador y/o conservador o a la noción de historia como reconstrucción, sino que lo que busca es poner el acento en la justicia y en el presente. La actualidad de los dos textos mencionados reside en la intención de incidir, de hacerse cargo de las circunstancias del momento con el ánimo de transformarlas, motivo por el cual sostenemos que el primado es político.

Si bien hemos dicho que hay un llamado a la transformación de la realidad y del presente, Benjamin se aleja del marxismo tradicional y no hace ninguna referencia a la acción directa. De este modo, la hipótesis de trabajo será que en el texto de 1921 hay una invocación a la violencia divina para acabar con la violencia mítica y que en el texto de 1940 la búsqueda es declarar el “verdadero estado de excepción” sobre la excepcionalidad reinante. Es decir, en ambos textos lo que se busca no es reproducir el momento de suspensión del derecho y la violencia sobre nadie, sino terminar con esta excepcionalidad violenta.

Se leerá a Walter Benjamin en su texto *Para una crítica de la violencia*⁴ como quien afirma que la clave comprensiva de la modernidad es la violencia. Como veremos más detalladamente a continuación, Benjamin sostiene que la violencia funda y

² BENJAMIN, Walter, *Zur Kritik de Gewalt*, 1921 (traducido por MURENA, Héctor A., *Para una crítica de la violencia*. Ed. Leviatán, Buenos Aires, 1995)

³ BENJAMIN, Walter, “Tesis sobre el concepto de historia” en MATE, Reyes, *Medianoche en la historia. Comentario a las tesis de Walter Benjamin “sobre el concepto de historia”*. Ed. Trotta, Madrid, 2006

⁴ SERRATORE, Constanza, “La violencia o la vida”. Seminario Internacional: “Giorgio Agamben: Teología Política y Biopolítica”, Universidad Diego Portales, Santiago de Chile, 29 y 30 de septiembre de 2009. Texto publicado en http://biopolitica.cl/docs/publi_bio/serratore_violenciavida.pdf



Recordando a

Walter Benjamin

Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria.

III SEMINARIO INTERNACIONAL
POLÍTICAS DE LA MEMORIA

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI
Buenos Aires - Argentina

conserva el derecho. Por lo tanto, las instituciones pretendidamente legítimas de la modernidad carecen de todo tipo de “mediación racional”. Contrariamente, su origen es la inmediatez de la violencia que se presenta como derecho para ordenar el espacio político. Así, la realidad mediada por el derecho constituye el reino de la violencia. De modo que a la inmediatez de la violencia, Benjamin considera que hay que oponerle otra inmediatez: la violencia divina.

Por otra parte, recordemos que las *Tesis sobre el concepto de historia* fueron escritas en 1940, pero su contenido venía siendo elaborado desde hacía por lo menos veinte años, aunque no las consideraba listas para enviar a imprenta. Benjamin era consciente de la novedad de su propuesta y temía que fueran malinterpretadas o incomprendidas. Tal como le escribe a Gretel Adorno en una carta de abril de 1940: “La guerra y la constelación que la rodea me han llevado a poner por escrito algunos pensamientos que había guardado en mi interior en los últimos veinte años, guardándolos incluso de mí mismo⁵”. Aparentemente los acontecimientos de fines de 1939 y comienzos de 1940 lo obligaron a enfrentarse a pensamientos extremos de los que inclusive él quería huir. El manuscrito de estas tesis fue enviado a su pariente lejana Hannah Arendt, quien posteriormente las envió a Adorno. Fueron publicadas por primera vez en 1942 en un volumen que lleva el nombre de *En memoria de Walter Benjamin*, editado por el Instituto de Investigaciones Sociológicas de Los Angeles por Adorno y Horkheimer luego de saber de la muerte del amigo.

⁵ Cita tomada de MATE, Reyes, *Medianoche en la historia*, “Introducción”, pp. 13. Trotta, Madrid, 2006.



Recordando a

Walter Benjamin

Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria.

III SEMINARIO INTERNACIONAL
POLÍTICAS DE LA MEMORIA

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI
Buenos Aires - Argentina

Primer Parte: La violencia mítica y la violencia divina

Creemos que uno de los temas que movió a Walter Benjamin en su texto *Para una Crítica de la violencia* fue un hondo estudio acerca de cómo el derecho es una forma de control de la vida. Había sido ya estudiada la conexión entre la fuerza y la ley desde tiempos remotos. Recordemos el fragmento 169^a de Píndaro:

“El *nomos, basileus* de todos los seres, mortales e inmortales, los lleva en su brazo soberano y justifica la extrema violencia. Así juzgo por las hazañas de Heracles, ¿acaso no ha conducido, sin haberlo pedido ni pagado, a los bueyes de Gerión hasta el pórtico ciclópeo de Euristeo?⁶”

Sin embargo, lo que atrae a Benjamin no es el apoyo que la fuerza presta al derecho, ni la legitimación que el derecho provee a la fuerza, porque en estos casos se trata de una relación instituida entre dos términos (por ejemplo, las “leyes” y las “armas” en Machiavelli); mientras que la novedad radical de Benjamin reside en que para él estos no son más que polos, en tanto modalidades de la misma substancia, la violencia. Así, la toma de distancia del modelo iusnaturalista y del iuspublicista reside justamente en este punto: la violencia cobra sentido a partir de la superposición de los polos. No se trata de pensar al derecho desde el punto de vista de su origen (como quiere el iusnaturalismo), ni desde el punto de vista del resultado (como quiere el iuspublicismo); dicho de otro modo, ni desde la perspectiva de la naturaleza, ni desde la perspectiva de la historia, sino a partir del encuentro, de la encrucijada entre mito y destino.

De este modo, la violencia no precede ni sigue al derecho, sino que lo constituye con un movimiento pendular que va desde la fuerza al poder, y desde el poder a la fuerza. En palabras de Benjamin: “Si la primera función de la violencia puede ser definida como creadora de derecho, la segunda es que lo conserva”. Es decir, Benjamin encuentra en la violencia dos funciones en relación al derecho, una es crearlo, y la otra es conservarlo. Desde esta perspectiva, la violencia es entendida como poder, como medio, que no puede sino aspirar a estos atributos, por que si no lo hiciera perdería toda validez.

