



Universidad de Valparaíso

Facultad de Humanidades

Pedagogía en Filosofía

**Tesis para optar a los grados de licenciada en Filosofía y licenciada en
Educación**

y al título profesional de Profesora de Enseñanza Media en Filosofía.

**APROXIMACIONES A UNA LECTURA DE UNA CRÍTICA A LA
VIOLENCIA DE WALTER BENJAMIN: “UN AVISO DE INCENDIO”**

ALUMNA TESISISTA:

PASCUALA JIMÉNEZ VALDÉS

PROFESOR GUÍA:

ADOLFO VERA

Valparaíso 2016

AGRADECIMIENTOS

Agradezco infinitamente a todos los que han confiado en mí a pesar de que a veces el camino pareciera difuso, a la familia, en particular a mi madre y a mi abuela sin las cuales esta aventura nunca hubiese resultado posible, y a los que no siendo familia actuaron como tales, a los amigos y guías que tan generosamente me regalaron su paciencia y tiempo. Y como no nombrar a mis amores, sin los cuales todo el camino habría resultado mucho más duro.

TABLA DE CONTENIDOS

INTRODUCCIÓN	4
<u>CAPÍTULO I:</u> VIOLENCIA Y JUDAÍSMO	10
1. VIOLENCIA MÍTICA Y VIOLENCIA DIVINA	
1.1 MESIANISMO	
1.2 REDENCIÓN	
1.3 LENGUAJE	
<u>CAPÍTULO II:</u> FILOSOFÍA DE LA HISTORIA Y LUCHA DE CLASES	29
1. EL CONCEPTO DE HISTORIA EN BENJAMIN	
1.1. EL HISTORIADOR	
1.2 LA MEMORIA	
1.3 EL TIEMPO	
2. MARXISMO	
2.1 LUCHA DE CLASES	
2.2 SOREL Y LA HUELGA	
<u>CAPÍTULO III:</u> DERECHO, SOBERANÍA Y PODER	55
1. FUERZA DE LEY	
1.2 CARL SCHMITT	
1.3 SOBERANÍA Y ESTADO DE EXCEPCIÓN	
2. AGAMBEN, LA NUDA VIDA Y LA SACRALIDAD DE LA VIDA.	
CONCLUSIÓN	78
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	81

INTRODUCCIÓN

“Si aquellos que ganaron la victoria en la muerte la hubiesen ganado en la vida”.

Cicerón.

Walter Benjamin escribe *Para una crítica a la violencia* (Benjamin, 2010) alrededor de los años veinte, período de entreguerras.

Luego de la primera guerra mundial, algo parece haber cambiado radicalmente. Desde ese momento algo se ha roto, las esperanzas y confianza en una visión de mundo que se había estado dando en Europa parecen no tener asidero. Esto queda grabado en la mente y el alma de los sujetos. Toda una generación ve cómo sus sueños se hacen pedazos; artistas, intelectuales y científicos buscan respuestas nuevas, lo que genera una de las épocas más fructíferas a nivel intelectual, científico, social y artístico que podamos recordar en la época moderna; los ejemplos son interminables y es en este escenario, que se sitúa esta investigación; en una época de contrastes, de grandes pérdidas, y grandes ganancias, en la que este particular hombre logra plasmar brillantemente el sentir de toda una generación.

En este contexto, cuestionarse por un tema como el de la violencia, tiene un matiz diferente que lo vuelve particularmente interesante, pues de alguna manera este pensar se torna menos especulativo y un poco más real, aun cuando puede discutirse si esto le compete o no a la filosofía. Sin embargo, en el caso particular de Benjamin esto puede resultar atingente, ya que su propio pensamiento resulta muy difícil de delimitar, su propia vida parece estar entrelazada con su pensamiento, los límites están intencionalmente transgredidos, resultando inclasificable ya que se

pasea por una diversidad enorme de registros, aunque siempre en este ánimo investigativo que lo caracteriza. Varios autores, entre otros Hannah Arendt (Arendt,1990) discutieron si era posible clasificarlo como filósofo y daría para otra larga discusión sobre qué significa ser filósofo. Pero si la búsqueda incansable de intentar comprender es algo que caracteriza a la personalidad filosófica, y si como diría Agamben (Agamben, 2014) es un asunto de intensidad, creemos que Benjamin califica.

Comencemos entonces por situarlo: Nació el año 1892, en Berlín, Alemania, en el interior de una familia burguesa de comerciantes judíos.

Suele identificársele con la Escuela de Frankfurt; aunque él nunca formaría parte realmente de ella, estableció un fuerte vínculo intelectual y personal con varios de sus miembros, en especial con Theodor Adorno que sería uno de sus más fieles admiradores y quien se preocupara junto a Gershom Scholem de difundir su obra. Justamente cuando muere intentaba huir hacia Estados Unidos donde lo esperaba Adorno y su mujer, gran amiga y confidente del autor (Gretel Adorno) con la que mantuvo una importante correspondencia entre 1930 y 1940, la que ha sido recopilada en un libro (Benjamin, W. y Adorno, G., 2011).

Benjamin murió en lo que fue tal vez uno de los peores momentos de la historia del siglo XX, en el otoño de 1940, cuando decide terminar con su vida al verse atrapado entre la persecución de los nazis y la frontera cerrada, trágicamente justo ese único día.

El autor desarrolla una fuerte crítica a la época moderna y a la teoría del progreso. Y entre sus más importantes influencias está el marxismo y el judaísmo, esto último representado en especial por su importante amistad con Gershom Scholem quien será uno de sus máximos

referentes y con quien mantendrá una importante correspondencia (Benjamin, W. y Scholem, G., 2011).

El motivo de la elección de este autor es, entre otros, el de ser uno de los filósofos que vivieron en carne propia este cambio histórico, de un fenómeno nuevo como lo son las guerras mundiales. Aunque fuese uno de los que pareció no sorprenderse tanto y tener claridad de hacia donde se dirigían las cosas, justamente una especie de premonición de lo que nos esperaba. Desde la perspectiva de los judíos, que justamente serán el blanco de esta violencia, de este cambio de paradigma que trae la destrucción a escala industrial, aunque él no alcanzara a presenciar hasta cual límite horroroso llegaría.

También desde la convicción, al igual que Benjamin, de que sólo se puede entender la cultura cuando esta se mira desde diferentes ópticas, desde trabajar con los extremos, desde el juntar lo que parece injuntable. Esto es influencia de su origen judío, otro de los intereses particulares de esta investigación, pues se considera que este pensamiento guarda una riqueza insospechada. Este interés no es nuevo, pues ya hace años que de alguna manera esta investigación se viene gestando desde el estudio de una serie de filósofos y pensadores judíos, y es que hay algo muy particular en ellos, en su perspectiva de los acontecimientos y fenómenos, cosa en la que ya han reparado variados comentaristas.

Si bien esta investigación no ahonda ni pretende centrar su perspectiva desde esta influencia, claramente le da un lugar importante, pues se considera absolutamente esencial a la hora de entender al autor, por lo que justamente se dedica la primera parte a algunos elementos claves de ella de la tradición judía, esto dejando en claro que son sólo pinceladas de un pensamiento vasto y complejo.

Pero más allá de esto, significa una perspectiva que no deja de lado los distintos ámbitos de la vida; político, cultural y espiritual, que entiende que la vida está compuesta de todos esos ámbitos y que reducir la realidad a sólo un aspecto de ella es un ejercicio, que si bien es necesario a veces, nos entrega siempre una mirada incompleta y sesgada.

También resulta interesante este ejercicio de mirar la historia desde otro punto de vista, desde esta perspectiva menos evidente, desde lo que ha quedado escondido, relegado, desde la perspectiva de los olvidados, esto que deja en evidencia el entrelazamiento de progreso y barbarie.

Esta investigación está hecha desde la humildad de lo que es un primer ejercicio para acercarse a una compleja obra, un acercamiento que puede resultar un pequeño recordatorio de lo vivido, para ver si es posible aprender de lo que vivieron, crearon y sufrieron tantos hombres antes de nosotros y que pueda traer una luz a nuestro difícil presente. Un recordatorio de coraje.

Giorgio Agamben (Agamben, 2010) y muchos otros, han mencionado las coincidencias entre esa época con la época en que vivimos, en que el mundo parece estar en un punto de inflexión, entre la luz y la oscuridad, en que parece que las certidumbres se han perdido, lo que conlleva enormes oportunidades y enormes peligros que como nunca nos llevan a vislumbrar un renacer de la cultura o un fin catastrófico como bien lo predijo Benjamin.

El desarrollo tecnológico ha sido tal en los últimos años que no es posible aún dimensionar el potencial y consecuencias o donde puede llevarnos. Aún no podemos ni siquiera aquilatar los costos para la vida en la tierra que estos podrían acarrear y si lo intuimos en muchos casos preferimos hacer oídos sordos, pues resulta aterrador sólo pensarlo.

No es distinto el caso de los medios de destrucción. Nunca antes como en el último siglo el desarrollo tecnológico permite la destrucción masiva, en que el hombre ya no se enfrenta al

hombre cara a cara. Y que el acto de matar puede simplemente surgir de la indiferencia. Ya no es necesario ejercer la violencia de manera directa, no es necesario buscar el peligro para que nuestra vida esté en riesgo. Las dimensiones que ésta puede alcanzar como la destrucción masiva (potencial de destrucción), pueden llevar a la especie a su fin.

Cada omisión que cometemos pone en peligro nuestra vida a cada instante y más aún el futuro de nuestros hijos es absolutamente incierto.

¿Cómo podemos entonces seguir manteniendo tal indiferencia? Parafraseando a Zizek: “es más fácil imaginar el fin, que hacer el cambio radical que debiésemos hacer”, porque aquí estamos hablando de mucho más que los medios de destrucción masiva, sino de todo lo que conlleva el estilo de vida que hoy llevamos. La relación entre medios y fines parece haberse perdido, el sentido común al que tanto apela Arendt es un elemento escaso y muy valioso hoy en día (Arendt, 2008).

Justamente por esto mismo es que parece tan importante replantearse un tema como el de la violencia, pues en muchos casos hemos perdido el sentido común respecto a ella, como en tantos otros temas, pues parece que se vive corriendo hacia algo sin tener tiempo para tomar la distancia necesaria que se requiere. Para evaluar las repercusiones de nuestros actos.

Los medios de comunicación aquí son un asunto importante pues si bien son una gran herramienta social, son también una fuente de constante pérdida de sensibilidad, pues el exceso de información y estímulo nos llevan a veces a una total enajenación.

El trabajo fue dividido en tres grandes áreas, que son fundamentales en el desarrollo de este texto. En cada apartado se intenta dar cuenta de algunas de las temáticas que están presentes en el autor y que son claves a la hora de entender su abigarrada escritura, esto dejando sumamente claro

que son solo pequeñas reseñas. Tomando la responsabilidad de señalar la sencillez desde las que están planteadas.

De ningún modo se intenta abarcar la totalidad de tópicos que aparecen dentro del texto de Benjamin, que son muchos, sino que conscientemente se seleccionaron algunos de los que son importantes para seguir su línea de pensamiento y para una mejor comprensión de sus ideas.

La mayoría de las veces se hace mención a los temas e influencias que se consideran importantes, privilegiando los que parecen importantes y que están presentes a lo largo de la investigación. Esto es con total conciencia de que cada uno de estos temas daría para una investigación en sí, pero se cree esperanzadamente que esto es sólo un comienzo, de un itinerario que marca algunos hitos donde valdría la pena detenerse. Y en eso consiste su aporte.

Lo que se propone es justamente marcar una pauta de lectura, desde la conciencia total de que esta es una de tantas posibilidades, pues justamente una de las características del autor es su riqueza de interpretaciones, y es que cada uno de los textos daría para una vida de investigación, esto ha quedado patente justamente a la hora de estudiar algunos de sus comentaristas, de los cuales queda un aprendizaje sobre el oficio filosófico; es quizás esta la mayor ganancia, pues la tarea de la filosofía parece ser indagar sin fin en preguntas que difícilmente tienen una respuesta única.

CAPÍTULO UNO

VIOLENCIA Y JUDAÍSMO

“Como es sabido, se dice que existía un autómeta construido en forma tal, que era capaz de responder a cada movimiento de un jugador de ajedrez con otro movimiento que le aseguraba

el triunfo en la partida. Un muñeco vestido de turco, con la boquilla de narguire en la boca, estaba sentado ante el tablero, posado sobre una amplia mesa. Un sistema de espejos producía la ilusión de que esta mesa era en todos los sentidos transparente. En realidad, había adentro un enano jorobado, el cual era un maestro para el ajedrez y movía la mano del muñeco mediante cordeles. Un equivalente de tal mecanismo puede imaginarse en la filosofía. Debe vencer siempre el muñeco llamado “materialismo histórico”. Puede competir sin más con cualquiera cuando pone a su servicio la teología, la cual hoy como resulta notorio, es pequeña y desagradable y no debe dejarse ver por nadie.” (Benjamin, 2010: 59).

“Porque lo cierto es, que respecto a la legitimidad de los medios y a la justicia de los fines no decide jamás la razón, sino la violencia destinada sobre la primera y Dios sobre la segunda” (Benjamin, 2010: 172). Esta sentencia escrita por Benjamin refleja o da cuenta de lo que nos proponemos establecer en esta primera parte: La influencia e importancia de la teología y del judaísmo en el pensamiento Benjaminiano y en particular ésta como clave para entender el texto al cual nos abocamos, centrándonos primero en la distinción que hace Benjamin, entre la violencia mítica y la violencia divina, para luego desarrollar o explicar algunos de los conceptos fundamentales del judaísmo que son claves a la hora de entender al autor, como son el mesianismo (y la relación con la manera en que éste concibe la historia), la redención y el lenguaje y en particular intentaremos mostrar cómo estos tres temas fundamentales del judaísmo son claves a la hora de entender la perspectiva Benjaminiana sobre la violencia.

VIOLENCIA MÍTICA Y VIOLENCIA DIVINA.

Esta distinción entre violencia mítica y violencia divina resulta una de las distinciones claves a la hora de entender lo que Benjamin intenta establecer sobre la violencia, y en particular sobre la concepción teológica que está detrás. Ésta es una distinción compleja y llena de matices, mucho se ha escrito sobre ella y las vertientes de opinión resultan variadas y regresaremos a ella en varias oportunidades a lo largo de la presente investigación. Pero en primer lugar nos disponemos a hacer el ejercicio exegético (tan propio del pueblo Judío) para luego adentrarnos en ciertas pistas que pueden entregarnos algunos autores al respecto.

Para explicar la violencia mítica, Benjamin utiliza el mito de la reina Niobe. En éste, se relata como ella, en un acto de soberbia (el llamado pecado de la Hybris para los griegos) desafía a los dioses, desatando con ello su furia y trayendo sobre sí la venganza de la diosa Latona, que manda a sus hijos Apolo y Artemisa a terminar uno a uno con los hijos de Niobe, la razón de su máximo orgullo. La violencia mítica en su forma ejemplar es una simple manifestación de los dioses nos dice Benjamin, en otras palabras es un simple aparecer, una muestra de su voluntad, es decir la reafirmación de su poder. Esto último resulta clave a la hora de comprender lo que el autor busca establecer, pues es esta relación de la violencia con el poder, donde está uno de los puntos fundamentales para entender la violencia mítica y su relación con la política, el derecho etc. esto es justamente lo que la vuelve mundana y espuria en contraposición a la violencia pura. Esto nos retrotrae a la idea de violencia en el origen de en la palabra alemana Gewalt utilizada por Benjamin en el texto, que como lo hace ver Derridà en su análisis sobre el texto ¹ significa violencia pero también fuerza legítima, es decir violencia autorizada, poder.

