

**Mito y violencia en clave mesiánica:
la lectura benjaminiana de *Réflexions sur la violence***

María Belforte*

Resumen:

El texto de Walter Benjamin “Zur Kritik der Gewalt”, escrito en 1921, ha resultado altamente controvertido debido a la concepción trascendente de la violencia que el autor berlinés elabora allí partiendo de una matriz soreleana de la política.

Este trabajo se propone analizar la reivindicación de la violencia de dicho trabajo y sus consecuencias políticas, para compararlas con las concepciones políticas de Das Passagen-Werk. Se intentará mostrar entonces las continuidades y rupturas de dos períodos del pensamiento benjaminiano claramente diferenciados.

Además, el trabajo recuperará las distintas lecturas que desde el pos-estructuralismo hasta las nuevas líneas del pensamiento del Instituto de Frankfurt se han posicionado de manera crítica respecto de dicho texto.

* María Belforte (nac. en 1976): Prof. de Filosofía por la UBA. Cursa actualmente el Doctorado en la UBA. Docente auxiliar en la carrera de Historia y asistente de la cátedra libre “Marxismo occidental y teoría crítica” de la UBA, ha participado en diversos congresos y publicaciones sobre temas relacionados con la Escuela de Frankfurt e investigado en el “Walter Benjamin Archiv” de la Akademie der Künste de Berlín.

Mito y violencia en clave mesiánica: la lectura benjaminiana de *Réflexions sur la violence*

Benjamin escribe “Zur Kritik der Gewalt” en un período que va de finales de 1920 a comienzos de 1921. El texto es radical y se encuentra construido a partir de las categorías de violencia y mito presentes en el ya para ese entonces ampliamente difundido *Réflexions sur la violence*. Benjamin había leído el trabajo de Sorel un año antes, probablemente por influencia de Bloch (Müller 2003: 469). Dos textos perdidos lo antecedían: “Leben und Gewalt” de abril de 1920 y un ensayo sobre política que contenía dos partes: “Der wahre Politiker”¹ y “Die wahre Politik”².

Como se mostrará, aunque las citas de Sorel son escasas en la obra de Benjamin, la influencia del teórico francés es indudable y formará parte de la construcción de lo político en Benjamin hasta su desarrollo más avanzado en el marco de su trabajo sobre los pasajes de París. Si bien aquí el contexto y el objetivo político han cambiado, ciertos elementos del pensamiento de Sorel encuentran en la reflexión tardía de Benjamin una reformulación determinante ante la incorporación de conceptos y nociones de un marxismo antropológico.

El presente trabajo se propone recomponer los elementos del pensamiento soreliano que Benjamin recupera en su artículo sobre la violencia de 1921, para contrastarlos con la concepción política propia de los estudios de la década del treinta en el contexto preparatorio para *Das Passagen-Werk*.

El enfoque y la aproximación al problema de la violencia en el texto encuentran su matriz en el pensamiento antiutilitarista del libro de Sorel de 1908 en relación con diversos aspectos del artículo de Benjamin que serán desarrollados a continuación.

Por otra parte, Sorel escribe sus *Réflexions sur la violence* en el marco de las huelgas francesas de mediados de la primera década del siglo y de la firma de la Carta de Amiens en 1906. Su posición política respecto de la socialdemocracia y el parlamentarismo es radicalmente crítica pero al mismo tiempo optimista; el pesimismo, en cambio, que su texto reivindica es un pesimismo metodológico que tiene por objetivo enfrentar el positivismo que adjudica tanto con el pensamiento burgués como con el reformismo³. El otro acontecimiento histórico-político determinante que atraviesa el libro está dado en el desenvolvimiento y resultado del *affaire* Dreyfus, en el cual Sorel toma posición y se siente desengañado frente a la orientación parlamentaria posterior que se percibe en el campo *dreyfusard*. El contexto político del trabajo de “Zur Kritik der Gewalt”, por otro lado, se inscribe en el marco histórico de las consecuencias de la Revolución de Noviembre que

¹ Concebido en referencia directa a Kurt Hiller, como señala en su estudio Chryssoula Kambas, el contexto de escritura del artículo se encuentra relacionado con los acontecimientos de la Revolución de Noviembre y de los movimientos políticos de esos años. Benjamin se posiciona de manera fuertemente contraria al activismo de Hiller y su propuesta intelectual. (Kambas 1992: 253-254).