⁶ PÍNDARO, *Fragments de libros no seguros*, Fr. 169a



Recordando a

Walter Benjamin

Justicia, Historia y Verdad. *Escrituras de la Memoria.*

III SEMINARIO INTERNACIONAL
POLÍTICAS DE LA MEMORIA

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI
Buenos Aires - Argentina

Se pueden identificar tres pasajes distintos y concatenados en esta superposición violencia-derecho⁷: el primero es que el comienzo siempre es un hecho de violencia – jurídicamente infundado- que funda el derecho; el segundo, que una vez instituido el derecho, tiende a excluir toda violencia fuera de él; y el tercero, que dicha exclusión no puede ser realizada más que con otro acto de violencia, en este caso no instituyente, sino conservadora. Desde esta perspectiva, el derecho consiste en la violencia a la violencia por el control de la violencia. En este sentido, Benjamin escribe:

“La función de la violencia en la creación jurídica es, en efecto, doble en el sentido de que la creación jurídica, si bien persigue lo que es instaurado como derecho, como fin, con la violencia como medio, sin embargo –en el acto de fundar como derecho el fin perseguido- no depone en modo alguno la violencia, sino que sólo ahora hace de ella en sentido estricto, es decir inmediatamente, violencia creadora de derecho, en cuanto instaure como derecho, con el nombre de poder, no ya un fin inmune e independiente de la violencia, sino íntima y necesariamente ligado a ésta.”

De este modo, la violencia no es más que un pasaje interno al derecho, así como el derecho no es más que un pasaje interno a la violencia. Su racionalización consiste justamente en que el derecho no quiere eliminar la violencia, sino lo que hay fuera de ella. Este punto está trabajado en el artículo en las referencias a la policía o a la pena de muerte. En ambos casos, lo que se muestra es que la exclusión de la violencia exterior al orden legítimo se produce con medios violentos, de modo que el dispositivo jurídico funciona incorporando aquella sustancia de la que quiere proteger. Sobre la policía, podemos leer:

“La policía es un poder que funda –pues la función específica de este último no es la de promulgar leyes, sino decretos de fuerza emitidos con fuerza de ley- y es un poder que conserva el derecho, dado que se pone a disposición de aquellos fines. ” (...) “Incluso el ‘derecho’ de la policía marca justamente el punto en que el estado, sea por impotencia, sea por las conexiones inmanentes de todo ordenamiento jurídico, no se

⁷ ESPOSITO, Roberto, *Immunitas. Protección y negación de la vida*, pág. 46. Amorrortu, Buenos Aires, 2005.



Recordando a

Walter Benjamin

Justicia, Historia y Verdad. *Escrituras de la Memoria.*

III SEMINARIO INTERNACIONAL
POLÍTICAS DE LA MEMORIA

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI
Buenos Aires - Argentina

halla ya en grado de garantizarse –mediante el ordenamiento jurídico- los fines empíricos que pretende alcanzar a toda costa”.

Por ende, la amenaza del derecho no es la violencia, sino su afuera. Dicho de otro modo, la violencia deriva su legitimidad no de su contenido, sino de su ubicación. Basta con desplazarla del afuera hacia el adentro para que no sólo ya no contraste con la ley, sino para que coincida con ella. Este aplastamiento de la historia sobre su propio origen no histórico es lo que Benjamin llama ‘núcleo mítico del derecho’. Este núcleo es la reconducción violenta de cualquier momento del desarrollo histórico a su estadio inicial. Solo el constante retorno del pasado puede asegurar al presente contra la incertidumbre que el futuro hace pesar sobre él. Pero, ¿qué es esta figura tranquilizadora? Es la inmunidad, el aseguramiento contra un riesgo futuro, pagado con su asunción en dosis soportables.

Por otro lado, esta semántica inmunitaria remite a la vida como el objeto específico sobre el que el derecho ejerce su control. El derecho debe limitar a la vida que quiere salirse de sus propios límites, volcarse fuera de sí y volverse una ‘forma de vida’ que podría ser ‘una vida justa’ o ‘una vida común’. Es por eso que el derecho debe reconducirla siempre a su horizonte natural de vida biológica, de vida desnuda. Dicho de otro modo, para normalizar la vida, el derecho debe someterla a un juicio capaz de prevenir toda posible efracción.

Pero, ¿cómo prever un crimen que todavía no se cometió? El único modo, es anticipar la sentencia, declararla culpable prescindiendo de la culpa efectiva. Así, Benjamin observa cómo la culpa coincide con el destino ya que la vida no será juzgada por ser culpable, sino que será culpable para ser juzgada.

Por ello, como ya lo dijimos, el objetivo declarado del derecho es conservar la vida, pero la vida puede ser salvada en la medida en que se la aferre en un pliegue en el que debe ser juzgada antes de que cometa cualquier acto para que se la pueda juzgar. La condena preventiva que busca salvar la vida es la reducción de ésta a pura materia, la sustracción de toda forma. La posibilidad formal es lo que, para Benjamin, se sacrifica para la reproducción del sustrato biológico que busca perpetuarse para la supervivencia.



Recordando a

Walter Benjamin

Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria.

III SEMINARIO INTERNACIONAL
POLÍTICAS DE LA MEMORIA

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI
Buenos Aires - Argentina

Al analizar este mecanismo sacrificial, Benjamin distingue entre el ámbito de la ‘vida desnuda’ y el ámbito del ‘viviente’. La ‘vida desnuda’ es la objetividad de la vida, mientras que el ámbito del ‘viviente’ es lo que se hace sujeto de la vida biológica. Sobre el ‘viviente’ se descarga la violencia del aparato jurídico. Porque, como ya se dijo, el objetivo del derecho es conservar la vida en pos del sacrificio de lo viviente.

Por lo tanto, con Benjamin también estamos dentro de la relación de la vida con la muerte ya que el acto jurídico decide separar la vida de la muerte, pero los une en el punto en que la vida es tal por estar sujeta a la muerte, contrario que se vuelve instrumento de conservación de la vida.

Concluyendo el texto, Benjamin sostiene que “la crítica de la violencia es la filosofía de su historia. (...) Una mirada vuelta hacia lo más cercano puede permitir a lo sumo un hamacarse dialéctico entre las formas que fundan el derecho y las que conservan el derecho.⁸”

Sin embargo no es el camino del derecho en su forma mítica lo que permitirá salir del momento de la violencia. Por el contrario, Benjamin sostiene que un derecho impuesto violentamente y luego conservado violentamente puede desaparecer cuando aparecen nuevas fuerzas, o aquellas antes oprimidas, que predominan sobre las fuerzas que anteriormente habían fundado el derecho. Sin embargo, estas nuevas fuerzas fundarán un nuevo derecho destinado a una nueva decadencia. Es por ello que se apela a la violencia divina, “nunca como instrumento de sacra ejecución”, sino como la ley que gobierna.

⁸ BENJAMIN, Walter, *Zur Kritik de Gewalt*, 1921 (traducido por MURENA, Héctor A., *Para una crítica de la violencia*. Ed. Leviatán, Buenos Aires, 1995, pág. 44-45)



Segunda Parte: *Las tesis*

Algunas de estas cuestiones son retomadas en el texto de 1940. Benjamin se propone romper con la contundencia de lo fáctico, pero para ello necesitará armas nuevas. De este modo, *Las tesis sobre el concepto de historia* pueden ser leídas como el marco teórico a partir del cual se desprende una nueva visión mesiánica de la política.