¹ Ver capítulo tres

Luego nos dice: “Podría parecer que la acción de Apolo y Artemisa es solo un castigo, pero su violencia instituye más bien un derecho que no castiga por la infracción de un derecho existente, el orgullo de Niobe trae sobre sí la desventura...”; y es en este punto que vale la pena detenerse, pues agrega, “sino porque desafía al destino a una lucha de la cual este (el destino) sale necesariamente victorioso y solo, mediante la victoria, en todo caso engendra derecho.” (Benjamin, 2010:173)

¿Cómo se entiende aquí el destino?, un concepto a todas luces polémico. El autor menciona en el texto, que esta función de la violencia (como creadora del derecho) promete arrojar nos sobre el destino que se halla siempre en la base del poder, y llevar a su fin, en grandes líneas, la crítica de este último, esto definitivamente parece oscuro y así mismo él lo hace patente al agregar: “la violencia cae sobre Niobe desde la incierta y ambigua esfera del destino”.(Benjamin, 2010:173) Más aún esta violencia no es estrictamente destructora, pues en el momento que Apolo va cumpliendo el mandato de su madre acabando con cada uno de los hijos de Niobe al llegar al último esta clama y el dios titubea, pero ya es tarde pues la acción ha sido iniciada llevando su cometido a fin, dejando a la reina viva. Y dice “a la que deja- por el fin de los hijos- más culpable aún que antes, casi un eterno y mudo sostén de culpa, mojón entre los hombre y los dioses” (Benjamin, 2010:173). Este último párrafo da para un sinnúmero de interpretaciones, pues ¿en qué sentido aquí el autor afirma que esta violencia no es estrictamente destructora, al dejar a la reina viva en el peor de los estados? Entonces el autor sugiera que existe una relación entre esta violencia y la que funda el derecho como creadora y por lo tanto como medio, esta relación señala nos puede dar luces sobre el destino. Pero entonces para adentrarnos un poco en este concepto de destino, podemos recurrir a otro texto de Benjamin llamado *Destino y carácter* (Benjamin, 2010). En éste, el autor plantea la hipótesis de que el destino es “estar en su lugar”, es decir, en el lugar que

corresponde, pero que a su vez éste (el destino) al igual que el carácter, solo puede ser observado a través de signos, y no en sí mismo, existiendo entre ambos una interacción en que es realmente imposible de limitar bien qué es dado por uno y qué es dado por el otro, pues se influyen mutuamente siempre. Aquí el autor manifiesta explícitamente una vez más, como ya dijimos, la complejidad de este concepto, pero a su vez el mismo lo utiliza como elemento a la hora de intentar explicar y distinguir los límites entre la violencia mítica de la violencia divina o pura. Es decir ¿dónde termina uno y empieza el otro? y nos retrotrae a la dificultad que el tema del derecho y la justicia ha planteado desde siempre y más aún en este caso; entre la violencia que sólo es manifestación de poder y la que tiene una función purificadora y restablecedora de un orden, o que busca crear uno nuevo, mejor y más justo, es decir lo que pretende una revolución en un nivel más político por ponerlo de algún modo.

En todo caso, lo que nos interesa ahora es esta violencia divina, que viene de algún modo autorizada por algo superior, que está por sobre nuestro nivel de comprensión y que no se cuestiona, como ocurre con la palabra revelada. Esta violencia divina que al igual que lo hace la revolución necesita romper drásticamente un orden establecido por un bien superior; aquí puede ser interesante rescatar también el texto de Arendt sobre el tema de la revolución (Arendt; 2013), y que plantea la importancia capital de las revoluciones en el siglo veinte como energía emancipadora del pueblo en busca de un futuro mejor y más libre. Esto nos puede dar algunas luces de cómo es posible o por qué el autor llega a hacer este entramado conceptual entre el materialismo histórico y mesianismo. Lo que ha sido llamado materialismo mesiánico. Es que de algún modo Benjamin encuentra en el marxismo una manifestación concreta de esta idea mesiánica, de esta utopía que a través de una ruptura trae la salvación.

Pero continuando con el asunto del destino, Benjamin aclara en este texto (destino y carácter) lo que es a todas luces conocido; que el carácter es por lo común incluido en un contexto ético y el destino en un contexto religioso, y que a su modo de ver sería necesario romper con esta idea; reaparece con esto la idea Benjaminiana y judía de la necesidad de trabajar con los extremos, de buscar la verdad en estos cruces, de juntar lo que parece injuntable, desde la perspectiva del autor, este error, el de relacionar al destino como contexto religioso y el carácter en un contexto ético se encuentra en la relación que se hace entre el destino y la culpa, o en otras palabras la idea de que uno se merece lo que le ocurre, de que se está predestinado y de que las cosas no pueden ocurrir de otro modo, esto resulta ser un asunto sumamente complejo, pues de alguna manera podría resultar una justificación para las más grandes atrocidades y en particular del uso indiscriminado de la violencia. ¿Cuántos horrores se han cometido en nombre de Dios? o apelando a un ideal superior, como “la justicia” o “la libertad” para cometer los más horrendos abusos lo que ha determinado a un pueblo, raza o grupo social, escondiendo en muchos casos las más viles motivaciones, por lo general económicas.

En este texto el autor pide prestada una definición de Cohen sobre el destino, que dice: “conocimiento al que no se escapa” (Benjamin, 2010:175) y nos retrotrae nuevamente a este carácter de inevitable. Sin embargo a la hora de plantear la distinción entre la violencia mítica y la divina, esta última ejemplificada por el mito de Prometeo, éste desafía al destino en nombre de la justicia, ¿entonces cuál es la diferencia entre ambos casos, entre ambos mitos?. Justamente aquí se encuentra una de las claves para entender esta distinción y más aún algo fundamental para entender el texto en general, esto es que si bien en ambos mitos aparece un desafío al destino, la motivación es totalmente distinta, en el caso de Niobe ésta desafía al destino, solo por un asunto de soberbia, sin un fin más que enaltecerse ella misma, en cambio el en mito de Prometeo, éste

desafía al destino pero en vistas de un fin superior, en el que ni siquiera el mismo recibirá el beneficio de aquel acto de arrojo, sin embargo este sacrificio se justifica pues él sabe que lo respalda algo superior.

Benjamin escribe: “y el mito no lo deja del todo sin esperanzas de que algún día pueda entregar al hombre un nuevo derecho” (Benjamin, 2010:173). “Porque la creación de derecho es creación de poder y en tal medida un acto de inmediata manifestación de violencia; justicia es el principio de toda finalidad divina; poder el principio de todo derecho mítico” (Benjamin, 2010:174). Este tema de la esperanza no deja de ser importante de rescatar, pues de algún modo esta esperanza es la que mantiene al pueblo judío de pie y esto se manifiesta también en el autor, que a pesar de ver un panorama desolador y hacer una fuerte crítica a la modernidad, nunca pierde este pequeño hilo de esperanza redentora. Y es en esta dialéctica en la que está fundado su pensamiento.

Sin embargo es importante recordar que el autor ya ha dejado claro anteriormente en el texto que su investigación va a dejar de lado el tema de la justicia, pudiendo ser esta una decisión metodológica ya que el tema sigue presente tangencialmente, dejándolo abierto sin comprometerse a llegar a una definición (conclusión) si bien está sugerida, y es que de algún modo ésta parece ser la esencia de la justicia, este intangible, que como ya hemos mencionado está lleno de dificultades a la hora de tratar de ser captada y llevada a cabo. Asunto que ha sido discutido a lo largo de la historia de la filosofía sin encontrar acuerdo. Entonces el autor deja abierta esta fisura que nos dice que no toda violencia es puramente destructora sino que hay una violencia que trae consigo un nuevo orden que busca ser más justo.

Es esta irrupción, que de alguna manera corta la historia lineal, Benjamin la relacionará con el mesianismo y luego con la revolución. El poder, la historia y la revolución son conceptos que aparecen a la hora de intentar ver como la visión del judaísmo influye en la manera de ver de Benjamin, en particular en el caso de la historia a la que concibe no como una historia lineal; esta idea de la interrupción será retomada otra vez a hablar de mesianismo, pues la venida del mesías es una irrupción en la historia que trae consigo un orden nuevo, para restablecer un equilibrio perdido. Lo que es el Tikun en el mundo judío. Y esto está relacionado directamente con la acción reparadora de los hombres. “Dios, para reencontrarse a sí mismo, necesita de los hombres y éstos, para emprender esa gigantesca tarea, deben hacer pleno uso de su libertad”. (Forster, E, 2003:46).

Este elemento de la libertad también juega aquí un papel clave a la hora de entender la violencia, pues esta supone una acción y por lo tanto una elección. Toda acción trae tras de sí una consecuencia, y esta de alguna u otra manera trae consigo la ruptura de algo, el hombre tiene la libertad de actuar y por lo tanto de obrar bien o mal y en este sentido también es responsable y partícipe de esta redención.

Más adelante dice Forster: “Dios puso en marcha el juego, ahora es a los hombres a los que les toca desplegarlo, y, si es posible, concluirlo favorablemente en lo que Luria ² ha denominado el Tikun o la reconciliación y restauración de lo que fue quebrado” (Forster, E.; 2003:46). Los elementos destrozados del mundo debían recuperar su armonía- lo que constituye la función esencial del pueblo judío, como resultado final, es decir, el estado de redención anunciado por el Mesías, que marcaría el último estadio. Y Forster nos recuerda las palabras de Benjamin- “El mesías rompe la historia, el mesías no viene al final de una evolución; es un salto de tigre sobre la

² Luria, Isaak, (1534- 1572) Rabino y cabalista, fundador de la escuela cabalista Safed.

continuidad de la tiempo, una ruptura que vuelve a reunir principio y final, porque el futuro mesiánico- afirma el rabino Safran- continua Foster -ira al encuentro de los orígenes de la historia” (Benjamin en Forster, 1997 :91).

Hay una particularidad en el pensamiento judío que tiene que ver con una visión dual en que convive la catástrofe y la esperanza, y que también en Benjamin podemos encontrar, como ya mencionamos antes, la idea de que luego del desastre viene la salvación. Por otro lado también aparece esta dualidad en el Talmud, en que se observan las múltiples interpretaciones que se hacen sobre los textos sagrados, es importante aclarar aquí que el judaísmo solo considera el antiguo testamento, la Toráh, y de ahí se hace un ejercicio de interpretación de los muchos maestros de la cábala.

Lo interesante aquí es que, si bien hay ciertas interpretaciones que resultan vencedoras por usar un término, se incorporan también las que resultan menos aceptadas, esta particular manera inclusiva, de incorporar los distintos puntos de vista, es definitivamente unas de las influencias más fuertes en el autor. Que plantea este “pasar a la historia el cepillo a contrapelo”, que dice está escrita por los vencedores y que por lo tanto hay que buscar en los escombros, en los olvidados, los outsiders, de los que habla Baudelaire (uno de sus intereses más particulares). Todos estos elementos son parte de una visión del mundo que no puede negar su origen de parias, de exiliado, de una historia de exclusión y de pueblo errante.

Para entender un poco más esta relación trabajaremos dos conceptos dentro del pensamiento judío como son el mesianismo y la redención. Además la particular relación del judaísmo con el lenguaje que será tomado por Benjamin en varios textos y que también encuentran relación con la violencia y el derecho. Tema sobre el que volveremos en el tercer capítulo.

MESIANISMO.

“El hijo de David sólo vendrá en una época completamente culpable o absolutamente inocente”
(Talmud- Sanhedrín., 38ª).

“Israel habla a dios. ¿Cuándo nos redimirás? El responde: Cuando os hayáis hundido hasta el más bajo nivel, en ese momento os redimiré. (Midrash Tehillin, al salmo 45.3)”

Al concepto de mesías se le representa como una persona que viene a poner fin milagrosamente a las violencias que controlan al mundo, a terminar con la injusticia social y las contradicciones que desgarran a la humanidad, pero que tienen su fuente en la naturaleza de la humanidad y en la naturaleza sin más.

Rabí Yocchanan, sostiene en primer término una tesis judía clásica según la cual existe una diferencia entre el mundo futuro y la época mesiánica, agrega luego que éste eje de articulación entre dos épocas, y no precisamente cierre de la historia, consiste en la realización de todas las profecías sociales y políticas (esto en términos modernos), promesa de una humanidad aliviada y mejor. Es posible, en efecto, agrupar las promesas de los profetas en dos categorías: sociales y políticas. La justicia y la alienación introducidas en todo por la dimensión arbitraria de las potencias políticas en todo emprendimiento social, habrán de desaparecer; pero la injusticia social, el dominio ejercido por parte de los ricos sobre los hombres, desaparecerán al mismo tiempo que la violencia política.

Desde la perspectiva judía, el hombre debe llegar hasta el fondo, hasta lo más profundo de su desgracia, para que el mesías emerja y se restablezca el Tikun o equilibrio.

Desde este punto de vista el mesianismo judío es una teoría de la catástrofe, pudiendo hacer un paralelo con la visión pesimista de Benjamin, que reflota este viejo presagio de la catástrofe viendo a la época moderna como del rompimiento de todas las promesas y donde se desata la barbarie. En este contexto aparece esta idea del mesianismo que rompe la continuidad de la historia, como lo hace la revolución en su versión mundana, he ahí el interés de Benjamin en la reunión de ambos temas, algo que veremos más adelante ³ que se relaciona con una de las críticas que hace Benjamin a Marx, es el excesivo optimismo frente al cambio como un hecho que debe darse de manera necesaria. Benjamin en cambio afirma que hay que organizar el pesimismo, esta idea viene inspirada por un lado por un autor anarquista, llamado Pierre Neville y por otro por el judaísmo que si bien espera la llegada del mesías, cree que esta redención es también tarea de los hombres.

El judaísmo ve en el mal no sólo la manifestación clara de una creación degradada, sino la pluralidad de Dios, su extraordinaria e inmensa complejidad. Se trata entonces de reconocer en el mal, “en su misteriosa presencia histórica, el signo contradictorio de la salvación. (Forster, 2003: 87)[.....] Y de Isaías 45,7 Forster rescata “Yo que formo la luz y creo las tinieblas, doy salvación y creo perdición. Yo, Yahvé, Soy quien hace todo esto” (Forster, 2003: 87).

Las palabras de la Toráh residen sólo ahí, ya que no existe luz sino en la medida en que ésta emerge de la oscuridad. Este estar al borde del precipicio es justamente lo que tanto para Scholem como para Benjamin, da a la tradición judía su riqueza y su posibilidad de extenderse en el tiempo superando sus aniquilamientos y anquilosamientos, porque una tradición que no sea capaz de sacudirse, de repensarse está condenada; una tradición que se pone de espaldas a su época sucumbe

³ Ver capítulo dos

inevitablemente. No se trata con esto de olvidar sus orígenes, muy por el contrario, no es una apología a lo nuevo como lo hace el capitalismo, sino justamente incorporar en esta tradición esta dialéctica entre lo antiguo y lo nuevo, en que se rescata la tradición y a épocas pasadas para entender nuestro presente y que aspira a una transformación a través de la revolución, para crear una sociedad más igualitaria y justa. Este rescatar lo anterior para entender lo actual, es un ejercicio que Benjamin hace al poner sus ojos en el romanticismo por ejemplo.