² Como señala Honneth y lo muestra la lista de libros en la que el propio Benjamin llevaba cuenta de sus lecturas, tres autores con marcas fuertemente antiintelectualistas le interesan especialmente en los años de posguerra: Charles Péguy, Georges Sorel y Erich Unger. (Honneth 2009: 103-104). *Les illusions du progrès* de Sorel aparece con el número 726, *Politik und Metaphysik* de Unger con el 735 y el texto de Halévy sobre Péguy con el número 705. (GS VII/1: 446-447)

³ Aunque Sorel dedica *in extenso* una reivindicación al pesimismo, el texto contiene una clara retórica positiva fundada en la confianza en los aspectos vitales del hombre: la analogía entre el sistema de la guerra y la huelga general proletaria es tan solo un ejemplo de dicho optimismo. Véase (Sorel 1978: 172ss).

Benjamin relaciona a la fórmula de la huelga general política (Benjamin 1991: 36). La caracterización de ésta en contraste con la huelga general proletaria es tomada literalmente de Sorel aunque modificada en un elemento clave: Benjamin sostiene que la huelga general proletaria, a diferencia de la política, no es violenta. Si la huelga política es fundadora de derecho, la proletaria es anarquista, sostiene Benjamin (Benjamin 1991: 36-37). La cita de Sorel que Benjamin recupera resulta ilustrativa, escribe: “Sorel se hace eco de ocasionales afirmaciones de Marx cuando reniega de todo tipo de programas, utopías, en una palabra, de fundaciones de derecho, al decir: ‘Con la huelga general desaparecen todas esas cosas bonitas; la revolución se manifiesta en forma de una revuelta clara y simple. Es un lugar que no está reservado ni para los sociólogos, ni para elegantes aficionados de la reforma social, ni para intelectuales para quienes pensar por el proletariado les sirve de profesión’” (Benjamin 1991: 37). La reivindicación de un anarquismo proletario se inscribe, sin embargo, en el contexto de una crítica al pacifismo de lo que Benjamin denomina “anarquismo ético” que encuentra inadecuado para la transformación radical que se propone⁴.

El aire de simpatía con el anarquismo se manifiesta en el rechazo de toda instancia que implique algún tipo de mediación de lo instituido⁵. Esto a llevado lecturas como la de Honneth para quien el artículo constituye un “tratado de filosofía de la religión” en el que el verdadero tema no es la violencia en el derecho moderno sino el interés por una forma de violencia tan subversiva que pusiera fin a la institución violenta del derecho en su conjunto (Honneth 2009: 101-102)

El rechazo a la racionalización propia del pensamiento burgués y del reformismo socialista que en *Réflexions sur la violence* sirve de fundamento a la propuesta soreliana, en el artículo de Benjamin aparece como respuesta en clave mesiánica. Al mundo de la violencia injusta del derecho de los hombres, Benjamin contrapone el tiempo divino. Lo que en Sorel se manifiesta invocando tendencias vitalistas irracionales, en el trabajo de Benjamin toma el lugar de lo teológico: la incorporación del reino de lo divino en el orden humano implica la fusión de dos espacios que en distintos estudios de esos años son reiteradamente diferenciados. En un borrador de la misma época, titulado “Das Recht zur Gewaltanwendung. Blätter für religiösen Sozialismus I” (GS VI: 104-108), la dualidad se presenta en un esquema que contrapone el ritmo violento de la impaciencia, propia del derecho y su temporalidad, al de la espera en el que tienen lugar los acontecimientos mesiánicos. Esta diferenciación temporal estará presente en escritos posteriores y en el contexto de las tesis sobre el concepto de historia y resulta de vital importancia para la concepción benjaminiana de dialéctica detenida. La espera formará parte en las anotaciones del proyecto sobre los pasajes, de un momento de la dialéctica del despertar: “[...] en el contexto onírico buscamos un momento teleológico. Este momento es el aguardar. Los sueños aguardan secretamente el despertar; el durmiente se entrega a la muerte sólo si es revocable, aguarda el instante en el que con astucia escapará de sus garras” (Benjamin 2005: 395).