Como sostiene Michael Löwy⁹, en 1913 ya estaban presentes en “Romantik” varios momentos de la crítica a la modernidad que retomará en las *Tesis*: la transformación de los seres humanos en “máquinas de trabajo”, el sometimiento de los individuos al mecanismo social, las críticas a la evolución y el progreso, que no se hace en nombre del conservadurismo, sino de la revolución.

Esta crítica al progresismo aparece en todas las etapas de su producción y está en el centro de su concepción mesiánica del tiempo y la historia. La piensa en oposición a una visión cuantitativa del tiempo y la historia propia de la vida de la humanidad entendida en términos de acumulación.

Pero como las dificultades no son pocas frente al pensamiento heterodoxo de Benjamin, debemos pensar que la revolución en nombre de la cual se hace la crítica al progreso, no será –justamente– la consecuencia del devenir inevitable de los procesos económicos, sino la interrupción de un proceso histórico que lleva inexorablemente a la catástrofe. Aquí aparece de un modo evidente la disputa con el marxismo evolucionista vulgar y con el “optimismo sin conciencia” de los partidos burgueses y de la socialdemocracia. Contra esta posición inspirada en una ideología del progreso lineal que indefectiblemente conducirá a algún tipo de liberación, Benjamin piensa en un “pesimismo activo, organizado, práctico, íntegramente volcado al objetivo de impedir, por todos los medios posibles, el advenimiento de lo peor¹⁰”.

⁹ LOWY, Michael, *Walter Benjamin. Aviso de Incendio*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2002.

¹⁰ LOWY, Michael, *Walter Benjamin. Aviso de Incendio*, Pág. 24-25. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2002.



Recordando a

Walter Benjamin

Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria.

III SEMINARIO INTERNACIONAL
POLÍTICAS DE LA MEMORIA

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI
Buenos Aires - Argentina

El pesimismo acerca de la historia es lo que le permitió entrever los desastres que acosarían a Europa pocos meses después, cuando él ya no estaba. Sin embargo, habría que tener presente que el contexto de producción de las *Tesis* es el pacto Molotov-Ribbentrop, es decir, un alejamiento del *diamat* soviético (materialismo dialéctico). Esta visión de la historia se manifiesta en una melancolía de la revolución, en un temor al eterno retorno¹¹ de los desastres. Sin embargo, aquí la cuestión sería: ¿cuál es la relación entre esta convicción pesimista de la reiteración de lo catastrófico y el compromiso con la lucha de los oprimidos? Es decir, si hay alguna certeza es que “naturalmente” no advendrá ninguna instancia liberatoria, pero su elección proletaria no está inspirada en ninguna visión optimista acerca del comportamiento de las “masas”, sino que reside en una apuesta sobre la posibilidad de las luchas emancipatorias.

Es decir, el sujeto de la revolución en el que está pensando Benjamin, el oprimido por el que hace su apuesta no es “un sujeto anestesiado, sino alguien que asume conscientemente su experiencia de sufrimiento y lucha contra sus causas (...) No está pensando en el proletariado de la lucha de clases. De él toma su actitud beligerante, pero se distancia en lo esencial (...) Pero el sujeto benjaminiano es central por su debilidad. Es el lumpen, el que sufre, el oprimido, el que está en peligro, pero que lucha, se indigna, protesta.¹²” El oprimido es el que tiene esa mirada que puede decir que dentro de un Estado de Derecho los oprimidos viven en un permanente estado de excepción. O mejor, que lo que para la mayoría es progreso, para muchos es un proceso de ruinas y cadáveres, como lo indica Benjamin en la tesis IX en la que se

¹¹ El uso que hacemos del sintagma “eterno retorno” es deliberado. El epígrafe de la tesis XII dice “Necesitamos la historia, pero no como la el ocioso hastiado en el jardín del saber” y es de Nietzsche (*Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*). Hay una relación ambigua entre Benjamin y Nietzsche. Benjamin se acerca a la posición nietzscheana porque comparte la formulación de las consideraciones “intempestivas” que van contra el tiempo, para actuar en el tiempo y favorecer el advenimiento de un tiempo mayor. Sin embargo, podemos notar que Benjamin no comparte con Nietzsche la misma valoración del concepto de eterno retorno. Por momentos parecen acercarse en la lectura del presente como momento crucial (el ‘instante’ de Nietzsche y el ‘ahora’ de Benjamin), pero Benjamin no lo acepta completamente porque necesita del advenimiento de la novedad en tanto interrupción de la historia entendida como progreso.

¹² BENJAMIN, Walter, “Tesis sobre el concepto de historia” en MATE, Reyes, *Medianoche en la historia. Comentario a las tesis de Walter Benjamin “sobre el concepto de historia”*, Pág. 20. Trotta, Madrid, 2006.



explica por qué lo que para nosotros es progreso, para el ángel de la historia es catástrofe:

“(…) Lo que a nosotros se presenta como una cadena de acontecimientos, él (el ángel de la historia) lo ve como una catástrofe única que acumula sin cesar ruinas sobre ruinas, arrojándolas a sus pies. (…) El huracán le empuja irresistiblemente hacia el futuro, al que le da la espalda, mientras el cúmulo de ruinas crece hasta el cielo. Eso que nosotros llamamos progreso es ese huracán.”

El progreso es el caldo de cultivo del fascismo, como lo había anticipado en la tesis VII, al que Benjamin responde con el *Angelus Novus*¹³. Esta tesis habla de la mirada del ángel y de nuestra mirada. En el caso del ángel, lo que ve lo horroriza porque camina sobre cadáveres y escombros. La paradoja de este ángel es que si bien se lamenta de lo que ve, es impotente. En nuestro caso, nosotros vemos lo mismo que el ángel, pero lo interpretamos de manera diferente, entendemos que los destrozos son parte inevitable de un progreso que en su conjunto está bien.

Tanto en la tesis VII como en la IX, lo que se está denunciando es que el fascismo, íntimamente relacionado con el progresismo, no es un efecto anacrónico, sino que está perfectamente a la altura de nuestro tiempo. Este ángel de la historia es el testigo privilegiado de la marcha que ha tomado la humanidad hacia el fascismo por diversos motivos. Por un lado, es quien detecta que detrás de una mirada petrificada hay vida fallida, vida frustrada, que los huesos y las ruinas de esas vidas son lo único que queda de las ilusiones y los sueños de los hombres oprimidos y olvidados. Es por ello que también exige redención, reparación del mal sufrido por esas vidas y restauración de los deseos insatisfechos. A través del ángel, Benjamin está interpelando políticamente, porque lo que ve es un horror que produce espanto: no se trata de los daños colaterales derivados de la lógica misma del progreso histórico, sino la impotencia de reconstruir esos fragmentos. El ángel quisiera detenerse para

¹³ Recordemos que Benjamin había comprado el cuadro *Angelus Novus* de Paul Klee en junio de 1921 aprovechando una visita que hizo su amigo Gershom Scholem a quien le pidió que se lo guardara. Este cuadro lo acompañó en su exilio en París (1935) y estaba entre las maletas que dejó al cuidado de George Bataille en 1940, cuando inició el viaje que lo debería haber llevado a Estados Unidos, pero que terminó con su suicidio ante el temor de ser devuelto a la Gestapo. El cuadro llegó a manos de Adorno y hoy está en el Israel Museum de Jerusalén.