“El camino, el verdadero camino de la creación del reino. –Sostenía Martin Buber ⁴en 1928 haciéndose eco de la tradición mesiánica-- no se recorre sobre la superficie del éxito sino en el abismo del fracaso” (Forster, 2003: 95); y agrega Forster: “En medio del naufragio cuando la tempestad arrecia, el débil hilo de la esperanza adquiere una trascendencia formidable, cualquier signo que pueda ser interpretado a la luz de la venida del mesías, cualquier crujido que abra fisuras la corteza de la historia. Constituye un gigantesco catalizador de voluntad.” (Forster, 2003: 95). Esto podría relacionarse con la concepción que tiene Benjamin sobre la historia, no como una historia lineal, sino como la concepción judía que es de ruptura y espera. No hay duda de la fuerte influencia que ejerció la amistad de Benjamin con Scholem en relación al interés y cercanía del autor con el judaísmo. Durante largos años su amistad y conversaciones giraron en torno al tema, la cábala y el movimiento Sabateísta ⁵ a los que Scholem dedicó muchos años de estudio: cábala significa literalmente “tradición”. La palabra cábala viene del hebreo קַבָּלָה *qabbalah*, significa ‘recibir’ y Utiliza varios métodos para analizar sentidos recónditos de la Toráh (texto sagrado de

⁴ Buber, Martin, filósofo austriaco Israelí

⁵ El movimiento sabateista; fue uno de los movimientos mesiánicos más amplios de la historia judía, después de la destrucción del templo y la vuelta de Bar Kojba, comenzó en 1665, su característica fundamental fue la elevación de la Cábala a una posición preponderante en la vida judía.

los judíos, al que los cristianos denominan Pentateuco y que representa los primeros cinco libros de la Biblia) ⁶.

Es interesante rescatar aquí la atracción que sentía Benjamin por el tema de los ángeles, en especial por el que fue uno de sus bienes más preciados, un pequeño cuadro del pintor Paul Klee y sobre lo que luego su amigo Scholem escribirá un pequeño libro que lleva por título *Benjamin y el ángel* (Scholem, 1998). Sobre esto es importante recordar la tesis IX en que Benjamin escribe sobre este Angelus novus: en esta el autor interpreta al ángel como el ángel de la historia que se aleja mirando el pasado en el que ve ruina y catástrofe, si bien él quiere volver atrás a recomponerlo, una tormenta se lo impide, esta lo arrastra hacia el futuro al que él vuelve la espalda, “la tempestad-termina diciendo- es lo que llamamos progreso”.

La imagen talmúdica de ángeles destruidos, anunciación del apocalipsis de la historia nos recuerdan el posible origen de este interés, También podemos relacionarlo con los diálogos sobre la angelología judaica y especialmente talmúdica y cabalística como el Combate de Jacob con el ángel en Génesis 32, 27. Aquí también la tradición talmúdica y del Midrash vacila sobre si el ángel con el que Jacob lucha hasta el amanecer es un ángel de luz o tal vez Samael, el nombre de Satán o lucifer en la tradición judía. Esto nos recuerda esta dialéctica permanente entre la luz y la oscuridad, el bien y el mal, la catástrofe y la salvación.

⁶ En la antigua literatura judaica, la cábala era el cuerpo total de la doctrina recibida, con excepción del Pentateuco. Sus principales textos son el *Árbol de la vida*, el *Talmud de las 10 sefirot*, el *Zohar*, el *Séfer Ietzirá* y el prefacio de la *Sabiduría de la cábala*. *La cábala sale a la luz como tal Entre los siglos XII y XIII en la Provenza y Cataluña a través de las comunidades judías de la zona vinculadas indefectiblemente a Oriente Próximo. Así, podemos decir que la cábala nace en Sefarad, la comunidad judía española. El origen de la cábala se remonta a finales del siglo XII o en el sur de Francia y España. Durante el renacimiento místico judío en la otomana. Según algunas versiones la cábala era una sabiduría ancestral anterior a todas las religiones, que el dios Yahvé había revelado primero a Adán y después a Abraham y luego a Moisés en el monte Sinaí, al tiempo que le hacía entrega de las Tablas de la Ley, un suceso que los judíos situaban alrededor del siglo XIII a. C*

En la apocalíptica judía se enseñaba que cada segundo era la puerta por donde podía entrar el mesías, pues él rompe la historia. Esta idea estará presente en el autor que ve el colapso de la cultura europea y el fracaso de las ideas ilustradas en esa última tesis en que habla del débil poder mesiánico con el que deja abierta una pequeña esperanza. Esta esperanza heredada desde el judaísmo, a la que no se renuncia y que persiste a pesar de los duros golpes recibidos. Es difícil resistir a no relacionarlo con su propia historia que parece ser el símbolo de todo esto. La catástrofe era algo que debía atravesarse para alcanzar el reino mesiánico. Esta misma idea se puede vislumbrar en la visión que tiene el autor sobre la violencia; bajo esta perspectiva la violencia no es solo destrucción sino que también crea, rompe algo pero que a su vez trae consigo algo mejor.

Puede resultar útil para entender esta idea del mesianismo una aclaración que hace Scholem en relación a la diferencia entre el mesianismo cristiano y el judío. Esta se refiere particularmente a la diferencia de perspectiva en cuanto a la salvación: En el caso del judaísmo este plantea la salvación como un hecho exterior, público, que se da en la historia, en la comunidad. Y al cual no renuncian más allá de las circunstancias. Es sabido que el pueblo judío ha sido marcado por el exilio, en cambio para el pensamiento católico es un hecho interno.

REDENCIÓN

“A veces en el momento en que todo parece perdido tiene lugar la premonición que es capaz de salvarnos” Marcel Proust (citado por Forster ,1997).

El judaísmo pudo haber resultado para Benjamin un refugio dentro de lo que él ve como una catástrofe segura. “La redención- escribió el autor - “no es un premio a la vida, sino más bien el último refugio de un hombre que como dice Kafka, tiene “el camino bloqueado por su propio hueso frontal” (Forster, 2003:49,50). Y más aún se preguntará siguiendo en esto al mismo Kafka, si la redención final divina puede abolir el sufrimiento pasado o si no persiste siempre un elemento de luto y de tristeza de toda afirmación en sentido global.

Existe en los cabalistas (a los que Scholem dedica gran parte de su trabajo), la idea de que la redención se da a través del mal, e incluso existe una relación entre el exilio y la redención, que se dá desde el momento en que Adán y Eva son expulsados del paraíso, luego en la huida de los judíos de Egipto. Y que se reafirma luego de la expulsión de los judíos de España en 1492. Esta imagen del paria, del otro, de la diáspora, del extranjero, se repite una y otra vez a lo largo de la historia.

Marx dice que las revoluciones son la locomotora de la historia universal. Pero tal vez ocurra con esto algo enteramente distinto, tal vez las revoluciones sean el gesto de agarrar el freno de seguridad que hace el género humano que viaja en ese tren. Un acto de redención al fin que busca recobrar el equilibrio perdido.

Ya se ha hecho mención antes y no es de extrañar el interés que muchos de los pensadores judíos han sentido por la violencia, esto dado por su condición de pueblo que ha sufrido en carne propia la persecución y la discriminación, y que tendría como punto culmine el holocausto. A pesar de eso, existe en ellos la creencia de que sólo a través del mal puede alcanzarse la salvación, la imagen de la violencia como violencia creadora, sin la cual nada hubiese ocurrido. Y claro, hay una relación entre acción y violencia (entre la libertad y el mal), pues cuando ejercemos nuestra

libertad podemos actuar bien o mal, ¿podría incluso decirse que el mal es la reafirmación de nuestra libertad?, ¿De nuestro libre albedrío?. Y es que la redención se realiza a través de la acción del hombre junto a la de Dios, es esto lo que trae la salvación. Y esto no ocurre sino a través del quiebre de lo antiguo, de un rompimiento con lo pasado, con un salto en la historia, una revolución.

“La redención significa una revolución en la historia” (Forster, 1997: 93). Y más aún este rompimiento es parte sustancial de la historia judía como ya hemos afirmado anteriormente.

“El verdadero Israel leemos en el Zohar y en el Génesis, 32.29- vive de la tensión: lucha, ante todo contra sí mismo, para hacerse dueño de sí, para ser recto para realizarse.” (Génesis, en Forster 1997:94).

EL LENGUAJE

Es claro el interés de Benjamin por el lenguaje, su trabajo dedicado al análisis y crítica literaria ocupa una parte importante de su trabajo y tal vez en ellos se encuentren algunos de sus mejores textos. Como los dedicados a autores como Kafka y Baudelaire etc. También produjo algunos escritos dedicados al lenguaje, *como el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres* (Benjamin, 2010), *La tarea del traductor* (Benjamin, 2010). En estos, encontramos parte importante de la concepción del autor sobre este tema, y en ello se manifiesta claramente la influencia del judaísmo en su pensamiento.

También aparece en Benjamin este ejercicio exegético que busca una y otra vez en la palabra, como lo hace el judaísmo con el texto sagrado. El parecido de su manera de trabajar con la manera en que los cabalistas conciben la historia e interpretación, es la de una hermenéutica

más abierta, como en la cábala, en la que se incluyen todos los puntos de vista, las distintas interpretaciones tanto de los vencedores como de los vencidos. Este ejercicio de indagar en lo más recóndito del lenguaje para rastrear las pistas que nos ayudan a entender el presente es Influencia de esta religión mosaica, en que confluyen permanentemente los extremos. Sobre esto dicen “Hay que proceder a la interpretación de la Toráh, mediante la controversia”, porque “no es posible- escribe Maharal al comienzo de su fuente de la diáspora- que las opiniones de los sabios se encuentran en una sola vía; no es posible que dejen de oponerse entre sí, que no difieran unas de otras, según su inteligencia; (citado por Forster, 1997: 9).

Esto es así, -Continúa Maharal- “porque en el mundo descubrimos elementos opuestos entre sí y no “podrás hallar cosa absolutamente simple”. (Forster 1997: 95) y luego nos recuerda Forster algo que ya ha sido mencionado en variadas ocasiones:

“En la articulación de los extremos, sostiene el judaísmo, se encuentra la verdad” (Forster, 1997:96).

Hay otro tema en relación a esto que es particularmente interesante que tiene que ver con una característica primordial de la cábala, que es el hecho de la escritura, la letra es anterior a la palabras, es decir que la escritura, la letra sagrada es el primer acto de creación, de ahí surge este ejercicio tan fundamental de la interpretación del texto sagrado.

Hay una relación clave en el caso del tema de la violencia que tiene que ver con su manifestación en el derecho y con el juicio que éste hace, *la palabra que juzga*. La dificultad de entendimiento, que se origina según la historia bíblica en la torre de Babel cuando luego de que todos hablaran el mismo idioma, se confunden las lenguas y aparecen los distintos idiomas creando la disputa.

Para entender un poco mejor esta relación vamos a adentrarnos en los textos antes mencionados en que se da un tratamiento más largo a este tema y en general a la relación del lenguaje con divinidad y en particular en el judaísmo. Este texto es a nuestro modo de ver un claro ejemplo de esta relación que hace Benjamin entre sus ideas filosóficas con la teología.

Escribe Benjamin: “Toda manifestación de la vida espiritual humana puede ser concebida como una especie de lengua y esta concepción plantea- como todo método verdadero, múltiples problemas nuevos”....“En resumen toda comunicación de contenidos espirituales es lenguaje” (Benjamin 2010: 127). Y luego, en diferentes partes reitera esta función principal del lenguaje: “La esencia lingüística del hombre es nombrar las cosas” (Benjamin 2010:131).

También aparece aquí la idea de revelación, que es uno de los conceptos principales en judaísmo. La biblia, el texto como revelación. Y también nos habla de la limitación de la palabra a la hora de expresar lo que las cosas son. De ahí también la trascendencia de la palabra y lo importante de esta hermenéutica, de esta interpretación constante.

La lengua de las cosas es imperfecta y las cosas son mudas” (Benjamin, 2010: 135).

La lengua es por lo tanto la que crea, la que realiza, es el verbo. El nombre, que dice lo que las cosas son y de ahí su relación con el árbol del conocimiento y el pecado original. La palabra que juzga lo que está bien y lo que está mal: su manifestación en el derecho. La palabra juzgadora que castiga, que se impone severa como palabra última dictaminando una sentencia, que enjuicia, violencia legitimada al fin.

Esta idea es una de las principales plasmadas en la crítica de la violencia. En relación a esto, Federico Galende lo plantea en el texto llamado: *Walter Benjamin y la destrucción*, (Galende, 2009) en donde dedica un capítulo puntualmente del texto y donde plantea esta relación entre el

derecho y el lenguaje y como este último sería al fin a lo que apunta Benjamin con la crítica, que es al lenguaje como la palabra que juzga. El medio por el cual se ejerce el derecho y el cual conduce a la violencia.

Pero sobre este tema profundizaremos en el tercer capítulo cuando se aborde el derecho. Y allí retomaremos este tema de la palabra juzgadora en relación a esta concepción mística del poder, en que se cruza el cielo y la tierra, cuando nos preguntemos: ¿Quién es el que tiene la autoridad de juzgar y más aún de castigar a través de la violencia?

Hay en Benjamin una crítica a la concepción burguesa del lenguaje. En palabras del propio Benjamin, “la palabra corresponde a la cosa casualmente, de que constituye un signo de las cosas (o del conocimiento) puesto por una determinada convención.” (Benjamin, 2010: 139)

¿Quién determina cuando este uso de la violencia es justo? Esta es una de las interrogantes que persiste.

CAPITULO DOS:

FILOSOFÍA DE LA HISTORIA Y LUCHA DE CLASES

EL CONCEPTO DE HISTORIA EN BENJAMIN.

Anteriormente ya hemos adelantado algo de la concepción Benjaminiana sobre la historia, y en particular sobre su relación con el mesianismo; en este segundo capítulo en una primera parte ahondaremos en lo antes dicho y centraremos nuestra atención en un texto que además de ser el último antes de la muerte del autor, es para muchos uno si no el más potente y sugerente de sus escritos: *sobre el concepto de historia* o como se acostumbra a llamar *tesis de la filosofía de la historia* que condensa muchas de sus principales ideas. Además vamos a ver como éste dialoga y nos ayuda a entender el texto que en esta tesis intentamos iluminar es decir: *Una crítica para la violencia*.

Partimos de la premisa tentativa de que este tema, el de la filosofía de la historia, es donde se cruzan de manera clarísima dos de las fuentes más potentes de Benjamin que intentamos desarrollar en esta investigación; materialismo histórico y mesianismo judaico, lo que algunos han definido como “materialismo mesiánico” o los más cercanos al marxismo como “Marxismo mesiánico (Lowy 2012:172) Y ya habiendo desarrollado esto último, nos referiremos ahora al materialismo histórico, dando algunas pistas de esta otra fuente, para luego armar este particular entramado conceptual.

Es interesante prestar atención a una advertencia que hace Pablo Oyarzún en la introducción de la *dialéctica en suspenso* (Oyarzún, 2009), sobre la peculiar manera que tiene Benjamin de trabajar y de concebir el método, en particular en relación al texto de las tesis.