⁴ Tal como muestra Palmier, este parece ser uno de los primeros intentos de análisis de eventos histórico-políticos ya que no se encuentran mayores referencias a acontecimientos como la Revolución Rusa o la Primera Guerra Mundial en sus cartas. (Palmier 2009: 247)

⁵ Benjamin se encuentra cerca de Scholem en esta época, quien sostiene una postura que va del mesianismo judío al anarquismo, habiendo leído a Bakunin, Kropotkin y Proudhon entre otros. (Palmier 2009: 249)

Puede señalarse en este caso un primer punto esencial de divergencia en el cual Benjamin se aleja de Sorel: la metafísica de la acción que sostiene la argumentación del teórico francés es traducida a una concepción de ruptura mesiánica que se fundamenta en la noción de detenimiento (Standstill). Aunque en ambos la acción se manifiesta como fundamento ontológico de lo esencialmente otro del estado de cosas, aquello que Salzani denomina “praxis pura”, en Benjamin esa praxis contiene elementos místicos alejados de la afirmación de la acción absoluta que aparece en Sorel. El vitalismo soreliano encuentra un límite en la apropiación del teórico francés llevada a cabo por Benjamin. Un texto escrito entre 1919 y 1920 que acompaña esta idea define a la política como “die Erfüllung der ungesteigerten Menschhaftigkeit” (GS VI: 99). Benjamin se opone al progresismo del concepto de humanidad y concibe la política como la realización de un sentido de lo humano no acumulativo o progresivo⁶. Desarrolla entonces por aquellos años una serie de conceptos que construyen su concepción metafísica de la política. El primero a tener en cuenta es el de violencia divina (göttliche Gewalt) que juega un rol central en “Zur Kritik der Gewalt” y que se determina por oposición a toda posibilidad de continuidad y construcción propia del mundo profano (irdische Welt). La presencia de lo divino en este mundo está dada en la manifestación de la destrucción (Zerstörung), de allí que lo divino se manifieste en lo social solamente como fuerza revolucionaria (GS VI: 98-99). Asimismo el mundo profano se opone al concepto de “mundo venidero” (kommenden Welt) que es el mundo propio de la realización (Erfülltheit) (GS VI: 99). Frente a estos conceptos otra noción más resulta determinante para la comprensión de la concepción subyacente a la política del joven Benjamin: la idea de una “humanidad progresiva” (gesteigerte Menschhaftigkeit), neologismo que aparece en el proyectado texto *Kapitalismus als Religion* de 1921. El texto se articula mediante la incorporación de la noción de acrecentamiento o aumento (Steigerung) en relación con lo humano. El ejemplo que toma Benjamin aquí es el de Nietzsche como pensador capitalista (GS VI: 101). Benjamin lee a Nietzsche dentro de la matriz que éste precisamente se propone destruir: la concepción de humanidad en la que se funda la noción de superhombre es un concepto construido a partir de la categoría de incremento o aumento. Benjamin entiende entonces lo político como aquello de lo humano que queda fuera de dicho incremento o progreso. La razón de dicho rechazo se encuentra en la idea de culpa asociada a esa mejora o incremento de lo humano y al sustrato religioso con el que Benjamin la asocia, este hacer saltar el cielo por medio de un acrecentamiento humano que religiosamente es y se mantiene como endeudamiento o culpa (Diese Sprengung des Himmels durch gesteigerte Menschhaftigkeit, die religiös (auch für Nietzsche) Verschuldung ist und bleibt, hat Nietzsche präjudiziert) (GS VI: 101). De esta forma, el argumento de Benjamin se sostiene entonces sobre la idea de un tiempo del destino, el mito y la culpa que se identifica con la necesidad natural y con el concepto de “mera vida” (blosse Leben) por oposición al tiempo de la redención, la ética y la decisión que se inscribe en el marco de una existencia justa⁷ y en el que no tiene lugar el concepto de humanidad propio del pensamiento progresivo. En esta estructura se anticipa

⁶ Aunque no es tema específico de análisis aquí, Benjamin había leído *Les illusions du progrès* de Sorel antes incluso de *Réflexions sur la violence*, tal como lo muestra la lista de libros elaborada por Benjamin (GS VII/1: 447).