Recordando a

Walter Benjamin

Justicia, Historia y Verdad. *Escrituras de la Memoria.*

III SEMINARIO INTERNACIONAL
POLÍTICAS DE LA MEMORIA

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI
Buenos Aires - Argentina

reconstruir, pero es el viento del futuro el que lo empuja hacia delante. Él no puede resucitar a los muertos, eso es responsabilidad del hombre que hace historia, pero no por ello su presencia es sinsentido. Por el contrario, este ángel nos ha mostrado a “nosotros” que no podemos sino construir macrorrelatos en los que se trivializan los sufrimientos de los que pagan los costos de esta historia lineal y acumulativa, que debajo de los escombros yace una vida. Este profeta del presente nos muestra que lo que está oculto bajo las ruinas que están debajo de nuestros pies es la verdadera novedad que nos permitirá pensar otra estrategia política que no sea la mera repetición de lo que hay, la eterna excepción que pesa sobre los más débiles; el ángel nos denuncia, delata nuestra consideración acerca de la existencia de sufrimientos más frívolos y de que éstos tienen que ocurrir excepcionalmente para que haya historia, cultura, nación, o simplemente intereses materiales superiores. Esta visión lo horroriza, es impotente ante ella, pero a la vez la denuncia.

Benjamin en 1940 entiende que lo que ve es catastrófico, pero no hay que creer que hace falta demasiada imaginación para esta adjetivación. Desde 1914 hasta 1940 había vivido acontecimientos terribles y en ese preciso momento la guerra y el hitlerismo permitían anticipar lo que estaba por venir. Benjamin no atribuía la situación a la brutalidad de la guerra o al antisemitismo nazista, sino al progreso identificado con la barbarie.

El progreso es el mito de la modernidad que cree que se ha liberado del poder monárquico del Antiguo Régimen y se siente libre. Avanza científicamente sin los prejuicios religiosos, construye ciudades, propone una moral para todos. Es decir, el progresismo aparece como la idea que permite a los hombres alejarse de la barbarie que los antecede y le permite avanzar en la realización de sus sueños.

Lo que vuelve particularmente lúcido el pensamiento de Benjamin es que denuncia que el progreso no es lo que aleja a la humanidad desde un punto menos humano hacia un punto de mayor humanización, sino que en realidad es la eternización de lo que hay, es la irreversibilidad de la historia que nos ha empujado hasta el fascismo. Lo peligroso del progresismo es que no produce novedad sino que reproduce los males y no tiene final, es el eterno retorno de lo mismo que multiplica los sufrimientos (recordemos que, como dijo Marx, el momento de producción industrial



Recordando a

Walter Benjamin

Justicia, Historia y Verdad. *Escrituras de la Memoria.*

III SEMINARIO INTERNACIONAL
POLÍTICAS DE LA MEMORIA

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI
Buenos Aires - Argentina

es el que permite que haya muchos medios técnicos para luchar contra la miseria, sin embargo hay cada vez más pobres).

Habría que agregar en relación a lo dicho sobre esta tesis IX, que Benjamin hace una crítica al progresismo pero no desde la perspectiva conservadora. Benjamin no es un reaccionario, pero esta concepción de progreso nos lleva a la reflexión acerca del concepto de revolución. Ésta no puede consistir en acelerar la marcha de la historia (como quería Marx) para llegar al mejor de los mundos posibles. Contrariamente, Benjamin propone interrumpir esa marcha llamada progreso que tiene siempre como fin justificar la excepcionalidad existente y pensar en términos mesiánicos el concepto de “redención”.

La “redención” es la vía a través de la cual se intentará pensar un nuevo tiempo, no ya lineal ni del eterno retorno, sino del ahora. Esto abre la reflexión mesiánico-política acerca de que el daño ocasionado a las víctimas del pasado está constitutivamente presente, que es justo redimir sus deseos de justicia, que es propio de un verdadero historiador encontrar entre las ruinas no cadáveres, sino vidas que aún tienen pendiente un proyecto.

Ya en la tesis VII Benjamin había subrayado la distinción entre un historiador historicista y uno del materialista histórico. El historiador historicista elegido como protagonista es Fustel de la Coulange, quien había recomendado a los historiadores el método de la empatía. Es decir, la complicidad entre los acontecimientos pasados y el presente, la justificación del pasado en el presente, la idea hegeliana de que la historia tiene que pisar las florecillas que están al costado del camino para avanzar, la concepción evolucionista darwinista de la supervivencia del más fuerte. Esta labor es posible porque el historiador es quien hereda los dominios y las victorias de los vencedores del pasado. Lo que seduce al historiador actual es el brillo de lo que triunfó, por eso hace suyo el punto de vista del vencedor.

Contrariamente al historiador historicista, Benjamin propone la figura del materialista histórico, quien debe “cepillar la historia a contrapelo”. Es decir, un historiador que no entre en el juego, sino que trascienda la contradicción vencedores y vencidos



yendo a contramano de la historia para evitar ser parte de la escuela de transmisión de la violencia.

La crítica benjaminiana a la historia se dirige puntualmente a tres variaciones del historicismo: la historia universal de Hegel y sus variantes; la historia entendida como narración y la historia empática.

La “historia universal” hegeliana sostiene que todos los males y sufrimientos que hoy nos resultan absurdos encontrarán su lugar en el rompecabezas de la historia universal, de este modo, las acciones de los hombres están al servicio de una razón histórica. Sin embargo, tampoco coincide con Ranke, quien critica en Hegel el concepto de universalidad y propone en oposición lo singular, entendido como *Geist* de cada pueblo. Es decir, la cuestión propuesta por Ranke de considerar que cada pueblo tiene un espíritu tiene al menos dos problemas: por un lado, que habría algo así como la esencia de un pueblo; y por otro, que la suma de los espíritus que componen el pueblo sería la universalidad hegeliana. Para Benjamin esto es inaceptable ya que, por un lado, no hay nada parecido a la pureza de un pueblo, sino que los considera mestizos, sin esencia propia; y por otro, esta posición deriva necesariamente en un discurso nacionalista étnico.

Aún más, esta posición historicista sostiene que los hechos son los que efectivamente han llegado a ser, y lo que no llegó a ser es irrelevante. Es por esto que el historicista es solidario con la posición de los vencedores, porque la historia trata solamente de los hechos ocurridos, de lo que tuvo facticidad en el universo de los posibles. Para Benjamin, el historiador del materialismo deberá hacer lugar a todo lo que no pudo ser, a todo lo que aún está en potencia de ser, de modo que la historia no es solo lo ocurrido sino también todos los espectros que todavía no tienen existencia.