Oyarzún nos dice; “El apelativo no viene de Benjamin, que se limitó a titular sus “tesis”, más circunspectamente, con el enunciado “Sobre el concepto de historia”, que respetamos aquí por lo demás. Hay consideraciones de fondo que invitan a desechar ese apelativo porque no corresponde al estatus de la filosofía, que ponderan esas mismas reflexiones, las “tesis” que, antes que epítomes de un saber cierto, son tomas de posición en la lucha, no integran un cuerpo que pudiera ser llamado sin fractura, una “filosofía de la historia” (Benjamin 2009: 7). Sobre esto, también hace hincapié Lowy en su texto llamado *Aviso de incendio*. Lowy (2012), dice: “La expresión filosofía de la historia puede inducir a error”. En Benjamin no hay sistema filosófico: su reflexión adoptará la forma de ensayo o fragmento, cuando no de la cita pura y simple; los pasajes arrancados de su contexto se ponen al servicio de su propio uso” (Lowy, 2012: 17). Esto entre otras cosas fue lo que hizo que se discutiera tanto si él podía ser considerado o no como filósofo.

Uno de los temas importantes aquí es la revisión que hace Benjamin desde la perspectiva de los derrotados, esto como se planteó anteriormente está influenciado por la perspectiva judía de la historia y como este elemento se cruza o entrelaza con la teoría marxista y la idea de la revolución. Aquí aparece la concepción de la historia mesiánica de ruptura, que encuentra su correlato político en la revolución. Del tiempo discontinuo en oposición al tiempo lineal, en el que llama a ver la historia desde otro punto de vista.

Esto lo hace notar ya Derrida en el ensayo dedicado al texto de Benjamin sobre la violencia, *Nombre de pila de Benjamin* (Derrida, 1997), que se retomará en la tercera parte, en la que subraya este punto de vista revolucionario desde un punto de vista a la vez marxista y mesiánico del que escribe *Derrida en fuerza de ley, el fundamento místico de la autoridad* (Derrida, 1997). Es importante recalcar aquí como Benjamin logra construir algo nuevo a partir de estas influencias y otras como son el romanticismo, el surrealismo etc. En particular en su filosofía de la historia

(entendiendo la dificultad que encuentra este rótulo) encontramos una construcción que en opinión de Lowy se construye básicamente bebiendo de las tres primeras fuentes ya mencionadas: materialismo histórico, mesianismo y romanticismo alemán. Sobre el romanticismo debemos decir que es una escuela literaria y artística de comienzos del siglo XIX; pero más allá de eso es una visión de mundo que como hace notar Lowy, es un estilo de pensamiento, una estructura de sensibilidad que se manifiesta en todas las esferas de la vida cultural desde Rousseau a Novalis, hasta los surrealistas (y más allá) (Lowy, 2012: 18). Es una crítica cultural a la civilización moderna es decir al capitalismo, rescatando valores pre capitalistas, rescatando a la comunidad, al tiempo, mirando con cierta nostalgia el pasado en que el hombre no era un ser mecanizado y esclavo del tiempo. Esta mirada algo pesimista no deja cerrada la puerta para la acción que aspira a un cambio en busca de algo mejor, esto a través de la revolución. Y nos recuerda también la noción de Benjamin sobre la experiencia auténtica, que surge a propósito de una observación sobre la infancia, y que contrapone esta experiencia carente de espíritu característica del mundo moderno, burgués y adulto.

Volviendo al texto que nos interesa principalmente, no hay que olvidar que en el momento en que Benjamin escribe *para una crítica a la violencia*. Alrededor de los años veinte es justo la época en que descubre el marxismo, por lo que marca de algún modo un punto de inflexión. Un ejemplo de esta influencia que es importante destacar en relación a las tesis de la historia, es que estas son una respuesta a las tesis sobre Feuerbach de Marx. Se puede recalcar como este texto que fue escrito en 1940 poco antes de su prematura muerte, es un texto de unas pocas páginas en las que logra condensar ideas potentes y profundas, y en la que es posible encontrar mucho de lo que en este trabajo se quiere rescatar y que como ya ha mencionado en las que es posible encontrar muchas de las ideas fundamentales del autor.

En palabras del propio Benjamin, cuando escribe a Gretel Adorno en relación a las tesis “La guerra y la constelación que la ha provocado me llevaron a trasladar al papel algunos pensamientos, sobre los cuales puedo decir que los conservo en mi- e incluso los preservo de mi- desde hace alrededor de veinte años” (Lowy 2012:39). Esta concepción Benjaminiana de la historia, fuertemente influenciada por la perspectiva judía, que no es una historia lineal, sino por el contrario está marcada por la ruptura, por los quiebres inesperados, por las interrupciones, en definitiva por la llegada del Mesías, se entrecruza con esta idea materialista de la revolución y con esta nostalgia heredada de los románticos.⁷ Todo esto se contrapone a la idea convencional de la historia como un continuo.

-“La historia es para Benjamin, un lugar al que le falta algo”, (Forster, 2012:31) nos recuerda Foster- un ámbito de reclamo, continuo, una experiencia en la cual el presente descubre lo que falla en su propia época y lo que ilumina, de otro modo, lo sucedido, y busca la falla en el propio presente que ilumina, con una nueva luz, la experiencia histórica. Eso irresuelto del pasado, su fondo oscuro, sus pérdidas y sus grietas, pero también sus ensueños, sus esperanzas no realizadas, será fundamentalmente lo que persiga la indagación Benjaminiana, una indagación que se entrama con su visión redentora que, como lo dirá en más de una ocasión, tiene siempre la mirada volcada hacia lo acontecido, visión la de Benjamin que ilumina la historia con la luz de la redención” (Forster 2012: 31) Aquí se recogen varios de los puntos fundamentales sobre los que intentamos hacer hincapié. De esta concepción surge su reafirmación de la discontinuidad histórica, que rompe con la idea del progreso, instaurada desde la Ilustración. Y que es parte de su crítica a la modernidad.

⁷ figuras destacables del romanticismo tardío son E.T.A Hoffman, Franz von Baader, Franz-Joseph Molitor y Johann Jakob Bachofen. Que serán parte importante de las influencias del autor. De estos podemos destacar la de, A Hoffman y su imagen del autómeta que retomamos más adelante

“La concepción de la historia de Benjamin no es posmoderna, ante todo porque, lejos de estar “más allá de todos los relatos” -en el supuesto de que algo así sea posible, constituye una forma heterodoxa del relato de la emancipación; inspiradas en fuentes mesiánicas y marxistas, utiliza la nostalgia del pasado como medio revolucionario de crítica al presente” (Lowy. 2012: 14).

Es famosa su frase “pasar el cepillo a contrapelo a la historia” que representa esta revisión de lo que no aparece en la historia oficial, de lo que ha sido olvidado, por lo que hay que buscar en las ruinas, en los escombros, para realmente encontrar las pistas que nos permitan entender esta nuestra cultura. Este ejercicio permanente en Benjamin, de buscar donde otros no prestan atención, rescata la actitud del romanticismo y luego de los artistas y movimientos de vanguardia de aquellos años. Como Baudelaire una de sus importantes influencias literarias. Al que le dedica uno de sus más interesantes ensayos, donde interpreta la vida interior. Como referencia a esa era primitiva, a la que también hace referencia Bachofen.

“Su pensamiento, por lo tanto, no es “moderno” (en el sentido hebermasiano) ni posmoderno (en el sentido de Lyotard) y consiste en una crítica moderna de la modernidad (capitalista e industrial), inspirada en referencias históricas y culturales pre capitalistas.”(Lowy 2012:14) Siguiendo este intento de diferenciar el pensamiento Benjaminiano de otros autores hay que resaltar la fuerte crítica que hace a Heidegger en relación a su concepción de la historia, - (esto aparece en el libro de los pasajes). “Heidegger procura en vano salvar la historia para la fenomenología, de manera abstracta por medio de la historicidad” “geschichlichkeit”;lo que nos conduce también a otro de los temas que se quiere rescatar que es la concepción del tiempo, en este caso se puede hacer una comparación entre las dos concepciones del tiempo histórica en estos autores que curiosamente fueron influenciados al igual que muchos de su generación por un texto de Lukács de 1923, *Historia y conciencia de clases*,(Lukács, 1970) este texto que influenciaría a

Benjamin y a su generación en el modo de leer a Marx. Y en particular sobre su concepto de mercancía.

Es interesante recalcar que la influencia de Lukács sobre ambos autores (Heidegger y Benjamin) como lo hace notar Lucian Golmann. En *Lukács y Heidegger: (Hacia una filosofía nueva)* (Golmann, 1973). En el caso de Heidegger habría influenciado *Ser y tiempo* (Heidegger, 2012). Habría conducido a ambos autores a conclusiones completamente distintas. Hay que rescatar aquí la cuestión metafísica de la temporalidad histórica, pues aquí se entremezclan dos imágenes utópicas la del reino mesiánico y el de la revolución, en este caso inspirada por el proyecto marxista del que haré referencia luego.⁸

Al respecto, el propio Benjamin se refiere a esta relación en un texto que data del 1921 llamado *fragmentos teológicos políticos*, (Benjamin, libro de los pasajes, 2005) esto nos lleva a recordar una de las que parece ser las influencias más importantes, sin la cual es difícil entender esta concepción de historia que es el libro de Franz Rosenzweig, *la estrella de la redención* (Rosenzweig, 2007), en que hace esta relación entre la emancipación de los oprimidos y la llegada del reino mesiánico y que es clave a la hora de entender el planteamiento del autor.

Hay un texto escrito por Benjamin que puede resultar útil para entender su concepción de la filosofía de la historia. Este texto, escrito en 1935, se refiere a Bachoffen a quien ya mencionamos anteriormente por su cercanía con lo que rescata Baudelaire, era un jurista, antropólogo, sociólogo y filólogo suizo. Teórico del matriarcado, plantea que en estas sociedades habría existido un alto grado de igualdad cívica. Freud lo nombra en *tótem y tabú*, (Freud, 2008) como un ejemplo de sociedades construidas de otra manera, como un comunismo primitivo en el

⁸ Ir a página 39

que el concepto de autoridad tiene otra perspectiva. Esto es útil para entender en palabra de Lowy el modo en que Benjamin construye esta filosofía de la historia a partir del marxismo y del romanticismo.

Benjamin hace hincapié además en la importancia de entrelazar lo sagrado y lo profano como único modo de comprender la historia: “sólo el mesías mismo consume todo el suceder histórico, en el sentido de crear, redimir, consumir su relación con lo mesiánico (Lowy, 2012:79). Sin embargo esta idea de Benjamin de la interrupción de la historia en que el mesías puede aparecer en cualquier segundo, se entremezcla aquí con la utopía de la revolución como un cambio venido desde los propios hombres que buscan de alguna manera esta misma redención. Si bien estas ideas se entrecruzan en Benjamin todo el tiempo, pareciera a primera vista que la llegada del Mesías en sí mismo traerá esta redención, pero como ya se ha mencionado en la primera parte, esta idea mesiánica no deja de lado la importancia del actuar del hombre y más aún, lo hace parte.

Esto resulta sumamente importante, ya que muchas veces esto parece contradictorio en un primer momento, sin embargo el mesianismo judío tiene características muy particulares y diferentes al mesianismo cristiano, cosa que ya ha sido explicado anteriormente⁹. Por lo mismo, lo profano en este sentido no tiene que ser entendido solo como la secularización, sino aparece como esa fuerza del mesianismo que es el movimiento de la historia y que encuentra un punto de conexión en esto nuevo que viene. En este sentido el pensamiento de Benjamin a ratos resulta críptico, complejo; esta característica que parece heredada de la manera en que el judaísmo enfrenta el pensamiento como pensamiento mosaico.

⁹ Ver capítulo uno

No hay que olvidar que este pensamiento ecléctico y transfronterizo, está también marcado (y esto es importante recalcarlo aquí) por una época. Esto que en Benjamin es realmente una característica fundamental, también es parte de una tendencia que se dio en una generación que sintió la necesidad de buscar más allá de lo establecido hasta ese momento, dada la extrema situación en la que se encontraban y la destrucción de los ideales que hasta este minuto habían sido los pilares de la sociedad. En este sentido, si bien en esta investigación no se ahondará mucho en esto, tendremos siempre presente este contexto, de una época marcada por una serie de acontecimientos extraordinarios y que en el autor aparecen claramente reflejados por su particular modo de trabajar.

EL HISTORIADOR

Para Benjamin la relación con el pasado resulta siempre de actualización, un buscar las pistas para entender el presente, su famosa expresión, “pasarle a la historia el cepillo a contrapelo”, es buscar en las ruinas. En los desechos, o como escribía el mismo “para dilucidar como se han portado los comensales no hay que verlos comer, hay que ver como dejaron la mesa” (en Forster, 2012 contratapa), ahí se encuentran las pistas para comprender nuestra cultura, sin embargo la historia oficial siempre fue escrita por los vencedores, por los poderosos, nos recuerda Benjamin y más aún, no existe un pasado objetivo, neutro. De ahí la importancia de hacer este ejercicio de dar voz a los vencidos, a los olvidados de la historia. Para reconstruir el pasado como aquel ejercicio tan propio del pueblo judío que da voz a las distintas versiones, tanto vencedora como vencida y más aun buscando redimir a los que quedaron en el camino.

“El historiador hace “política” con el pasado” (Forster, 2012: 28), nos recuerda Foster en su introducción al pensamiento de Benjamin.

En cambio Benjamin en *el libro de los pasajes* escribe: “la verdadera tarea del historiador no es descubrir y exaltar los grandes bienes culturales, las líneas del progreso histórico.” (Benjamin citado por Forster 2012; 28).

“Para el materialismo histórico, es importante distinguir con el máximo rigor la construcción de las circunstancias históricas, de aquello que normalmente se llama- “reconstrucción” la reconstrucción en la empatía sólo tiene una fase, la reconstrucción presupone la destrucción”- (Benjamin en Forster, 2012:28). Esta frase resulta particularmente iluminadora en relación al tema la violencia y este doble movimiento entre la destrucción y la memoria, este traer del pasado las luces para iluminar el presente y re construir un futuro mejor y esta necesidad de romper que trae consigo la revolución como modo de fundar un nuevo orden. Este movimiento dialéctico en el que se mueve el autor, entre la rememoración del pasado y la ruptura que conlleva la revolución, que también trae consigo el mesianismo y su ruptura de la historia, en que esta última se ilumina a través de la redención. En las tesis reaparece el tema de la función del historiador y el tema de los bienes culturales. Y es interesante ver como en pocas palabras deja sugeridas una infinidad de cosas, es decir las tesis como nos recuerda el propio Lowy son de ese tipo de textos que dan para una interpretación infinita. Y estamos claros que es una tarea sin fin.

Encontramos en la Tesis V, en relación al historiador, una serie de sentencias sumamente sugerentes y enigmáticas como: “La buena nueva que el historiador del pasado trae anhelante surge de una boca que quizá en el momento en que se abre habla en el vacío” (Benjamin, 2010:61). Esta podría sugerir o relacionarse con esta visión de una historia que en el fondo es absolutamente

subjetiva, un relato que ha sido escrito, creado por los vencedores, esta idea se refuerza luego en la Tesis VI en que nos dice: “articular históricamente el pasado no significa conocerlo como realmente ha sido.”(Benjamin, 2010: 62).