⁷ Carlo Salzani muestra cómo la violencia mítica se identifica en Benjamin con el símbolo de la sangre. Escribe al respecto: “Mythic violence is bloody power over mere life for its own sake and demands sacrifice” (Salzani 2008: 28).

una de las críticas a la noción de humanismo burgués que será desarrollada posteriormente a la luz de la recepción de los escritos del joven Marx.

Por otra parte, el artículo de Benjamin sigue los lineamientos asistemáticos de Sorel en cuanto al diagnóstico negativo del estado de cosas al que responde con una propuesta difusa y no planificada. El rechazo a las plataformas políticas tradicionales es tan grande que el tono elegido se vuelve desafiante. Benjamin comparte con la aproximación soreliana el hecho de no construir un cuerpo ideológico homogéneo. Son más específicas las críticas al “anarquismo ético” que tanto le preocupa y que en el texto denomina “infantil” (Benjamin 1991: 30)⁸. La posición de rechazo respecto de cualquier utopía, impugnada por Sorel, se corresponde con la posición benjaminiana en esta época de comienzo de los años veinte, de negación de cualquier programa que contradijera la indeterminación de la acción divina y destructora de la violencia inmediata.

Otra diferencia de esta interpretación bipartita del orden universal se basa en que el concepto de mito corresponde en Benjamin, y aquí éste se aleja de Sorel, al ámbito de lo natural. Concibe el mito como la influencia corruptora de la naturaleza sobre el hombre⁹ y, en este sentido, lo coloca por fuera del reino redentor de lo mesiánico. En Sorel, en cambio, el concepto de mito sirve para la fundamentación no racional de la idea de huelga general proletaria que adquiere en la conciencia revolucionaria una fuerza única¹⁰. El mito se constituye para el teórico francés en un poder catalítico de la imaginación: un tipo de narración compuesta de imágenes, palabras, creencias y convicciones colectivas intuitas como experiencia integral (Salzani 2008: 31) que en ausencia de todo tipo de *telos* o instrumentalización constituyen un momento de crisis y decisión ética (Íd.).¹¹ Mientras que para Benjamin, el mito actúa como impedimento de aparición de una conexión mística con aquello que carece de expresión y se encuentra separado de la intencionalidad, en Sorel constituye un elemento imprescindible para la concreción de una transformación revolucionaria.¹²

En este sentido, en el trabajo de 1921, Benjamin no se propone, a diferencia de Sorel, una revisión antimaterialista del marxismo ya que no se ha involucrado aún en el estudio del materialismo histórico sino que se encuentra interesado por la búsqueda de una alternativa al capitalismo que identifica con la ausencia de espiritualidad y el culto utilitarista de corte religioso que ya denunciaba en su época de adhesión al movimiento de la juventud. La crítica moral coincide, de este modo, con la dirección del pensamiento benjaminiano de juventud que ataca los valores capitalistas desde una perspectiva ético-moral. Benjamin

⁸ Véase nota 2.

⁹ Esta concepción del mito que, como sostiene Müller es resultado de la influencia de Hermann Cohen (Müller 2003: 470), aparece en varios escritos de la época, se aprecia, por ejemplo, con claridad en el esquema de análisis del texto de Goethe *Die Wahlverwandtschaften*.

¹⁰ La definición de Sorel de “huelga general” se encuentra fuertemente teñida de la idea de lo heroico: “La huelga general, lo mismo que las guerras de la libertad, es la manifestación más deslumbrante de la fuerza individualista en las masas sublevadas” (Sorel 1978: 257).

¹¹ En efecto, el texto de Sorel denomina mito a las “imágenes de batallas bajo las cuales los hombres que participan en los grandes movimientos sociales imaginan su más inmediata actuación y que aseguran el triunfo de su causa” (Sorel 1978: 29).