En segundo lugar, la crítica al concepto de narración que considera que narrar la historia significa dar cuenta de los grandes nombres. A esta concepción le responde con al menos cuatro críticas: en primer lugar, la historia siempre está mejor representada en la memoria de los sin nombre; en segundo lugar, porque la pretensión de mostrar lo que efectivamente ocurrió, la pretensión de objetividad, esconde un narcótico muy poderoso ya que muestra la historia como lo que fue, lo que ya ha sido



Recordando a

Walter Benjamin

Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria.

III SEMINARIO INTERNACIONAL
POLÍTICAS DE LA MEMORIA

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI
Buenos Aires - Argentina

visto, y olvida lo que todavía no fue descubierto; en tercer lugar, Benjamin habla de la *acidia*, la tristeza que producen los bienes espirituales, la tristeza que es el resultado de evitar un esfuerzo superior, es una tristeza pasiva, paralizante; por último, en esta visión de la historia como narración ocupa un lugar muy importante el relator. Él no hace la historia, sino que la cuenta, pero él es también quien al elegir qué se cuenta elige qué es la historia. De aquí la convicción de Benjamin de que la historia la escribe el vencedor, y esto desde dos puntos de vistas diferentes: por un lado, el vencedor es quien venció efectivamente a su enemigo; pero por el otro, al narrar la historia en el presente sobre su victoria del pasado está ganando doblemente porque la transmiten como la historia objetiva. Benjamin sabe que los hechos tienen un pliegue oculto y que la historia es más que lo ocurrido.

La tercera variante del historicismo es la que explicita Benjamin en su tesis y tiene como protagonista a Foucault de la Coulange. Es el mencionado método de la empatía que supone una complicidad entre los vencedores y es animada por una ética del éxito. De este modo, parafraseando a Hegel, todo lo real es verdadero y lo verdadero es real. Es decir, concebir la historia como el tribunal de lo verdadero implica reconocer en el éxito, en la victoria, el criterio de verdadero y falso.

Pero, ¿qué puede hacer el historiador benjaminiano en relación a esta triple variante del historicismo? Principalmente, debe saber que el patrimonio cultural de los pueblos, aquello que simboliza la civilización, es el resultado del sudor, la sangre y la vida de muchos hombres a los que se les han robado las ilusiones, el presente, en función de una construcción histórica, cultural, etc. Es decir, la cultura siempre anida en su interior un elemento de barbarie, porque es sobre ésta que se construye.

Así como en el texto de 1921 la violencia era el fundamento del derecho y estaba en el corazón del mismo, de esta manera, en el corazón de la cultura/civilización se encuentran los sufrimientos/actos de barbarie. Es por ello que el historiador del materialismo dialéctico debe cepillar a contrapelo, debe profundizar en el conocimiento de la historia para que nada se pierda, para dar cuenta de lo que es despreciado por la historia, para fijarse en el lado oculto de la realidad.



Así, las tesis IX y VII muestran cómo construir una historia de los sin nombre, propia del ángel nuevo, profeta que avanza impotente con la mirada hacia atrás. Debe poder decir algo nuevo del presente para romper con la noción de linealidad del tiempo que piensa el futuro como prolongación del presente, como eterno retorno de lo mismo. Anunciar la novedad es una de las armas para una nueva forma política en la que hurgando en el pasado se rescatan los deshechos de posibles redenciones.

Esta complicidad ya subrayada entre progreso y fascismo está cabalmente descripta en la muy conocida tesis VIII:

“La tradición de los oprimidos nos enseña que “el estado de excepción” en el que vivimos es la regla. Debemos llegar a un concepto de historia que se corresponda con esta situación. Nuestra tarea consistirá entonces en suscitar la venida del verdadero estado de excepción, mejorando así nuestra posición en la lucha contra el fascismo. El que sus adversarios se enfrenten a él en nombre del progreso, tomado éste por ley histórica, no es precisamente la menor de las fortunas del fascismo. No tiene nada de filosófico asombrarse de que las cosas que estamos viviendo sean ‘todavía’ posibles en pleno siglo XX. Es un asombro que no nace de un conocimiento que de serlo tendría que ser este: la idea de historia que provoca ese asombro no se sostiene”.

Esta tesis VIII es el complemento de la tesis VII. Si en la anterior había analizado la historia desde la perspectiva de los vencedores, en esta tesis la mirada se dirige hacia los oprimidos.

La primera frase de la tesis explica de un modo paradójico la situación de excepción permanente en la que viven estos oprimidos. Es decir, su forma de vida ha sido y es excepcional; y esta excepción, entendida en la forma de suspensión del derecho, para unos es la ausencia pero para otros es la regla. Benjamin sabe que este estado no es provisional, que no se trata de abolir un estado de esclavitud o redactar un decreto para acabar con la situación de excepción; la raíz del estado de excepción en el que viven los oprimidos reside en el progreso entendido como ley de la historia, es decir, en el fascismo.

Justamente por esto, a Benjamin le sorprende que sus contemporáneos se asombren por los sucesos del siglo. Como ya se ha dicho a propósito de la tesis IX, el progreso



Recordando a

Walter Benjamin

Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria.

III SEMINARIO INTERNACIONAL
POLÍTICAS DE LA MEMORIA

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI
Buenos Aires - Argentina

es lo propio de la modernidad, es la concepción de superación y liberación de las ataduras del antiguo régimen. Así, si sus contemporáneos entendieran lo que es el progreso, no se sorprenderían de que una sociedad tan avanzada se abismase hacia el suicidio.

Desde la perspectiva de los oprimidos, la regla es el espectáculo permanente de las acciones humanas que han sacrificado la felicidad de los pueblos y piensa que el fin de tanto sufrimiento terminará redundando en el bien de la mayoría. Por esa misma convicción, el ascenso del fascismo ha sorprendido a muchos intelectuales que no se daban cuenta de que el modelo del fascismo es la marcha triunfal que empuja necesariamente a una existencia marginada de todas las conquistas y vive en un permanente estado de excepción. Benjamin considera que este asombro es muy poco fecundo.

Cabe señalar que el sintagma “estado de excepción” sorprendentemente es usado por Carl Schmitt y por Walter Benjamin en el mismo momento. Pero, ¿qué entiende cada uno de ellos por “estado de excepción”?

En primer lugar, habría que aclarar que los dos se refieren a este concepto en relación a la crítica al historicismo, pero Carl Schmitt lo hace desde las potencias y Walter Benjamin desde los oprimidos. Es decir, para Schmitt el “estado de excepción” es lo que se impone dictatorialmente ya que lo propio del soberano es decidir acerca del estado de excepción.

Para Benjamin, el estado de excepción es la doctrina de una tradición de los oprimidos. Lo que aparece como fundamental en la enunciación del concepto de excepción para Benjamin es la superación de la violencia. Ya en *Para una crítica de la violencia* había mostrado cómo el derecho es la institucionalización de la violencia que contamina la política. De este modo, la única manera de pensar una forma no violenta de la política reside en que el derecho debe retirarse.