Más adelante agrega: “solo tiene derecho a encender en el pasado la chispa de la esperanza aquel historiador traspasado por la idea de que ni siquiera los muertos estarán a salvo del enemigo, si este vence, y este enemigo no ha dejado de vencer” (Benjamin, 2010: 62). Con esto, recordándonos la urgencia que parece destacada del sugerente título de “aviso de incendio” del libro de Lowy, que también tomamos prestado. Por otro lado, más adelante tomará el tema de los bienes culturales como esto que enaltece el historiador y que es parte también de esta historia oficial y por lo tanto el botín de los vencedores.

En relación a los bienes culturales (o el patrimonio cultural como lo llama en la Tesis VII), nos dice: “Los bienes culturales tienen irremisiblemente un origen en el cual no se puede pensar sin horror” (Benjamin, 2010: 63). Esta visión de Benjamin sobre lo que parece ser nuestros bienes más preciados como cultura, resulta ser un reflejo muy interesante de su visión, pues si bien el mismo es un personaje que rescata estos bienes, no deja de recordar lo que realmente significan, no se deja engeguercer por su brillo:

“Tal patrimonio debe su origen no solo a la fatiga de los grandes genios que lo han creado, sino también a la esclavitud sin nombre de sus contemporáneos” (Benjamin. 2010: 63).

Y en esta tesis es donde nos recuerda esto de pasar por la historia el cepillo a contrapelo, pues es claramente un tema importante, el recordar que es fácil ver los hechos evidentes de maldad o violencia pero más importante y complejo resulta ver detrás de lo que en apariencia es la acción benefactora de la humanidad a la semilla de la violencia, el encubrimiento ideológico del dominio

en la aparente vida civilizada de la cultura democrática. Esto podría resultar uno de los más importantes mensajes que puede dejar Benjamin para los tiempos que corren. Esta violencia muchas veces encubierta en las más corrientes acciones de la vida moderna.

LA MEMORIA

No hay que olvidar que Benjamin insiste una y otra vez en eso de revisar en los escombros, en lo que ha sido olvidado, en lo que han sido dejado de lado, esto está fuertemente influido por su herencia judía de recordar (Zajor) las palabras sagradas, de recordar su historia, y más aún este Benjamin coleccionista, este Benjamin que rescata, escritores, artistas, movimientos artísticos, que busca en los recovecos olvidados, pistas, en sus paseos por la ciudad, en su infancia en Berlín, que rastrea en el Barroco alemán. Señales que permitan entender este tiempo, la memoria entonces resulta un elemento fundamental a la hora de intentar entenderlo, este continuo juego entre recordar y romper con el pasado; mucho se habla de dialéctica pero en muchos casos cuesta despegarse de la idea hegeliana, aquí toma un matiz distinto, esta continua tensión entre el pasado y el futuro. Es lo que guía el presente, buscar en el pasado para entender el presente y construir el futuro. Pero a su vez existe esta necesidad de quiebre, que aparece tanto en el mesianismo como en la revolución, y que trae la crítica a la continuidad histórica y a la teoría del progreso.

Entre uno de los autores que influenció mucho a Benjamin está Proust y su concepción de las memorias involuntarias en su monumental obra *En busca del tiempo perdido* en que el autor reconstruye una vida por medio de la memoria involuntaria. Para Proust la tarea del artista es desenterrar la memoria inconsciente, esa eterna realidad que la sociedad no nos deja ver.

En Benjamin, y sobre esta cuestión nunca se insistirá lo suficiente, el viaje hacia el pasado no supone un juego voyeurista, la actitud de quien se regodea en una estilización narrativa del mundo acontecido o de aquel otro que se dedicara a transformarlo en museo; por el contrario, su dialéctica del olvido y rememoración se sostiene en una recuperación política, redentora del pasado (Forster, 2012:35, 36).

Al criticar la vida del proletariado como autómatas que no conocen la experiencia auténtica (Erfahrung)- fundada en la memoria de una tradición cultural e histórica, sino solamente la vivencia inmediata (Erlebnis) y, en particular, el Chockerlebnis que provoca en ellos un comportamiento reactivo, de autómatas, olvidando por completo la memoria. (Lowy, 2012: 29-30). Esto nos recuerda la influencia de Hoffman en Benjamin y esta idea del autómata que ya hemos mencionado anteriormente. Benjamin es muy crítico respecto al modo en que la sociedad moderna funciona, y en particular a la vida burguesa siendo él mismo, hijo de una familia acomodada y habiendo sido criado dentro de ese ambiente.

Este concepto de experiencia auténtica, es una de las preocupaciones permanentes del autor a lo largo de todo su trabajo, desde los escritos de su juventud. Lo importante aquí es justamente el contraste que hace entre dos tipos de experiencia, la experiencia auténtica y la experiencia vacía, carente de sentido en la que justamente vive este hombre moderno.

La memoria y la experiencia son conceptos importantes para entender en Benjamin el tiempo histórico. Pues la experiencia en Benjamin es abordada desde la falla, la resistencia a la racionalidad, lo que no se puede atrapar, poner límite, es decir, la idea de experiencia auténtica que había existido en los pueblos primitivos a los que se refieren Baudelaire y Bachoffen, que llevan a Benjamin a desarrollar toda una idea -concepción sobre la experiencia.

“Benjamin. Su nombre, por qué no su espectro nos remite, de un solo golpe, hacia el porvenir del pasado y el pasado del porvenir; en el sentido de una historia que se despliega hacia delante remitiendo hacia el ayer, pero que también recupera las fuerzas y los ensueños de otros tiempos en los que la saga de los débiles manifestó su apuesta, nunca cerrada ni saltada, por un mundo otro” (Forster, 2003: 33).

La delgada línea que separa la promesa mesiánica y el pesimismo sobre el futuro, en Benjamin es una premonición de la catástrofe por venir, de la destrucción de los ideales de la Ilustración. Él intuye la catástrofe y sin embargo no puede renunciar a la esperanza con la que el pueblo judío ha sobrevivido durante siglos a las más tremendas situaciones.

Este rescate de la memoria, la nostalgia, es otro tema muy presente en Benjamin, como nos dice Forster, “una reivindicación crítica de la nostalgia, su dialéctica de olvido y rememoración se sostiene en una recuperación política, redentora del pasado. Hay que recordar que para el mundo judío, el tema del recordar (Zajor) es sumamente importante, todo vínculo con lo acontecido implica una interpretación. El sometimiento de aquel acontecimiento a una nueva mirada.

TIEMPO

Es claro que como ya mencionamos anteriormente la concepción del tiempo en Benjamin está fuertemente inspirada en la concepción judía al respecto, el tiempo discontinuo, la interrupción del tiempo lineal, la llegada del tiempo mesiánico, la revolución. Esta noción, distinta de concebir el tiempo, es fundamental para entender su perspectiva. Como nos recuerda Lowy sobre la visión de Habermas al respecto, no hay que olvidar que este último es uno de los representantes de la Escuela de Frankfurt tan cercana a Benjamin en algún momento.

“El ahora, ese instante auténtico que interrumpe el continuum de la historia, a su juicio notoriamente inspirado en una “amalgama” entre experiencias surrealistas y temas de la mística judía“ (Lowy, 2012:13).

Esta temporalidad histórica es esencial, como ya dijimos, para entender cuál es la perspectiva que tiene el autor sobre la violencia y su relación con el mesianismo y la revolución y sobre la crítica la modernidad y al capitalismo.

Benjamin se opone a una temporalidad homogénea, lineal y vacía que es propia del capitalismo, que es causal, y que actúa desde lo oficial, desde el discurso de los vencedores. El mesianismo está, a su juicio, en el centro de la concepción romántica del tiempo y de la historia. En relación a la cuestión metafísica de la temporalidad histórica “Benjamin opone la concepción cualitativa del tiempo infinito (qualitative zeitliche Unendlichkeit) “que se desprende del mesianismo romántico” y para la cual la vida de la humanidad es un proceso de consumación y no sólo de devenir, al tiempo infinitamente vacío (Leeren Unendlichkeit der Zeit) característico de la ideología moderna del progreso” (Lowy, 2012:21).

Para Benjamin, este tiempo lineal, es una línea vacía, donde todo ocupa un lugar en la lógica pragmatista, que arrasa con los más débiles, ésta vende una ilusión, la ilusión del progreso infinito, que traerá consigo bienestar para todos y que sin embargo trae consigo las más atroces abusos, y la destrucción de lo que parece ser lo más básico para la supervivencia del ser humano.

El tiempo está lleno de rupturas, de mutaciones, de giros inesperados y la revolución es uno de ellos, nos recuerda Benjamin en la Tesis XV.

Hay que hacer hincapié en que con esto no se niega el progreso técnico y los avances de la ciencia, más aún, hay que recordar que el propio Benjamin fue un ferviente interesado en algunas

manifestaciones de ella, como la fotografía y el cine. Sin embargo, no podemos olvidar nunca las dos caras de la moneda, cada uno de estos grandes avances trae consigo un retroceso, un algo escondido, una “basura debajo del tapete” por decirlo de algún modo.

Para Foster hay dos imágenes que son claves para entender la concepción Benjaminiana del tiempo, estas son: el niño y el coleccionista.

“Para Benjamin el niño encarna algo de lo que se guarda en la temporalidad del mesianismo judío (Forster, 2003:101). Para este, la historia es portadora de sorpresas y quiebres, no es causal y necesaria, no es una secuencia ordenada y progresiva, sino existe la posibilidad de ruptura y cambio que desarticula la continuidad del tiempo (Forster 2003:101).

No hay que olvidar que para el autor la infancia era uno de sus temas importantes, que inspiraron algunas de sus reflexiones como la del tiempo auténtico. Justamente hay que recordar que el tiempo auténtico es como es el tiempo para el niño, un momento es único. La niñez, pensaba, escondía una serie de elementos que podían ayudarnos a pensar una serie de asuntos. “Para Benjamin, la infancia es portadora de una perspectiva anti burguesa del mundo” (Forster, 2003:97).

Por otro lado, está la imagen del coleccionista, que además el autor también era y que podemos relacionar con varios aspectos entre otros con un concepto que para Benjamin fue decisivo como es el fetichismo de la mercancía, que para éste representaba uno de los conceptos más relevantes planteados por Marx. Por otro lado, está este lado que rescata el pasado, este nostálgico que busca en los pequeños detalles olvidados señales que le ayuden a comprender la cultura moderna. Por último un dato no menor, Benjamin coleccionó entre otros objetos, juguetes infantiles.

MARXISMO

El Benjamin marxista, comparte con Adorno, (el cual sería uno de sus más fieles compañeros y de los que procuraran junto con Scholem preservar su legado) muchas de sus influencias, entre las que encontramos a: Lukacs, Marx, Hegel, Nietzsche, Simmel y Weber.

Esto, además de otras cosas, ha llevado muchas veces a catalogar a Benjamin como parte de la Escuela de Frankfurt aunque de manera estricta nunca lo fue; sí podemos afirmar que él significó una importante influencia para los Frankfurtianos. Y los unió una gran amistad intelectual y personal. Esta relación fue una parte importante de esta mirada crítica a la historia y a la teoría del progreso que Benjamin no abandonaría y que la trataría de diversas perspectivas, lo que hace en gran parte tan rico y complejo su pensamiento.

Hay que recalcar que lo que realmente parece interesarle a Benjamin en el marxismo, es el tema de la lucha de clases, y algunos aspectos de la teoría marxista como es el concepto de mercancía. Pero hay que decir que el marxismo de Benjamin es bastante particular y sobre el cual hay discrepancias en los intérpretes en la importancia que este tiene en su pensamiento. Sobre el tema de la lucha de clases vamos a rescatar a otro de los autores fundamentales que influencia al autor y al que hace mención en su crítica, George Sorel y su texto: *Reflexiones sobre la violencia*.

En su texto *Dirección única* (Benjamin, 2011), escrito entre 1923 y 1926, se encuentra el texto “Alarma de incendio” que hace referencia el texto de Lowy en su título donde aparece esta intuición tan fuerte de Benjamin sobre la amenaza de la teoría del progreso, de la que hoy en día somos cada vez más concientes, a pesar de que aún no seamos capaces de poner en práctica lo que Benjamin pone en las siguientes palabras “hay que cortar la mecha antes que la chispa llegue a encender la dinamita” (Benjamin, 2011:56).

Es importante recalcar las diferencias que tiene el autor en relación al propio Marx, como por ejemplo, el hecho de que él no concibe la revolución como el resultado natural e inevitable del progreso económico y técnico.

Benjamin critica el optimismo que deja las cosas ocurrir y cree, en cambio, que hay que organizar el pesimismo, concepto que toma prestado de una obra llamada *la revolución y los intelectuales* (Naville, 1976) de 1928. Benjamin habla del optimismo sin conciencia, llamando a un pesimismo activo que evite un futuro desastre.

Es interesante, creemos, resaltar la influencia que tienen en el autor los románticos como Hoffmann en relación por ejemplo con la oposición entre vida y autómatas, esta idea que aparece en su texto sobre Baudelaire entre los años 1936-1938, en que podemos encontrar la posición que toma frente a la vida del proletariado que compara con autómatas, por el modo mecánico en que cumplen una función fuera de cualquier acto autónomo y creativo, lejano a la libertad, en un acto de esclavitud consensuada. Esto de lo que habla Marx en *El capital*, la ausencia de la experiencia auténtica, concepto al que ya hicimos mención anteriormente. Benjamin busca la posibilidad de un materialismo histórico que aniquile en sí mismo la idea de progreso, al igual que Karl Korsch (Karl Marx 1938), una de sus referencias en torno a Marx.

Por otro lado, Benjamin fue un claro opositor a Stalin y admirador de Trotski, y justamente su planteamiento de una revolución permanente (1905-1906), puede tener importancia a la hora de hablar de la crítica que hace Derrida a Benjamin en cuanto al tema de la violencia divina y la revolución, pues de alguna manera Benjamin deja un asunto abierto en relación a la violencia divina, en que hay una destrucción purificadora, en contraposición a una violencia mítica. Esta violencia pura destruye algo como lo hace la revolución, pero no plantea claramente un después

en el orden práctico de la institución de derecho y esta cierta historia abierta trae consigo una serie de sospechas en relación a la concepción Benjaminiana. Pues de alguna manera deja esta idea en el aire de una posible revolución permanente. Claramente aquí existe una dificultad en el orden de entender sus categorías teológicas, entremezcladas con las políticas.

Toda la originalidad del materialismo de Benjamin surge del hecho de que su verdadero método de pensamiento no se ajusta en absoluto al pretendido método materialista, sus ideas siguen siendo fundamentalmente metafísicas, que si bien ha desarrollado una dialéctica de la observación, se encuentra muy lejos de la dialéctica materialista y más aún es que el marxismo de Benjamin es a todas luces particular, y es que en Benjamin parece infructuoso intentar aislar su marxismo de sus ideas mesiánicas y románticas, y en relación a a esto, si bien podemos encontrar puntos de conexión con diferentes autores como hemos planteado, su resultado resulta absolutamente inclasificable y único. Y en relación a este aspecto más político de su trabajo no resulta distinto, pues este es a la vez teológico y estético.

Su crítica a la modernidad, si bien toma elementos del marxismo es en gran parte la crítica del romanticismo con este elemento pesimista y melancólico, que ve al hombre transformado en una máquina de trabajo sometido a una vida plana y carente de sentido. Esta crítica ya está presente desde el comienzo de su trabajo como es posible verlo en la “vida del estudiante” de 1914, antes de que el marxismo como tal entrara en su vida.