¹² En *Réflexions sur la violence* escribe: “Se puede hablar indefinidamente de revueltas sin provocar jamás ningún movimiento revolucionario, mientras tanto no haya mitos aceptados por las masas” (Sorel 1978: 38).

adhiera entonces al rechazo absoluto de los valores intelectuales morales y políticos de la sociedad burguesa presentes en el texto de 1908 pero parece no adscribir a la propuesta de un renacimiento moral a través de la lucha proletaria que aparece en Sorel. La transformación ética llega para el filósofo berlinés con la llegada de un tiempo mesiánico destructivo del tiempo presente. De esta manera, se aprecia una radicalización en el rechazo a la noción de instrumentalización en la posición política de Benjamin que es coherente con la determinante condena al utilitarismo y toda forma de mediación que caracteriza su pensamiento por estos años. El polo subjetivo de la noción de utilitarismo encuentra en Benjamin una crítica profunda: la condena a una noción de voluntad ilimitada: Toda condición ilimitada de la voluntad lleva al mal[...]. Como siempre lo han notado los teólogos, la totalidad natural de la voluntad debe ser destruida. La voluntad debe destruirse en mil pedazos. Los elementos de la voluntad que han proliferado se limitan ampliamente unos a otros. Esto da lugar a la voluntad terrestre y limitada. (GS VI: 55). El rechazo a la noción de voluntad es consecuencia de la determinante condena de Benjamin a la idea de intencionalidad en relación con la verdad. La instancia trascendente en este período, y esto continuará presente incluso una vez comenzado el proyecto sobre los pasajes, es excluyente de todo tipo de pensamiento o acción intencional y conserva, de esta manera, una fuerte impronta mística.

La objeción al utilitarismo y la mediación, identificados con el paradigma burgués, se opone a la concepción de un lenguaje puro que en este texto se equipara con la noción de violencia divina. Y es que en esta instancia, Benjamin interpreta el capitalismo como una religión construida fuertemente sobre la noción de culto pero carente de contenido espiritual, en “Kapitalismus als Religion” de 1921 escribe: “en el capitalismo todo tiene significado sólo en relación inmediata con el culto. No conoce ninguna dogmática especial, ninguna teología. Desde este punto de vista, el utilitarismo gana su coloración religiosa” (GS VI: 100).

Así, la diferenciación en el texto de Benjamin entre la violencia divina y la violencia mítica se basa en el postulado metafísico de la existencia de dos reinos, el inmanente y el trascendente. En esta dualidad ontológica que permea los escritos benjaminianos de la época, todo aquello que se encuentra caracterizado como divino posee la cualidad redentora y transformadora de lo temporal: la violencia divina, aunque no es cruenta, arrasa las fronteras y destruye los límites y la hipocresía del orden humano. De esta manera, “Zur Kritik der Gewalt” traduce a términos teológicos el vitalismo crítico de Sorel. Lo que en éste se manifiesta como una ruptura de las formas positivas del racionalismo intelectualista del reformismo y la burguesía, en el texto de Benjamin adopta una respuesta mesiánico-teológica. Lo que en el escritor francés se identifica con una reivindicación de la naturaleza vital del hombre en contraposición a las tendencias coercitivas del intelecto, en el texto de 1921 aparece como una respuesta trascendente que desciende desde un más allá divino para recomponer la justicia en el orden de lo vital. El texto dice: “falsa y vil es, en efecto, dicha afirmación de que la existencia es más elevada que la existencia justa, si por existencia no se entiende más que la mera vida” (Benjamin 1991: 43). La relevancia ético-moral supera en este caso el fundamento de lo vital, colocando el concepto de vida en un segundo nivel ontológico. Esta diferenciación se basa evidentemente en la influencia del pensamiento teológico judío fuertemente afianzado en el joven Benjamin y en las tempranas sospechas de éste frente a las corrientes vitalistas de las que desconfía muy tempranamente. Mientras que en Sorel, lo moral se estructura como parte fundada en lo vital en fuerte oposición a lo

intelectual y por lo tanto unido a la praxis, para Benjamin lo ético se encuentra fundado en lo espiritual concebido como acercamiento místico y metafísico a lo no expresado.