Para Benjamin, el “estado de excepción” es el retirarse del derecho que se aplica violentamente a través de las instituciones sobre la vida del viviente, reduciéndolo a pura vida desnuda. Allí donde no hay ley, la vida sigue su curso natural.



Recordando a

Walter Benjamin

Justicia, Historia y Verdad. *Escrituras de la Memoria.*

III SEMINARIO INTERNACIONAL
POLÍTICAS DE LA MEMORIA

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI
Buenos Aires - Argentina

Carl Schmitt estaba obsesionado con la posibilidad del caos social, y en el “estado de excepción” había descubierto el poder político, la legitimación de la pura decisión soberana. De este modo, si el soberano podía convertir su voluntad en ley, la suspensión del derecho jamás acabaría en caos sino que sería el sometimiento inmediato de los súbditos al soberano sin mediación alguna por parte del derecho. Es decir, la excepcionalidad schmittiana mantiene la violencia política de una forma más extrema que el derecho, ya que el súbdito queda liberado a la voluntad del soberano; Benjamin reconoce que esto es así, pero denuncia que la excepcionalidad recae más sobre unos que sobre otros. Es decir, “declarar el verdadero estado de excepción” significa declarar la suspensión de un sistema que consiste en suspender el derecho sólo para algunos.



Recordando a

Walter Benjamin

Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria.

III SEMINARIO INTERNACIONAL
POLÍTICAS DE LA MEMORIA

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI
Buenos Aires - Argentina

Tercera Parte: La violencia divina y la redención

En la primera parte del trabajo, se menciona la violencia divina como la aquello a través de lo cual puede suspenderse la violencia del derecho. Como dice Benjamin “Creación de derecho es creación de poder, y en tal medida un acto de inmediata manifestación de la violencia (...) es el poder lo que debe ser garantizado por la violencia creadora de derecho¹⁴”. De este modo, la violencia del derecho o violencia mítica es idéntica al poder y, dice Benjamin, debe ser destruida por lo pernicioso que resulta en relación a su función histórica. Por ello, a la violencia mítica se le opone la violencia divina.

De este modo, lo que se sostiene es que la violencia se encuentra en el corazón mismo del derecho. Que no hay un antes o un después del derecho y ni siquiera un afuera de la ley. Es en esta tenaza donde queda apresada la vida, una vida que debió haber sido politizada, y por lo tanto despojada de toda forma.

En el texto de Benjamin se observa cómo el derecho tiene por origen la pura inmediatez de la violencia no mediable, y es por ello que para resistir al reino de la violencia, lo que se le debe oponer no es sino otra violencia inmediata. La violencia divina es lo opuesto a la violencia mítica, pero no pretende fundar el derecho, sino que es puramente destructiva y ajena a toda lógica instrumental.

En términos de Benjamin leemos: “ (...) la sangre es símbolo de la vida desnuda. La resolución de la violencia jurídica se remonta por lo tanto a la culpabilidad de la vida desnuda natural, que confía al viviente, inocente e infeliz al castigo que ‘expía’ su culpa, y expurga también al culpable, pero no de una culpa, sino del derecho. Pues con la vida desnuda cesa el dominio del derecho sobre el viviente. La violencia mítica es violencia sangrienta sobre la desnuda vida en nombre de la violencia, la pura violencia divina es violencia sobre la vida en nombre del viviente. La primera exige sacrificios, la segunda los acepta” (pp. 16)

¹⁴ BENJAMIN, Walter, *Zur Kritik de Gewalt*, 1921 (traducido por MURENA, Héctor A., *Para una crítica de la violencia*. Ed. Leviatán, Buenos Aires, 1995, Pág. 15).



Recordando a

Walter Benjamin

Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria.

III SEMINARIO INTERNACIONAL
POLÍTICAS DE LA MEMORIA

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI
Buenos Aires - Argentina

Esta violencia divina no se define porque Dios la ejercita a través de los actos milagrosos, sino por el carácter no sanguinario y purificador de la ejecución. Dicho de otro modo, por la ausencia de toda creación de derecho. En Benjamin, a la pregunta por la posibilidad de matar, encontramos no una respuesta, sino un mandamiento. El mandamiento no es la prohibición jurídica porque no se refiere a la acción cumplida, sino que es una norma de acción para la persona que debe saldar sus cuentas en soledad, y en algunos casos deberá aceptar la posibilidad de prescindir de él. Esto está en directa relación con lo que los mismos teóricos del judaísmo concebían con el concepto de lo sacro de la vida. La sacralidad de Benjamin refiere tanto a la vida animal o vegetal como a la humana.

Por lo tanto, hacer una crítica a la violencia coincide con hacer la filosofía de su historia. Es decir, dentro de los márgenes del derecho, lo que se encuentra es que toda fuerza conservadora debilita, a la larga, la fuerza creadora que trató de conservar. De modo que esta oscilación tendrá por resultado que nuevas fuerzas, quizá las oprimidas fundarán un nuevo derecho destinado indefectiblemente a una nueva decadencia. Esta continuidad entre el mito, la teología y el derecho es lo que es necesario romper. Es por ello, que para oponerse al reino de la violencia, es necesario recurrir a otra fuerza inmediata que nunca será instrumento de ejecución, pero es la ley que gobierna. Es decir, desde la perspectiva de Benjamin se trata de concebir una justicia relacionada con la discontinuidad, es una justicia *mística* que puede detener la repetición infinita de la violencia suministrada y conservada por el derecho teológico-político.

Por otro lado, las conclusiones que alcanza Benjamin en este texto son de una justicia fruto de la violencia divina reclaman una justificación mesiánica de la consumación del vínculo entre ley y vida. Es decir, si es en el cuerpo vivo donde se realiza el verdadero estado de excepción la vida humana se reduce al objeto implicado en el derecho. Esta nuda vida reducida y carente de todo significado es al mismo tiempo lo que define a lo humano mismo, como acontecimiento, como la desubjetivación extrema. En el campo de concentración o en los márgenes de las ciudades, con los lumpenes, con los oprimidos, podemos decir que estamos frente a la reducción de la vida a su desnudez, pero también podemos decir que estamos frente al hombre.



Recordando a

Walter Benjamin

Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria.

III SEMINARIO INTERNACIONAL
POLÍTICAS DE LA MEMORIA

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI
Buenos Aires - Argentina

En la segunda parte del texto, trabajamos la violencia tal como aparece en el texto de las *Tesis*, específicamente las tesis VII, VIII y IX. Sin embargo, será preciso referirnos a las primeras tesis para dar cuenta de la relación entre filosofía y teología. Tal como sostiene M. Löwy¹⁵, la riqueza de las *Tesis* aparece también en la ambigüedad de estos dos planos, en la imposibilidad de delimitar uno del otro. De este modo, muchas lecturas que han intentado organizar esta ambivalencia han perdido la riqueza y la fuerza de la enunciación benjaminiana.