En este trabajo nos deja claro, como bien nos recuerda Lowy, que el problema al que se enfrenta la sociedad moderna no es un problema de orden técnico-científico, como ya se ha hecho hincapié en otras partes, sino que son de orden metafísico, es decir el problema no es la técnica en si sino la utilización que hacemos de esta, cosa que tiene tremenda relevancia hasta el día de hoy.

La frase de Marx en esto resuena, en su recordatorio de poner el freno: Y es que aquí vuelve a aparecer este cruce de imágenes utópicas, mesiánicas y revolucionarias; como éste poner freno, como éste rompimiento necesario en el continuo histórico del progreso. Y es que él se distingue del marxismo dominante de la época justamente porque no confía en este natural progreso económico y técnico. Aquí su apuesta tiene que ver con ponerse del lado de los oprimidos, este pesimismo justamente está en función de la emancipación de ellos y, en definitiva evitar una catástrofe, es ahí donde él pone atención al marxismo y como lo hace con cada elemento que toma de las distintas influencias que componen su pensamiento, lo hace suyo a su manera, por que logra conectar la emancipación de los oprimidos con la redención. El busca redimir a los que fueron olvidados, a los que se llevó la ola del progreso.

Este pesimismo está también influenciado por el surrealismo, movimiento fundamental de la época, que a su vez se ve revitalizado con el elemento mesiánico de la esperanza convirtiéndose en un pesimismo activo. Busca un modo de salir de este camino sin retorno, de este final trágico y esta salida viene, de algún modo marcado por este quiebre, he ahí la importancia del tema de la violencia y su recordatorio de que existe una violencia que no es puramente destructora, en contraposición a la violencia autorizada, legitimada por el poder, por el derecho.

LA LUCHA DE CLASES

La lucha de clases es uno de los aspectos de la teoría marxista que más interesó a Benjamin y que aparece en más de algunos de sus textos, esto nos recuerda su interés por redimir a los oprimidos, por hacer visible a los que han sido olvidados.

“El concepto de lucha de clases puede inducir a error. No se trata de una prueba de fuerza en la que se decide la cuestión “¿Quién gana quien pierde?”: no se trata ni de una pelea tras la cual al vencedor le irá bien y mal al perdedor. Pensar así equivale al encubrir románticamente los hechos. Pues la burguesía, venza o pierda en la lucha, se encuentra condenada a sucumbir debido a las profundas contradicciones internas, que en el curso de su desarrollo se volverán mortales. La cuestión es tan sólo si sucumbirá por sí misma o por las fuerzas del proletariado. La respuesta final decidirá si el desarrollo cultural de tres mil años, persistirá o llegará a su fin. La historia no conoce la mala infinitud que da la imagen de los dos eternos luchadores. El verdadero político sólo calcula a plazos. Y si la supresión de la burguesía no queda consumada en un instante ya casi calculable, del desarrollo económico y técnico (la inflación y el empleo de gas como armas anuncian su llegada), todo estará perdido. Hay que cortar la mecha antes de que la chispa llegue a encender la dinamita. La intervención, el peligro y el ritmo del político son hoy técnicos, no caballerescos.” (Benjamin.2011:56).

Aquí claramente Benjamin nos muestra su diagnóstico, él ve como inevitable esta ruptura del tiempo continuo en que está, la explotación del hombre por el hombre, es una bomba de tiempo, que traerá consigo un inevitable quiebre. Sin embargo, el desenlace de todo esto no está claro y en eso se aleja del optimismo marxista. Como ya ha sido dicho, cree en que hay que organizar el pesimismo y evitar una catástrofe. Sin embargo hay que recordar que en esta ruptura, en esta violencia pura y purificadora de la que nos habla se busca la redención. En este puro hecho se redime a los que en el pasado fueros olvidados.

Luego, en las tesis de la filosofía de la historia, en la tesis IV encontramos nuevamente algo sobre esto en el epígrafe de una cita del evangelio tomada por Hegel:

“Buscad primero comida y vestimenta, y luego el reino de dios os llegara por sí solo.
(Benjamin, 2010: 61)

“La lucha de clases, que el historiador educado en Marx tiene siempre presente, es una lucha por las cosas burdas y materiales, sin las cuales no existen las más finas y espirituales, Pero estas últimas están presentes en la lucha de clases, y no como la simple imagen de una presa destinada al vencedor, en tal lucha esas cosas se manifiestas como confianza, valentía, humor, astucia, impasibilidad y actúan retrospectivamente en la lejanía de los tiempos. Ellas pondrán en cuestión toda victoria lograda en el tiempo por los dominadores. Así como las flores se vuelven hacia el sol, de la misma forma, en virtud de un heliotropismo secreto. Todo lo que ha acontecido se vuelve hacia el sol que surge en el cielo de la historia. Esta transformación, menos conspicua que cualquier otra, es la que debe entender el materialismo histórico.”(Benjamin, 2010: 61)

Nuevamente nos encontramos aquí con esta relación entre lo material y lo teológico, la cita del Evangelio que nos habla del reino de Dios, pues esta imagen representa justamente esta situación idílica en que no existen las necesidades, la miseria y por lo tanto las diferencia sociales.

Este “Reino de Dios” nos recuerda algo que ya hemos mencionado pero que resulta clave a la hora de entender este concepto en las manos de Benjamin; como ya hemos aseverado muchas veces durante esta investigación, el marxismo en Benjamin tiene un cariz siempre un poco distinto, un poco particular y en este caso no es distinto, pues si bien el adhiere a este materialismo, no deja de vislumbrar también la trascendencia de los valores espirituales en esta lucha.

“La lucha de clases es el lugar donde coincide teoría y praxis. Como se sabe, esa coincidencia fue el primer motivo de la atracción de Benjamin por el marxismo. Cuando leyó *Historia y conciencia de clases* en 1924.” (Lowy 2012:69).

SOREL Y LA HUELGA

Es importante rescatar a un personaje al que Benjamin hace aparecer a la hora de hablar del derecho a huelga, como el único espacio político en que se permite de alguna manera este acto radical: Sorel distingue entre huelga general política y huelga general revolucionaria. En la primera, la suspensión del trabajo es violenta pues determina una modificación extrínseca a las condiciones de trabajo; la segunda, como medio puro, está exenta de violencia, porque no se produce con la disposición a retomar (tras concesiones exteriores y algunas modificaciones en las condiciones laborales), el trabajo anterior, sino con la decisión de retomar solo el trabajo enteramente cambiado. La primera se basa en el derecho, la segunda tiene una fuente anárquica.

Es interesante, en relación a esto, destacar el particular modo en que Sorel se plantea su reflexión, no hay que olvidar que él era un pensador autodidacta, y sobre esto mismo escribe al comienzo su famoso texto *Reflexiones sobre la violencia*, de este modo él tiene una visión desde fuera de la academia, como paralelamente debiese tener el historiador en su función. Según Sorel; “La función del historiador no consiste en otorgar premios a la virtud, ni proponer la erección de estatuas, ni establecer algún catecismo, su papel está en *comprender lo que hay de menos individual* en los acontecimientos. Las cuestiones que más interesan a los cronistas y apasionan a los autores de novelas, son las que él deja, voluntariamente, a un lado. Aquí no se trata de justificar a *los violentos*, sino de conocer qué función corresponde a la *violencia de las masas obreras* en el socialismo contemporáneo” (Sorel).

Es importante recalcar que cuando Benjamin analiza el tema de la huelga, plantea justamente que en la huelga el Estado teme más que ninguna otra cosa aquella función de la

violencia que esta investigación se propone precisamente determinar como único fundamento seguro para su crítica, porque si la violencia como parece a primera vista, no fuese más que el medio para asegurarse directamente aquello que se quiere, podría lograr su fin solo como violencia de robo, y sería completamente incapaz de fundar o modificar relaciones en forma relativamente estable (Benjamin, 2012: 16).

Es decir, que esta huelga aparecería como un medio puro, no sanguíneo, como nos recordara el propio Benjamin. Ambos tipos de huelgas son contrarias en relación a la violencia, es decir de la huelga general política se sabe que el Estado no perderá su poder y su fuerza; por el contrario, la huelga general proletaria, tiene justamente como fin destruir el poder del Estado.

Pero luego aclara que si bien mientras una forma de suspensión del trabajo es violenta pues sólo modifica las condiciones de trabajo, la segunda como medio puro no es en sí violenta, pues busca una situación enteramente distinta, que no sea impuesta por el Estado.

Luego nos recuerda Benjamin- “Sorel apoyado en observaciones de Marx, rechaza toda clase de programas, utopías y, en suma, creaciones jurídicas para el movimiento revolucionario”. “Con la huelga general todas estas cosas bellas desaparecen: la revolución se presenta como una revuelta pura y simple”, (Benjamin, 2010: 170). Y luego Benjamin agrega; “Sorel ha demostrado con argumentos muy agudos que una concepción así de rigurosa de la huelga general resulta de por sí apta para reducir el empleo efectivo de la violencia” (Benjamin, 2010: 171).

La huelga general política, nos muestra que el poder pasaría de unos privilegiados a otros. En cambio, la huelga proletaria, se plantea como único objetivo la destrucción del poder del Estado,

por lo tanto es anárquica, dejando de lado cualquier posible reforma burguesa, incluso a las reformas más populares.

“Sorel rechaza toda clase de programa, utopías y en suma, creaciones jurídicas para el movimiento revolucionario”. Con la huelga general todas estas bellas cosas desaparecen; la revolución se presenta como una revuelta pura y simple y no hay un lugar para los sociólogos, para los amantes de las reformas sociales o para los intelectuales que han elegido la profesión de pensar por el proletariado.” (Benjamin, 2010:170) y luego agrega-Benjamin -“Sorel plantea muy agudamente que la huelga general resulta de por sí apta para reducir el empleo efectivo de la violencia en las revoluciones. En otra parte Benjamín nos dice: ”Sorel roza una verdad no solo histórico cultural, sino metafísica, cuando plantea la hipótesis de que en los comienzos todo derecho ha sido privilegio de rey o de los grandes, en una palabra los poderosos y eso seguirá siendo mutatis mutandis mientras subsista. Pues desde el punto de vista de la violencia, que es la única que puede garantizar el derecho, no existe igualdad, sino – en el mejor de las hipótesis poderes igualmente grandes” (Benjamin, 2010: 175). Lo anterior nos recuerda justamente el planteamiento de la violencia divina o pura y esta necesidad de un quiebre radical en la historia, como modo de expiación de los que han sido víctimas, olvidados y explotados de la historia. Y es que si bien aquí queda un cierto estado de aporía, como una historia abierta, este rompimiento purifica el pasado, nos redime.

CAPÍTULO TRES

DERECHO, SOBERANÍA Y PODER.

Benjamin, al comienzo de *Una crítica a la violencia*, plantea que la tarea de ésta es la de exponer la relación entre derecho, justicia y violencia; y más aún, nos sugiere que todo análisis al respecto está hecho desde la perspectiva de la teoría del derecho, lo que resulta un problema, pues el ámbito de reflexión del derecho resulta en sí más que un lugar para su crítica el lugar para la legitimación de su uso. Y en gran parte a esto irá enfocado su análisis crítico, tanto hacia la violencia como fundadora del derecho como hacia la violencia conservadora de éste, o sea como conservadora del poder.

Sin embargo, nos advierte que hacer una crítica a la violencia como función del derecho, no resulta fácil como podrían hacer creer las declaraciones de los pacifistas y de los activistas, pues tal crítica coincide más bien con la crítica de todo poder jurídico, es decir, con la crítica al poder legal o ejecutivo”(....) y es también obvio que no se la puede realizar, sino se quiere incurrir en

un anarquismo por completo infantil- rechazando toda coacción respecto a la persona y declarando que es lícito aquello que nos gusta” (Benjamin, 2010:162).

Entonces parece válido preguntar, nos dice, “si no existirían otros medios que no sean la violencia para armonizar los conflictos, queda abierta la pregunta de si el problema de la violencia en general, como principio es moral, aun cuando sea un medio para fines justos” (Benjamin, 2010: 165).

El derecho como nos recordará Derrida, siempre tiene una violencia implícita, incluso en la creación de un contrato, se sabe que al no cumplirse éste autoriza de algún modo una acción, violenta al fin.

Por otra parte, se entiende que sin esta violencia implícita éste perdería su fuerza, al igual que cualquier autoridad o institución. Y más aún piensa Benjamin, “toda violencia como medio es poder que funda o conserva el derecho, pierde su validez, incluso en el caso más favorable se encuentra siempre ligada a la problemática del derecho” (Benjamin, 2010: 164).

Un principio de este tipo no hace más que eliminar la reflexión sobre la esfera histórico – moral y por lo tanto sobre todo significado del actuar, sobre este punto ya hicimos referencia anteriormente al hacer hincapié en la relación del actuar, y del libre albedrío que trae consigo la posibilidad del mal. Porque de alguna manera el actuar conlleva un cierto grado de violencia, todo actuar rompe algo, es decir; “en todo el ámbito de los poderes previstos por el derecho natural y por el derecho positivo no hay ninguno que se encuentre libre de la grave problematidad de todo poder jurídico, puesto que toda forma de concebir una solución de las tareas humanas- para no hablar de un rescate de la esclavitud de todas las condiciones históricas de la vida pasada, resulta irrealizable si se excluye absolutamente y por principio toda y cualquier violencia, se plantea el

problema de la existencia de otras formas de violencia que no sean las que toma en consideración toda teoría jurídica (Benjamin, 2010: 171,172).

Está claro que muchas veces Benjamin deja más aporías que cosas cerradas y es que no parece ser su intención crear un sistema. Además, también es claro lo complejo que de verdad resulta llevar algunas de estas ideas al orden práctico, sin embargo para tratar de llegar al fondo de ciertas cosas de orden metafísico, hay que dejar de lado ciertas limitantes de orden práctico.

Esto resulta complejo en Benjamin, pues está pensando desde varios ámbitos de la realidad al mismo tiempo, esta unidad a la que aspira como perspectiva unificadora dentro de su falta de método y sistema.

FUERZA DE LEY

Este apartado está dedicada básicamente a revisar la peculiar visión derridiana sobre el derecho y en particular sobre el texto de Benjamin en el que centramos nuestra investigación, esto desde dos escritos llamados, *Fuerza de ley*, y *Nombre de pila, Benjamin* (Derrida, 1997).

Derrida en ambos textos hace ver que la palabra “Gewalt” si bien se traduce como “violencia” significa también: dominación, soberanía, o sea fuerza de ley. Y esto es fundamental a la hora de intentar dilucidar el significado de su análisis en relación a la violencia y el derecho.

El autor hace también hincapié en la distinción que hace Benjamin en relación a la violencia fundadora, la que instituye y establece el derecho (que se identifica con la judía) y la violencia conservadora, que podemos identificar con la violencia mítica, que busca perseverar el poder que se tiene, y que la podemos identificar con la griega. Esta interpretación de la distinción

Benjaminiana resulta a todas luces polémica, y nos recuerda algo de lo que parece aquí estar targiversando Derrida. Sin embargo hay que recordar que el propio Derrida parte el texto enunciando que su lectura será arriesgada y que el texto de Benjamin resulta equívoco.