La inmediatez de la violencia destructora implica en Benjamin una ruptura de la continuidad del presente que desplaza el derecho conservado por la violencia con una violencia que funda no solamente un nuevo derecho sino un nuevo hombre. En este sentido, es la memoria la que juega un papel indispensable en su argumento: el olvido de la presencia de la violencia fundadora traduce la violencia en un elemento de conservación del pasado y distorsiona el presente. Como señala Derrida en su por otra parte controvertido análisis del texto, “esta pérdida de conciencia amnésica no se produce por accidente. Es el paso mismo de la presencia a la representación” (Derrida 1997: 117). Derrida acierta al poner el acento en el problema de la representación como un problema esencial de la concepción benjaminiana de lo político que proviene en este caso no solamente de la influencia del pensamiento soreliano sino de su fuerte identificación con la mística judía. El mal de lo político radica en el olvido, propio de toda representación, de aquel presente fundador que le otorga significación y lo legitima. Hay sin lugar a dudas en el fundamento de la argumentación una base místico-teológica que se apoya en aquello que en otros escritos Benjamin denomina “lo inexpresivo” (das Ausdrucklose) y que identifica ontológicamente con la verdad¹³. Esa instancia verdadera se encuentra en el plano de lo divino y corresponde a un nivel de la crítica literaria a lo que aquí aparece en relación con lo político. La respuesta del joven Benjamin a esta corrupción de la instancia mediadora es mesiánica: “el fin del mundo: la destrucción y liberación de una representación (dramática). Redención de la historia de aquello que la representa, pero tal vez, en este sentido, la antítesis profunda de “mundo” no es “tiempo” sino, “el mundo por venir” (GS VI: 98-99, la traducción es mía), escribe en un fragmento entre 1919 y 1920.¹⁴

La figura de Sorel en *Das Passagen-Werk* sólo aparece brevemente mencionada, como ejemplo de interpretación antidogmática de los conceptos de Marx sobre estructura y superestructura (GS V/1: 606-607). Pero el carácter determinante de la acción liberada de toda mediación que aparece en el joven Benjamin tan cercana al anti-intelectualismo de Sorel será transformada aquí por medio de los conceptos de *conciencia, memoria y astucia* que Benjamin incorpora como categorías estructurantes de su concepción política. La inmediatez absoluta de la acción divina es desarticulada y reconstruida a partir de la categoría de conciencia. Benjamin ha leído a Proust, se ha interesado en Hegel y ha comprendido las dificultades de la experiencia surrealista. En este contexto, la instancia representativa no será rechazada de plano entonces como en su trabajo de 1921 sino que será incorporada dialécticamente a su concepción política. La desconfianza de la comunicación del lenguaje, así como de todo concepto intencional de la acción, permanece y se muestra no solamente a un nivel metodológico (por citar tan solo un ejemplo en la consigna del proyecto para el cual “no será necesario decir, sino mostrar”) sino también a

¹³ Es en el ensayo sobre *Die Wahlverwandtschaften* en donde Benjamin pone en juego esta noción de manera determinante.

¹⁴ Es basándose en esta crítica subyacente que Kambas sostuvo respecto del artículo, que no se trata verdaderamente de una crítica política sino de una filosófica (Kambas 1992: 253).

un nivel programático en la incorporación dialéctica de la teoría del despertar como momento conciente de la experiencia histórica.