En la tesis I, Benjamin expone la partida de ajedrez entre un autómatas y un enano giboso para dar cuenta de la relación entre el materialismo histórico (autómata) y la teología (el enano). El objetivo de la partida de ajedrez es ganar la partida, es decir, ganarle al enemigo histórico que, en 1940, es el fascismo; pero al mismo tiempo, es interpretar correctamente la historia para luchar contra la visión opresora.

Para ello, el materialismo deberá servirse de la teología, ese enano feo que está muy mal visto en su época y que sólo puede actuar de manera oculta en el interior del mismo. Es decir, la teología –entendida como redención– se encuentra en el corazón del pensamiento profano. Existe una complementariedad entre los planos ya que la teología no está pensada en términos contemplación inefable de verdades, sino como estar al servicio de la lucha de los oprimidos. De este modo, la teología deberá ayudar a restablecer la fuerza revolucionaria del materialismo histórico que está reducido a automatismo.

En la tesis II aparece el concepto de *redención* por primera vez. Esta tesis está articulada en dos momentos: el primero es individual y refiere a la felicidad personal que implica la *redención* de su propio pasado, es decir, la realización de lo que habría podido pasar pero no pasó; en la segunda parte de la tesis se pasa de la reparación individual a la *redención* colectiva.

En las primeras líneas de esta tesis hay una referencia a la filosofía de Lozte, filósofo alemán (1817-1881) citado en la tesis, quien pone límites al uso del concepto de progreso en la historia porque se da cuenta de que no hay progreso si las almas que

¹⁵ LOWY, *Walter Benjamin: Aviso de Incendio*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2002, pág. 52.



Recordando a

Walter Benjamin

Justicia, Historia y Verdad. *Escrituras de la Memoria.*

III SEMINARIO INTERNACIONAL
POLÍTICAS DE LA MEMORIA

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI
Buenos Aires - Argentina

han sufrido no tienen derecho a la realización. Esta posición es cercana a la de Benjamin, quien sostiene que es necesario redimir y recordar el sufrimiento de las víctimas del pasado. Asimismo, podemos suponer a partir de la literatura epistolar que es una respuesta a la posición de Horkheimer quien sostiene que “Ningún futuro no puede reparar lo ocurrido a los seres humanos que cayeron¹⁶”. Para Horkheimer, Benjamin le imprime a la lectura de las injusticias pasadas una dimensión teológica que le resulta inaceptable ya que éste considera que las injusticias pasadas están consumadas y cerradas.

Sin embargo, Benjamin sostiene que la dimensión teológica tiene una cualidad redentora que es capaz de abrir la clausura de la historia. Esta redención es función del enano giboso oculto en el materialismo que apareció en la tesis I.

Es más, Benjamin elige el término redención en lugar de liberación o simple rememoración ya que estas últimas aparecen en la conciencia de las injusticias pasadas, pero a criterio de Benjamin no son suficientes. Para que la redención se produzca es necesaria la reparación del sufrimiento, de la desolación de las generaciones vencidas y el cumplimiento de los objetivos por los cuales se luchó en el pasado y que fracasaron.

De este modo, confirmamos lo enunciado en la introducción: la dimensión teológica es ante todo política, porque significa ante todo la emancipación de los oprimidos pasados (y presentes) que esperan de nosotros la reparación de las injusticias sufridas y la realización de sus objetivos, no la simple rememoración. En términos mesiánicos, revolución y redención están de la mano de la venida del Mesías, pero no de un Mesías que vendrá del cielo en un futuro, sino del Mesías que cada generación posee y cuyo poder mesiánico debe intentar ejercer. Como aparecía en la tesis IX con el ángel de la historia, lo que para Benjamin es evidente es que Dios está ausente en la historia, por lo tanto la misión mesiánica depende de las generaciones humanas.

Sin embargo, no debe entenderse esta enunciación de la misión mesiánica como algún signo de optimismo, por el contrario, lo que aparece es una débil posibilidad que es

¹⁶ HORKEIMER, M., *Teoría crítica*. Amorrortu, Buenos Aires, 1990.



preciso saber aferrar, que es una acción redentora que se orienta a la vez al pasado y al presente, que no es pasiva, sino activa¹⁷.

Esta relación entre pasado y presente es justamente la *redención* que exige la rememoración de todos los acontecimientos pasados (los que tuvieron lugar y los que pudieron haber sido pero no lo fueron) pequeños y grandes. Por otro lado, está claro en el epígrafe de la tesis IV “Ocupaos ante todo de alimentaros y vestiros, y a continuación el reino de Dios vendrá por añadidura”, una inversión del pasaje evangélico tomado por Benjamin de Hegel (1807), en el cual queda clara la posición de que no habrá salvación sin las transformaciones revolucionarias en el mundo material.

En la visión del marxismo heterodoxo de Benjamin no es la “lucha de clases” lo que le interesa en los términos de relaciones de producción, sino la lucha a muerte entre opresores y oprimidos. Es decir, la historia aparece como una sucesión de victorias de los poderosos que no se reducen simplemente a cuestiones económicas y políticas, sino a la victoria de una clase dominante sobre una clase subordinada en el plano de la historia. Como vimos en la tesis VIII, Benjamin percibe la idea de *progreso* como la victoria de la clase dirigente, y cada combate entre las clases pone en entredicho no solo la dominación presente sino también la pasada porque cada lucha presente pone en cuestión la legitimidad del poder de las clases dominantes en el pasado.

De este modo, *redención* es también esa relación dialéctica entre el ayer y el hoy, donde el presente aclara e ilumina el pasado que, pendularmente, se convierte en una fuerza en el presente.

¹⁷ FOSTER, Ricardo en *El exilio de la palabra. En torno a lo judío*, pág. 28 expresa lo siguiente: “Hay en Benjamin una suerte de bifurcación, la apertura de dos caminos que parecen separarse allí donde están más próximos: un camino que nos conduce hacia una promesa mesiánica, lugar del reencuentro del hombre con la cosa, y otro camino que no conduce a ningún sitio o, más bien, que nos devuelve a un territorio de la irreparabilidad”



Recordando a

Walter Benjamin

Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria.

III SEMINARIO INTERNACIONAL
POLÍTICAS DE LA MEMORIA

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI
Buenos Aires - Argentina

Conclusiones

En uno y otro texto¹⁸ lo que Benjamin muestra es que ni los intentos por subvertir la historia en términos jurídicos o en términos de recordación han alcanzado como “imperativo categórico” para que las injusticias no se repitan.