Vemos cómo Derrida, de alguna manera, resiente este judaísmo Benjaminiano y sus categorías teológicas (como el mesianismo) aunque también sean parte de sus orígenes, y más aún ve en éstas un peligro. Pues estas categorías son radicales y dentro de esta radicalidad pueden resultar tremendamente ambiguas, demoniacamente ambiguas nos dirá Derrida, pues de alguna manera justifican ciertos actos de violencia fuera de la esfera del derecho que rompen cualquier organización política que asegure ciertos principios básicos. Y es que de verdad Benjamin deja una historia abierta, perspectiva que viene de esta influencia judía, de esta visión de la historia de la que ya hablamos antes, que ve la historia como discontinua, como un quiebre purificador del pasado, que trae consigo la redención.

De algún modo lo que para Derrida resulta una obsesión de Benjamin por la destrucción, en términos Benjaminianos sería una violencia purificadora y redentora y en este matiz tal vez está el conflicto. Es verdad que Benjamin en el orden político plantea una fuerte crítica al sistema capitalista, a la teoría del progreso viendo la necesidad urgente de una revolución que ponga un freno, sin embargo no plantea una estructura clara en relación a un después, quedando solo en un orden utópico y abierto si se puede decir así y esto es algo que Derrida desde su perspectiva no logra comprender, o no acepta lo que hace dudar del análisis Derridiano, pues lleva el análisis por caminos que creemos escapan a los intereses de Benjamin o a la perspectiva, si se quiere, más metafísica del autor de la crítica. Sin embargo es verdad que este autor resulta ser tan críptico y complejo, que los análisis o interpretaciones que se hacen y pueden hacerse sobre su obra resultan múltiples y eso no siempre resulta fácil de manejar.

Podríamos relacionar este intento del autor de unir una serie de miradas, de sus múltiples influencias, con la necesidad que tenemos de éstas para comprender nuestra cultura. Entre otras cosas (no hay que olvidar lo importante que resulta aquí la perspectiva judía de la que ya se habló) la influencia y reconocida admiración no poco polémica que tenía por Schmitt, del que también toma esta forma multifocal de ver las cosas, cruzado por este modo de trabajar asistemático, alejado de la academia, que lo vuelven inclasificable.

Si bien entendemos el intento Derridiano en llevar a sus últimas consecuencias el argumento Benjaminiano, buscamos en el origen de la palabra Gewalt como violencia pero también como fuerza legítima. Idea que desarrolla en el otro texto al que vamos a hacer mención “Fuerza de ley” subtulado (el fundamento místico de la autoridad) y en este subtítulo está el punto al que se refiere el autor en relación con la justificación de la violencia desde la perspectiva divina, que puede resultar sumamente compleja a la hora de justificarla en la realidad concreta. Pareciera que esto termina por alejarlo de lo que para Benjamin era importante.

Derrida dedica *Nombre de pila, Benjamin*, al texto de Benjamin sobre la violencia y en él afirma que éste (Una crítica a la violencia) es un texto que trata básicamente del mal, “de ese mal, dice, que le llega al lenguaje por medio de la representación, la representación entendida aquí en el contexto de la interpretación del lenguaje, según el cual el mal, es decir la potencia letal, le viene al lenguaje por vía justamente de la representación, es decir, por medio de la dimensión representativa, mediadora, y en consecuencia, técnica, utilitaria, semiótica, informativa, otras tantas potencias que arrastran al lenguaje y lo hacen caer e ir a parar lejos o fuera de su destino original que fue la apelación, la nominación, la donación o la llamada de la presencia en el nombre” (Derrida, 1997: 71).

Y en este sentido, es verdad que se podría hablar del texto en términos del mal y del lenguaje en término del derecho, como la palabra que dice lo que las cosas son y en este sentido lo que está bien y lo que está mal.

Pero más aún agrega Derrida luego -es un ensayo “en el que la responsabilidad y la culpabilidad de sacrificio, de decisión, de solución, de castigo o de expiación, desempeñan un papel discreto pero que yo considero- continúa Derrida, mayor y que está asociado con mucha frecuencia al valor de lo que es demoníaco y demoníaco ambiguo” (Derrida 1997: 71). Es aquí donde de alguna manera aparece la preocupación o sospecha de Derrida, en esto que resulta demoníacamente ambiguo, lo que para Benjamin es algo divino, Derrida lo ve como la posibilidad de justificar algo tan demoniaco como la solución final.

Pero hay que recordar que si bien Benjamin deja abierta la historia, afirma categóricamente que no se trata así no más de acabar con el orden jurídico y además la llegada del Mesías viene a redimir a los oprimidos, a los olvidados. Por lo tanto está muy lejos de lo que Derrida teme. Y es que al final el juego de las suposiciones resulta interminable.

Sin embargo, hay que reconocer que a veces en este ejercicio que hace Derrida como deconstrucción logra llevar ciertas ideas a los extremos que permiten ver posibilidades nuevas. Interesante sobre esto es la idea sugerida por el autor de plantearse si se puede hablar de violencia en el orden natural de las cosas, lo que daría para preguntar si la violencia como dice el propio Benjamin está en el ámbito de los juicios morales que se hacen sobre las conductas, actos etc. O también en el ámbito de cosas que caen fuera de estas y es entonces que es posible preguntarse si esta violencia divina de la que habla Benjamin que va más allá de lo humano puede ser interpretada como violencia natural o más bien justicia, esa justicia que parece no ser practicable en el ámbito

humano. Y desde este punto de vista justamente es el intento del autor al hacer esta distinción (como dice en algún momento dejar la justicia de lado porque se escapa a nuestro entendimiento) y reservar la violencia solo al ámbito del derecho, como fuerza de ley, que busca conservar el poder y es esta la que se pone en tela de juicio.

Resulta interesante rescatar el análisis de Forster, sobre la lectura que hace Derrida sobre Benjamin y su crítica a la violencia, al final de su libro *Walter Benjamin y el problema del mal*, el autor hace un excursus dedicado a esto. En éste, afirma que “a Derrida le incomoda Benjamin,” “su extraña figura de intelectual desarraigado que es capaz de establecer un diálogo con Carl Schmitt, pero también le incomoda que sea un pensador” al que se llama y que se llama a sí mismo de una cierta manera “judío” como si sus ideas volcadas en *Zur kritik der gewalt*, lo colocasen por fuera de lo judío, o que de algún modo esquivo, estuviese justificado o anticipado el sentido legítimo del exterminio, en tanto el judío sería otro que pertenece irreductiblemente a la violencia mítica, a la propia lógica del derecho, testimoniando la ausencia de la justicia allí donde el poder se instituye como estado usufructuante de la violencia”.(Forster, 2003: 162)

De aquí surge el problema surgimiento del nazismo, y la participación de los propios judíos en el tema, aunque Benjamin no alcanzó a ver el desenlace de la historia con la solución final, podría haberse adelantado, como un especie de vaticinio de lo que vendría. Más de algún comentarista se ha preguntado qué habría pasado con el análisis Benjaminiano si hubiese alcanzado a ver el desenlace de la historia, pero esto al final son solo especulaciones, Podríamos aquí rastrear algo de este tema en el texto monumental de Arendt, *los orígenes del totalitarismo* (Arendt, 2011) en que desarrolla también este asunto, de cómo los mismos judíos de algún modo, contribuyen al antisemitismo al pararse siempre desde este otro lado, desde hacer esta diferenciación, desde ser siempre otros, distintos, especiales etc. el pueblo elegido.

Sin embargo como ya se ha adelantado anteriormente, la manera en que Derrida lee o las conclusiones que saca sobre el texto de Benjamin son extremas, están cargadas de prejuicio que desde nuestro punto de vista no corresponden a lo que Benjamin intenta, y nuevamente rescatamos algo que hace ver Forster sobre el análisis Derridiano del texto de Benjamin.

“Creo que aquí Derrida rinde tributo a la audacia intelectual de Benjamin, pone de manifiesto que efectivamente un pensamiento que quiere ir al fondo de la cuestión, que quiere penetrar en lo más profundo de la violencia, asume un enorme riesgo, sabe que a veces se encuentra en territorios en los que ha desplegado su estandarte el adversario, pero también sabe que para ser consecuente con la radicalidad de la interrogación es necesario escuchar atentamente el discurso del otro, aunque es otro lleve el nombre Carl Schmitt” (Forster, 2012: 171).

Justamente es esta la razón del interés por Benjamin porque se considera y es lo que anima esta investigación, que cuando uno quiere acercarse realmente al meollo de algo, no puede ponerse limitantes ideológicas ni disciplinarias. Y es justamente lo que este autor representa.

Pero en relación a la cuestión planteada por Derrida, se cree importante hacer hincapié en algunas cuestiones; primero, en relación a lo que él llama una psique judío-alemana, a lo que se hizo referencia un poco en la introducción de esta investigación, pues parece que es relevante a nivel de contexto, pues parece evidente que Benjamin es parte de un movimiento que se genera en el período de las guerras mundiales, no solo a nivel intelectual sino artístico.

Sin embargo, se ha decidido por un asunto de tiempo y espacio no extenderse en relación a esto, más que como ya se mencionó, en un contexto general. Pues daría para una investigación en sí misma. No menos fascinante eso sí.

Segundo; creemos al respecto que es interesante rescatar el interés que tiene Derrida por la política contingente, pues muchas veces esto aparece menos visible que el trabajo más cercano al lenguaje que resulta muy abstracto. El autor tiene una serie de textos a veces menos conocidos, sobre temas como el apartheid en Sudáfrica etc. Y que de alguna manera demuestra la importancia que ya mencionamos tiene para el autor el tema de justicia y de la política contingente.

Por otro lado, da para preguntarse en torno al propio Benjamin si dentro de las disímiles perspectivas desde la que se toma su trabajo, la política no sea quizás algo con lo que se encuentra dentro de sus intentos de percibir ciertos fenómenos de la vida humana. Si bien es sabida su actividad relacionada con la política en los años de universidad, luego pareciera que sus intentos escapan claramente este aspecto en que su mirada está un poco más allá. percibe un cataclismo cultural y sus intentos de mirar desde distintos prismas, buscando como dice el entremedio de los escombros, de lo pequeño, del arte, del cine, de las distintas manifestaciones humanas, que nos ayudan a ver, a comprender algo más de este acontecer. Es importante destacar algo de lo que tratamos en la introducción y que aparece someramente en las distintas partes de nuestra investigación, que tiene que ver con el contexto en que Benjamin desarrolla su trabajo, viviendo en una época sumamente compleja, en que es difícil mantenerse al margen, de lo “político”.es decir no tomar partido, sobre esto ya hicimos mención.

CARL SCHMITT

Es interesante detenernos un poco en la figura de Schmitt. Ya se mencionó antes que Benjamin reconoció a éste como una de sus influencias importantes. En relación a esto mismo es comprensible que la admiración que sentía Benjamin por Carl Schmitt sea una de las fuentes de

susplicacia en torno a él, pues Schmitt, era un gran jurista conservador católico, por aquel entonces aun constitucionalista y que se convertiría al nazismo en 1933. Éste mantuvo correspondencia con Benjamin, Leo Strauss y Heidegger. (Sobre este último también sabemos todo la polémica que se generó en torno a su acercamiento al nazismo). Sabido es que Benjamin le envió su libro sobre el barroco alemán en 1930, agradeciendo y expresando su aprecio por el hecho de que éste lo había citado en su teología política, la cita era la siguiente: “El soberano representa la historia”. Por otro lado el propio Schmitt dedica a Benjamin un conocido excurso a propósito de Hamlet en 1956, demostrando con esto la mutua admiración de ambos autores.

Pero más allá de estos datos anecdóticos, podemos rastrear algunos puntos de acuerdo entre ambos autores, por ejemplo: el estado de excepción, el antiparlamentarismo y la unidad de las esferas de la cultura en una experiencia continúa y profunda. Esto último se trata en el fondo de poner en relación al arte, la teoría del derecho y la filosofía de la historia, es decir que el problema en el que Benjamin menciona a Carl Schmitt es el problema de la filosofía como experiencia unitaria y continua de las esferas culturales. La cuestión es que Schmitt ha sabido vincular la experiencia dispersa de las esferas de la cultura alrededor de lo político y configurar así una metafísica y una experiencia de la época. Esta última, y la del estado de excepción parecen a nuestro modo las más relevantes de estos puntos de encuentro.

Pero entonces es importante regresar aquí a lo que plantea el propio Benjamin en el texto en torno al tema del derecho, como se ha dicho antes el autor plantea que su intención es la de analizar la relación de la violencia con el derecho y la justicia, pero básicamente donde centrara su análisis es en el primero, queriendo con esto rescatar por oposición a este (el derecho) a la violencia pura, no sanguínea, que rompe con la continuidad de la historia trayendo consigo una purificación, esto extrapolado al orden político sería una revolución, que significa este mismo acto

drástico de romper con el orden establecido, cuyo fin es la justicia, esto es en definitiva un interrumpir de manera brusca lo que hay, en función de un bien superior.

¿Puede de algún modo relacionarse con este estado de excepción? En primer lugar diríamos que depende desde que perspectiva se considere, pues Benjamin dice que el verdadero estado de excepción o lo que también se traduce como estado de emergencia es el que vivimos, como nos recuerda en la tesis ocho de las tesis sobre el concepto de historia.

Por otro lado cabe aquí preguntarse si una revolución puede ser algo permanente. Primeramente tenderíamos a pensar que no, que es de algún modo un estado de excepción, (aunque Trotski haya planteado esto de la revolución permanente), parece en el orden práctico poco factible. Y es que tarde o temprano se establecerá un nuevo orden legítimo, un estado de derecho que ordene la relación entre los hombres sin el cual parece difícil sobrevivir. Pues como nos dice Hobbes, el hombre es un lobo para el hombre. Sin embargo esto en Benjamin queda poco claro, pues por un lado deja la historia abierta, y por otro lado plantea que criticar el derecho es sumamente complejo, pues el estado anárquico resultaría imposible. Y aquí parecen nuevamente entrecruzarse varios niveles de pensamiento: El práctico y el teológico, y es que de alguna modo en el orden práctico, Benjamin piensa en un nivel negativo, dejando en claro lo que no puede ser más y en cambio en el teológico este cambio ocurra con la llegada del Mesías donde efectivamente no habrán más clases sociales, y todos los conflictos que estas traen quedarían superados.

También aquí aparece el tema de la legitimación, pareciendo relevante revisar lo que plantea el autor en relación al derecho natural y el derecho, pero sobre todo en relación al primero y a cómo éste se podría relacionar con la violencia pura o divina. Si bien el autor no se queda en definitiva con ninguna de ambas corrientes del derecho, creemos que en esta legitimidad se encuentra uno de

los puntos álgidos del discurso benjaminiano sobre la violencia. Y justamente aquí podría también toparse o aparecer el tema de la justicia, que Benjamin estratégicamente deja de alguna manera de lado, pues justamente sabe que es terreno resbaladizo.

Pero, ¿qué es entonces lo que busca la revolución? Si nos arriesgamos un poco más: el mesianismo, pues de algún modo el autor, encuentra en la revolución, como también podríamos extenderlo en algunas corrientes estéticas, un atisbo del mesianismo, que busca la redención, y que secularmente podríamos llamar *una vida mejor*. Porque lo que critica Benjamin en la vida burguesa, es la enajenación, la pérdida del sentido de la vida y no deja cerrada esa pequeña esperanza de recuperar esa experiencia vital enriquecedora. Aquí sale a la luz, el concepto del autor sobre la experiencia, que en Benjamin resulta fundamental.