Esta instancia de conciencia en relación con una concepción política de la justicia y el derecho es desarrollada desde una perspectiva materialista en el ensayo sobre Karl Kraus de 1931. Tomando como punto de partida la crítica a la concepción del derecho burgués del joven Marx tal como aparece en “Zur Judenfrage” de 1844, Benjamin construye la figura del escritor austriaco como hombre universal (Allmensch), ajeno a la falsa dicotomía que divide al hombre del ciudadano, que escinde el derecho del hombre del derecho del ciudadano. Benjamin escribe: “nada se entenderá de este hombre mientras no se reconozca que para él, todo, todo sin excepción, lenguaje y cosas, se mueve en el terreno del derecho” (Benjamin 1970: 171). El ataque al derecho en su propia sustancia que aparece en Kraus (Benjamin 1970: 172) interesa a Benjamin aquí ya no desde una perspectiva que lo contrapone al acto puro divino de la violencia mesiánica sino como manera de representar la forma de un humanismo real. En este escrito Benjamin se aleja del antiutilitarismo soreliano por medio de una crítica materialista de la relación medio-fines. Ya no se trata de contraponer la teoría a la praxis hipostasiando una forma de acto puro como respuesta a la abstracción del derecho injusto y nominal, sino de reconstruir la relación entre la naturaleza y la técnica que se encuentra a la base de la teoría del derecho burgués y su concepción de lo humano. Esta nueva perspectiva se hace evidente en la definición de tacto propia de Kraus; tacto: “encarar las relaciones sociales como relaciones naturales, como relaciones paradisiacas” (Benjamin 1970: 162). Kraus, figura perteneciente al ámbito de la criatura, denuncia la técnica que se ha vuelto imposibilitada de crear frases nuevas; en el lenguaje del periodismo, que se sostiene con la fraseología, se expresa el mal del mundo, un defasaje ontológico entre la existencia de las cosas y su expresión. La violencia sagrada no aparece aquí ya como una instancia trascendente que viene a romper el orden violento del derecho institucional; aquello que Honneth denomina “concepto expresivista” de manifestación de la violencia (Honneth 2009: 132) que aparece en el texto de 1921, es incorporado en esta época a la concepción misma de hombre como criatura. La forma de criticar los derechos humanos consiste en poner en cuestión la noción humana misma rompiendo la dicotomía entre lo sagrado y lo profano que aparece en el texto de matriz soreleana, proponiendo una noción de hombre alternativa al hombre. No un nuevo hombre, por semejanza con ese hombre ideal bueno en la naturaleza creadora, sino “el monstruo que aparezca entre nosotros como el mensajero de un humanismo más real” (Benjamin 1970: 187). Benjamin piensa dialécticamente la relación con la naturaleza incorporando la noción de destrucción al vínculo mismo entre ésta y la técnica: las relaciones entre los hombres confiesa su contenido destructivo al reconocerse impura, “el monstruo no se solidariza con el delgado pino sino con la sierra que lo destruye” (Benjamin 1970: 187). Solidarizarse con la creación humana que destruye significa revelar la propia creación humana como violenta y sometedora en el contexto de una noción de naturaleza destructora (Benjamin 1970: 186-187) eliminando la naturalización de la violencia social al reconocer la violencia en el acto creador mismo. El mito de la creación no se contrapone a la divinización mesiánica de la destrucción que escatológicamente impone el acto de Dios, sino que creación y destrucción se proponen en este giro de la teoría benjaminiana como los polos en tensión de una dialéctica de lo humano. Así también, el anarquismo de los primeros escritos se pierde en la propuesta política de *Das Passagen-Werk* en donde gana espacio el contenido utópico afirmativo de construcciones como la de Fourier y críticas como la del joven Marx.

Y es que comprender esa relación destructiva de la técnica con la naturaleza supone admitir la desigualdad que se encuentra a la base de esta relación de dominación: “el europeo corriente no ha sabido unir su vida a la de la técnica, puesto que se mantenía aferrado al fetiche de la existencia creadora” (Benjamin 1970: 187), escribe Benjamin en 1931. Los rasgos tecnocráticos que aparecen en el fascismo también están presentes en el positivismo del materialismo vulgar (GS I: 693-703) y constituyen uno de los elementos determinantes del eterno retorno de lo mismo que se muestra en la fantasmagoría del progreso que denuncia Blanqui.

La posición del Benjamin de los años treinta se muestra en consecuencia, aunque heredera del pensamiento de su etapa temprana, alejada de la reivindicación de la violencia espontánea y disruptiva tal como aparece en el escrito en el que recupera a Sorel. En una entrada del proyectado libro sobre los pasajes escribe: “Pues la salida auténtica de una época la tiene la estructura del despertar, lo cual se muestra también en que esa salida es gobernada enteramente por la astucia. Con astucia, no sin ella, es como logramos salir del ámbito de los sueños. Pero hay también una salida falsa; su signo es la violencia. Ella condenó desde el principio al Jugendstil al fracaso” (Benjamin 2005: 193). Antecesor del expresionismo¹⁵, Benjamin encuentra en estos dos movimientos el tipo actitud que constituye un gesto revolucionario que tan sólo posee la violencia disruptiva pero que carece del momento de la conciencia y por lo tanto de toda posibilidad de despertar de la pesadilla capitalista. En *Berliner Chronik* compara el gesto del niño que no alcanza a hacer frente con la madre a ese gesto anarquista que lleva necesariamente al fracaso. En la historia de un repartidor de propaganda en el que la gente al pasar no pone atención y que termina arrojando en secreto todos los volantes, Benjamin recuerda la actitud anarquista: “Sin duda una purificación ciertamente estéril de las circunstancias reales en la que se anuncia la escapatoria del sabotaje y del anarquismo que más adelante, tan difícil le haría al intelectual lograr una comprensión profunda de las cosas. Quizás incluso más tarde, en la adopción del comportamiento descrito durante los paseos por el centro de la ciudad, se vuelva a encontrar ese mismo sabotaje de la auténtica existencia social en forma de obstinada resistencia a constituir un frente en cualquier caso, aunque fuera con su propia madre” (Benjamin 1996: 195-196).