En el texto de 1921 se propone la problematización de la contienda entre fe y razón a través de la enunciación de la violencia divina, donde aparece la cuestión del lenguaje en relación a la formulación de los pactos o compromisos: “La lengua misma no se expresa perfectamente en las cosas. Esta proposición tiene un sentido doble, debido a su valor a un tiempo amplio y concreto: las lenguas de las cosas son imperfectas, y las cosas son mudas”. Esposito sostiene en “Lenguaje y violencia entre Benjamin y Canetti¹⁹”, que detrás de una posición optimista que entiende el lenguaje como un espacio para la resolución pacífica de los conflictos, lo que asoma es la idea de un lenguaje entendido como máquina productora de desigualdad y sometimiento. Es decir, el lenguaje que utiliza –en este caso– el derecho no es más que expresión de violencia. Hay una precisa referencia diacrónica²⁰ en la que se cree que sólo durante la fase paradisiaca el hombre es capaz de usar la lengua en sentido espiritual, como el lenguaje divino que crea las cosas con solo nombrarlas; pero a esta fase originaria le sigue la caída, la necesaria corrupción del lenguaje que muestra una carencia y al mismo tiempo la necesidad de superar dicha carencia. La falta es la extrañeza entre la palabra y la cosa, entre el hombre y el hombre –porque nuestro decir no expresa nada, y la superación mítica es la violencia, el intento de superar el mutismo que golpea contra el origen sagrado del mundo. Contra esta palabra violenta que se expresa también en el derecho, surge la Justicia divina que reposa en el fondo mudo de las cosas y que es la ley que gobierna.

¹⁸ Me refiero a los dos textos analizados: *Para una crítica de la violencia* y *Tesis sobre el concepto de historia*.

¹⁹ ESPOSITO, Roberto, “Lenguaje y violencia entre Benjamin y Canetti. En *Δαίμων, Revista de Filosofía*, Nro. 38, 2006, pág. 61-69.

²⁰ BENJAMIN, W, *Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen* (1916) (trad. al italiano *Sul linguaggio in generale e sul linguaggio dell'uomo*)



En el texto de 1940 propone una visión que juega con el tiempo. Allí distingue entre un orden profano y un orden mesiánico: en el primero se encuentra la felicidad de los vivos, mientras que en el segundo también se tiene en cuenta la felicidad de los muertos. En el primer orden, la cuestión refiere a la felicidad, mientras en el segundo aparece la redención. Lo importante es mantener los dos ordenes ya que la redención en tanto búsqueda de la felicidad de los fracasados en el pasado es fundamental para la felicidad de los vivos en el presente.

Esta inquietante posición mesiánica no solo discute con sus compañeros de Franckfurt, quienes hablan de recordación, sino también con la visión hegeliana y darwiniana que sostiene que los muertos no importan. De este modo, la discusión es siempre con aquellas posiciones que consideran que la historia no es cuestión del hombre, sino del superviviente. Para Benjamin, cuando damos el paso al olvido (ya sea por una idea de historia progresista, evolucionista o idealista) perpetramos un crimen hermenéutico que se suma al crimen físico²¹.

Para concluir, simplemente resta decir que en ambos textos analizados lo que permite irrumpir en la noción de tiempo continuo homogéneo es la visión mesiánica, esta dimensión que rompe con el tiempo pensado en términos de acumulación y progreso, para conducir la cuestión a las preguntas que le resultan relevantes y que la lógica progresista no sabe responder. En la carrera hacia ninguna parte que propone el progreso no hay lugar para la pregunta por los oprimidos, los desiguales, los muertos. Es por ello que el llamado al estado de excepción debe ser la regla.

De este modo, mediante la crítica al progreso se está criticando la ley de la historia que deviene en el fascismo. La lucha anti-fascista tiene como objetivo final producir “el verdadero estado de excepción”, es decir, la abolición de la dominación y de las desigualdades.

²¹ MATE, Reyes, *Medianoche en la historia. Comentario a las tesis de Walter Benjamin “sobre el concepto de historia”*, pág. 27. Ed. Trotta, Madrid, 2006.



Recordando a

Walter Benjamin

Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria.

III SEMINARIO INTERNACIONAL
POLÍTICAS DE LA MEMORIA

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI
Buenos Aires - Argentina

Bibliografía:

AGAMBEN, Giorgio, *Homo sacer. Il potere sovrano en la nuda vita*, Einaudi, Torino, 1995.

AGAMBEN, Giorgio, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone. Homo sacer III*, Bollati Boringhieri, Torino, 1998.

BENJAMIN, Walter, Zur Kritik de Gewalt, 1921 (traducido por MURENA, Héctor A., Para una crítica de la violencia. Ed. Leviatán, Buenos Aires, 1995).

BENJAMIN, Walter, "Tesis sobre el concepto de historia" en MATE, Reyes, *Medianoche en la historia. Comentario a las tesis de Walter Benjamin "sobre el concepto de historia"*. Ed. Trotta, Madrid, 2006.

BENJAMIN, W, *Uber die Sprache uberhaupt und uber die Sprache des Menschen* (1916) (trad. al italiano *Sul linguaggio in generale e sul linguaggio dell'uomo*).

CASTRO, Edgardo, *Giorgio Agamben. Una arqueología de la potencia*. Ed. UNSAM, Buenos Aires, 2008.

ESPOSITO, Roberto, *Categorie dell'impolitico*. Il Mulino, Bologna, 1990.

ESPOSITO, Roberto, *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Amorrortu editores, Buenos Aires, 2005.

ESPOSITO, Roberto, "Lenguaje y violencia entre Benjamin y Canetti. En Δοιμων, *Revista de Filosofía*, nro. 38, 2006, pp. 61-69.

GALINDO HERVAS, Alfonso, *La soberanía. De la teología política al comunitarismo impolítico*. Res Publica, España, 2003.

FOSTER, Ricardo, *El exilio de la palabra. En torno a lo judío*. Eudeba, Buenos Aires, 1999.

HORKEIMER, M., *Teoría crítica*. Amorrortu, Buenos Aires, 1990.

LOWY, Michael, *Walter Benjamin. Aviso de Incendio*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2002.

PÍNDARO, *Fragments de libros no seguros*, Fr. 169^a.

TAUBES, Jacob, *La teología política de Pablo*. Trotta, Madrid, 2007.

TAUBES, Jacob, *Escatología Occidental*. Miño y Dávila, Buenos Aires, 2010.

Revista Anthropos "Walter Benjamin. La experiencia de una voz crítica, creativa y disidente". Anthropos, Barcelona, 2009.



Recordando a

Walter Benjamin

Justicia, Historia y Verdad. **Escrituras de la Memoria.**

III SEMINARIO INTERNACIONAL
POLÍTICAS DE LA MEMORIA

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI
Buenos Aires - Argentina

SERRATORE, Constanza, “La violencia o la vida”. Seminario Internacional: “Giorgio Agamben: Teología Política y Biopolítica”, Universidad Diego Portales, Santiago de Chile, 29 y 30 de septiembre de 2009. Texto publicado en http://biopolitica.cl/docs/publi_bio/serratore_violenciavida.pdf