De esta manera, si la recepción del revisionismo anti-materialista del marxismo propugnado por Sorel (Sterhell 1987) culminaría en una apropiación de las derechas tanto en Italia como en Francia, la lectura de Benjamin del texto de 1908 se convertiría en un momento de su derrotero intelectual que lo abre al estudio de los problemas humanos desde un punto de vista político. La dimensión de lo humano involucrada en la esfera del derecho no se conforma en el programa benjaminiano de los últimos años con una reivindicación de la violencia radical antiburguesa de un mesianismo revolucionario, sino que intenta recomponer la instancia material y conciente para la transformación de la historia.

¹⁵ Benjamin escribe hacia 1930 “Der Expressionismus als Basis der objektiven Korruption. (Kraus ist immer intransigent gegen ihn gewesen). Der Expressionismus ist die Mimikri der revolutionären Geste ohne revolutionäres Fundament.” (GS VI: 175). La cita es tan sólo un ejemplo de la fuerte crítica al movimiento llevada a cabo a comienzos de los años treinta, en el marco de un nuevo análisis del sentido revolucionario de la crítica fuertemente influenciado por Brecht.

Bibliografía

- Benjamin, Walter 1972 *Gesammelte Schriften I-VII*, (Frankfurt a/M: Suhrkamp).
- Benjamin, Walter 2005 *Libro de los pasajes* (Madrid: Akal).
- Benjamin, Walter 1970 (1931) “Karl Kraus” en *Sobre el programa de la filosofía futura y otras ensayos* (Caracas: Monte Ávila), 159-188.
- Benjamin Walter 1996 (1931) “Crónica de Berlín” en *Escritos autobiográficos* (Madrid: Alianza), 188-242.
- Benjamin, Walter 1991 (1921) “Para una crítica de la violencia” *Iluminaciones IV. Para una crítica de la violencia y otros ensayos* (Madrid: Taurus), pp.23-45.
- Derrida, Jacques 1997 (1994), *Fuerza de ley. El “fundamento místico de la autoridad”* (Madrid: Tecnos).
- Honneth, Axel 2009 (2007), “El rescate de lo sagrado desde la filosofía de la historia. Sobre la ‘Crítica de la violencia’ de Walter Benjamin”, en *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica* (Buenos Aires: Katz).
- Kambas, Chryssoula (1992), “Walter Benjamin liest Georges Sorel: ‘Réflexions sur la violence’”, *Aber ein Sturm weht vom Paradiese her. Texte zu Walter Benjamin* (Leipzig: Reclam), pp.250-269.
- Müller, Jan-Werner (2003), “Myth Law and Order: Schmitt and Benjamin read *reflexions on violence*”, *History of European Ideas* 29, pp.459-473.
- Palmier, Jean-Michel 2009 (2006) *Walter Benjamin* (Frankfurt a/M: Suhrkamp).
- Salzani, Carlo (2008) “Violence as Pure Praxis: Benjamin and Sorel on Strike, Myth and Ethics”. *Colloquy Text Theory Critique* 16, pp.18-48.
- Sorel, Georges 1978 (1908), *Reflexiones sobre la violencia* (Buenos Aires: La Pléyade).
- Sternhell Zeev (1987) “The ‘Anti-Materialist’ Revision of Marxism as an Aspect of the Rise of Fascist Ideology”, *Journal of Contemporary History*, Vol. 22, No. 3, pp. 379-400.