Esta es entonces la aporía que parece plantearnos en el fondo el autor y que se produce entre dos dimensiones, la política y la teológica y que es posible también luego relacionar con lo que tratará el siguiente apartado, en relación a la sacralidad de la vida y la nuda vida. Pero antes de eso, es importante destacar algo de esta aparente aporía, o la incompatibilidad que encontramos entre estas dimensiones de su pensamiento. Esto lo hace ver Lowy al recordarnos una carta que escribe Benjamin a Scholem en mayo de 1926 (Benjamin, 1966) en la que habla de “la paradójica reversibilidad recíproca de lo político en lo religioso y viceversa. Sobre esto Lowy entonces nos dice “para comprender mejor la relación compleja y sutil entre redención y revolución en su filosofía de la historia sería preciso hablar de *afinidad electiva*, es decir, de atracción mutua y fortalecimiento recíproco de las dos actitudes, a partir de ciertas analogías estructurales que conducen a una especie de fusión alquímica, como el encuentro amoroso de dos almas en las novelas de Goethe” (Lowy, 2012: 42).

Esto nos lleva a recordar el planteamiento griego (de la buena vida) de Platón y Aristóteles. Y de si es más importante defender la vida o la buena vida, la vida justa. Porque justamente en este tema de la revolución, de esta violencia de algún modo justificada en función de un fin superior, la vida, como nuda vida tal vez pierde su valor como tal. Aristóteles nos recuerda entonces que el fin de la comunidad perfecta, lo hace justamente oponiendo el simple hecho de vivir, a la vida políticamente cualificada nacida con vistas de vivir bien (Aristóteles, política en Agamben, 2010).

Y Benjamin nunca deja de tener presente la dificultad básica que tiene el derecho en relación al criterio que determina que es justo y qué no, pues como él hace ver la imposibilidad de decidir con respecto a lo justo, a lo verdadero en este intento de universalización; pues fines que son justos y universalmente válidos para una situación, no lo son para ninguna otra, pese a lo similar que puede resultar. Aquí resulta importante que luego de aclarar esto Benjamin en su texto sigue con la distinción entre la violencia divina y la mítica. Esta última de alguna manera representa este conflicto que está planteando e intenta establecer este otro criterio: el de la violencia pura que relacionara con esta violencia purificadora no sanguínea y que por lo tanto nos llevara al tema que pretendemos desarrollar un poco más adelante sobre la nuda vida.

SOBRE LA SOBERANÍA Y EL ESTADO DE EXCEPCIÓN

“El soberano es el representante del pueblo, que tiene como función asegurar la conservación del Estado. La soberanía considerada por Hobbes no es obra de la razón sino de la voluntad; el soberano no es la mente sino el espíritu del Estado. Tesis que ya se acerca mucho a la de Rousseau, según la cual el origen y asiento de la soberanía es la voluntad general, la ley, lábil

y cambiante, se ajusta a los movimientos efectivos de la opinión general “(Hobbes 2006. Prefacio XXIV).

Como ya dijimos, su función (la del Soberano) es la de conservar el Estado, es decir evitar la catástrofe y al encontrarse éste en peligro, tiene la atribución de decretar el estado de excepción, que es una suspensión transitoria de las leyes, en términos de Schmitt “Soberano es quien con carácter definitivo decide si la situación es, en efecto, normal” (Agamben, 2010: 28). Sobre el estado de excepción, Schmitt cree que -el caso excepcional trasparenta de la manera más luminosa la esencia de la autoridad del Estado como nos recuerda Agamben -“si se quiere estudiar de verdad lo general, no hay sino que mirar a la excepción” (Agamben, 2010: 29).

Sin embargo, en términos Benjaminianos podríamos también decir que este soberano es el que tiene el poder de decisión sobre el Estado, pero es a su vez un representante de Dios, que resguarda el mundo antes de la llegada del Mesías.

En la teoría estatal de Hobbes se intenta unir dos ideas tradicionalmente opuestas. La de la monarquía patrimonial (inspirada en la soberanía del padre de familia) forma natural y legítima de Estado, y la democrática que sitúa el origen de la legitimidad en las decisiones del pueblo soberano. Y deriva toda soberanía de una voluntaria delegación de autoridad por parte de la mayoría de los ciudadanos (Hobbes, prefacio XVII). La idea de la constitución mixta, que resulta de la noción de coordinar las dos formas de soberanía, la patrimonial y la democrática, le inspira una aversión decidida, llegando a rechazar ulteriormente toda restricción de la soberanía, toda dejación de poder aunque sea en el orden administrativo. Por otro lado, Agamben nos habla de la paradoja de la soberanía, en las siguientes palabras: “el soberano está, al mismo tiempo, fuera y dentro del ordenamiento jurídico” (Agamben, 2010: 27). Esto nos recuerda la dificultad que plantea

Benjamin, en relación al poder manifestado en el derecho, en su papel de enjuiciador del uso de la violencia y a su vez del portador de la violencia autorizada para combatirla.

Es el poder del soberano el de hacer que las leyes se cumplan y a su vez el que tiene el poder de dejar de hacer que se cumplan, como se manifiesta con el estado de excepción, tiene el poder de suspender la validez del orden jurídico mismo y aquí Agamben citando a Schmitt, escribe: "cae pues fuera del orden jurídico normalmente vigente sin dejar por ello de permanecer a él pues que tiene competencia para decidir si la constitución puede ser suspendida in toto" (Agamben, 2010: 27). O sea, se sitúa legalmente fuera de ella como lo plantea Agamben, "la ley está fuera de sí misma" (Agamben. 2010:27).

Es sumamente iluminador revisar lo que plantea Schmitt sobre lo excepcional y podríamos aventurarnos en hacer un cierto paralelo con algunas de las cosas planteadas por Benjamin en relación a la violencia divina. De alguna manera, esto nos muestra claramente el porqué del interés de Benjamin en Schmitt, y del interés de Agamben por ambos.

También resulta interesante recordar la Tesis VI a la que ya hicimos mención anteriormente, en la cual, según la traducción de Lowy dice lo siguiente: "La tradición de los oprimidos nos enseña que "el estado de excepción" en el cual vivimos es la regla. Debemos llegar a una concepción de la historia que corresponda a ese estado. Tendremos entonces frente a nosotros nuestra misión, que consiste en procurar el advenimiento del verdadero estado de excepción; y nuestra posición frente al fascismo se fortalecerá en la misma medida. El hecho de que sus adversarios lo enfrenten en nombre del progreso como norma histórica no es la menos de sus ventajas. Asombrarse de que las cosas sean "aún" posibles en el siglo XX no tiene nada de filosófico, no es un asombro situado en

el principio de un conocimiento, como no sea el del carácter insostenible de la representación de la historia que lo genera” (Lowy, 2012: 96).

Sobre este concepto del estado de excepción, hay algunas cosas que hacer notar, en primer lugar, ya se mencionó lo de la traducción, pues existe otra versión donde aparece a diferencia de “estado de excepción,” “estado de emergencia” y además termina diciendo de manera muy directa: “que la idea de la historia de la cual proviene carece ya de vigencia” (Benjamin, 2012: 64). Esto nos recuerda lo que ya fue mencionado de esta concepción distinta de historia que tiene el autor. Y que por lo tanto influencia la comprensión de este concepto.

Por un lado, la concepción lineal de la historia como progreso sin fin, que detrás de su promesa de avance hacia una vida mejor, trae consigo la barbarie y la explotación. También aparece la idea de este soberano que en caso de emergencia puede ejercer una autoridad que es dictatorial y esto nos recuerda algo de lo que Derrida teme, pero a la vez nos hace patente que Benjamin también contempla esta situación. Al menos en el campo de lo humano, y deja aún más claro esa dificultad en cuanto a homologar lo humano y lo divino.

Desde otro punto de vista, plantea la claridad de Benjamin respecto a cómo el progreso y avance técnico trae de la mano la más atroz barbarie. Y que en definitiva, lo que busca es el fin de cualquier dominación, es decir una sociedad sin clases.

Todo esto último en contraposición a esta historia por el contrario no lineal que plantea en pensamiento judío a la que ya se ha hecho mención anteriormente.

AGAMBEN: LA NUDA VIDA Y LA SACRALIDAD DE LA VIDA.

Agamben comienza su libro *Homo Sacer I* (Agamben, 2010) haciendo una distinción fundamental heredada de los griegos del concepto de vida. Esta distingue entre: *Zoé* y *Bios*; esto entendido como: *Zoé* o el simple hecho de vivir común a todas las especies y *Bios*, como la forma o manera de vivir propia de un individuo o grupo.

Esta concepción sobre la vida aparece tanto en Platón como en Aristóteles de distintas maneras, donde “la vida”, este *Zoé* para ellos, está excluida del ámbito de la polis, y la ven de modo cualificado. Sobre este tema, Agamben nos recuerda que la politización de la nuda vida como tal constituye el acontecimiento decisivo de la modernidad que marca una transformación radical de las categorías políticas-filosóficas del pensamiento clásico. La nuda vida es para Agamben, la vida a quien cualquiera puede dar muerte pero que es a la vez insacrificable del *homo sacer*. Y dedica su libro *Homo sacer* a ella, e intenta establecer su función esencial en la política moderna.

Como nunca antes, pareciera ser que las decisiones venidas desde la política y el poder en general están siendo de radical importancia para la mantención de la vida, como simple supervivencia: vida. Es que de alguna manera esto viene dado por la escala en la que estamos viviendo, la aparición de la técnica multiplica los efectos de las decisiones a una escala nunca antes vista, el aumento radical de la población trae consecuencias inciertas, los recursos por primera vez parecen contabilizarles, la globalización trae un nivel de información de lo que ocurre en el resto del planeta como nunca antes pudo imaginarse. Y eso nos trae una perspectiva nueva o debería hacerlo, de lo que somos, de lo que tenemos y por lo tanto, de lo que nos jugamos. Es que de algún modo este aviso de incendio que nos hizo Benjamin, parece estar haciéndose visible.

La promesa que tanto criticó Benjamin del progreso, parece definitivamente haber llegado al ocaso, aunque muchos intenten defenderla aún, la promesa de que la tecnología aliviaría nuestra vida, parece ser solo una ilusión.

Sobre estos temas, la filosofía parece llevar mucho tiempo alertándonos, pero pareciera ser que, como nos dice Arendt (2008), el avance de la tecnología va más rápido que el pensamiento o la capacidad de pensar estos cambios, y sobre esto Agamben nos recuerda: “Solo una reflexión que recogiendo las sugerencias de Benjamin y Foucault, se interroga temáticamente sobre la relación entre la vida y política, que rige de forma encubierta las ideologías de la modernidad aparentemente más alejadas entre sí, podría hacer salir a la política de su ocultación y, a la vez, restituir, el pensamiento a su vocación práctica (Agamben, 2010:13).

Según Foucault “el umbral de la modernidad biológica de una sociedad se sitúa en el punto en que la especie y el individuo en cuanto simple cuerpo viviente se convierten en sus estrategias políticas” (Agamben 2010:11). Sin embargo, nos encontramos aquí con la disyuntiva de que esta política, que como ya dijimos, tiene como principio el hacer mejor la vida de la comunidad, se manifiesta cada vez más claramente como un cuerpo que defiende soterradamente los intereses del poder. El derecho desde este punto de vista es el que garantiza, da validez o da legitimidad a ciertas prácticas que están lejos de defender la vida.

Ejemplos de esto sobran, uno muy claro tiene que ver con la contaminación brutal a la que estamos sometidos, en el aire, la comida, el agua, día a día se conocen nuevas situaciones que hacen sospechar de la posibilidad de la supervivencia de la especie. Las innumerables guerras cada más abiertamente, defienden intereses económicos de unos pocos y sobre esto ya nos advertía Benjamin: “Pues desde el punto de vista de la violencia, que es la única que puede garantizar el

derecho, no existe igualdad. En la mejor de las hipótesis poderes igualmente grandes. Creación de derecho es creación de poder, y en tal medida un acto de inmediata manifestación de violencia” (Benjamin 2010:175).

Benjamin se refiere en *Para una crítica a la violencia* a la nuda vida, o vida desnuda y más aún plantea la importancia de investigar el origen del dogma de la sacralidad de la vida, tema al que se dedica en extenso Agamben en el texto antes mencionado.

Benjamin ya antes ha mencionado el tema al referirse a la violencia divina o pura a la que ya nos referimos en el primer capítulo al plantear también hasta qué punto la violencia puede ser no puramente destructora sino purificadora.

En relación al mandamiento de “no matarás”, hace la salvedad en relación al pueblo judío, que rechaza expresamente la condena del homicidio en caso de legítima defensa, y el que de alguna manera queda expreso ese criterio superior que nosotros no alcanzamos a comprender del todo, pues es esa violencia pura que como nos dice al final del texto, está regida por algo superior a nosotros.

Y nos dice: “Pues solo la violencia mítica y no la divina, se deja reconocer con certeza como tal; salvo quizás en efectos incomparables, porque la fuerza purificadora de la violencia no es evidente a los hombres” (Benjamin, 2010:180).

Luego en otra parte del texto, Benjamin toma el tema de la pena de muerte, el poder supremo sobre la vida y la muerte que ya ha mencionado como la contradicción esencial que encuentra este tema en el ámbito de la guerra, pues hay una violencia autorizada para garantizar una cierta conservación de este mismo derecho. O sea, para defenderse de la violencia que amenaza este estado de derecho, es decir en nombre de la paz, se libran las más brutales batallas.

Pero retomando el tema de la biopolítica, podemos decir que tal vez sea uno de los más interesantes productos intelectuales de las últimas décadas. Interesante es rescatar sobre esto el trabajo que como ya nombramos hizo Agamben sobre este tema y que Foucault vio tan claramente como el movimiento por venir, y que ya en el final de “Voluntad de saber” hizo mención: “en los umbrales de la vida moderna, la vida natural empieza a ser incluida, por el contrario en los mecanismos y los cálculos del poder estatal y la política se transforma en biopolítica” (Foucault, citado por Agamben, 2010: 11).

A partir de 1977, como nos recuerda Agamben, los cursos comienzan a poner de manifiesto este cambio, puede ser interesante aquí hacer esta conexión entre Foucault como heredero de algún modo de algunos tópicos Benjaminianos, su concepto de hombres dóciles, con la crítica que hace Benjamin al hombre enajenado convertido en un autómatas idea surgida desde los textos del Hoffman que tanto le interesaban.

También Arendt trata esto en varios de sus textos sobre todo en su famoso *La condición humana*, y en *De la historia a la acción*, donde nos recuerda como en algún momento la valoración entre la vida práctica y la vida teórica ha sufrido una- usando un término nietzschaniano- transvaloración.

En relación al tema del poder parece casi imposible no nombrar a Foucault, que de alguna manera cambió la perspectiva tradicional de tratarlo en el ámbito de la filosofía basado en el modelo jurídico tradicional y en cambio, realiza un análisis poco convencional al respecto. Esto de alguna manera puede llevar a hacer la relación con el propio Benjamin en relación a esto, pues ambos autores usan formas nuevas para llegar a los temas y más aún comparten este modo

interdisciplinario al abordar los temas, no es casualidad que ambos autores sean tratados y mencionados en sinnúmero de disciplinas no necesariamente filosóficas.

Desde esta perspectiva nos invita, como nos recuerda Agamben “a liberarnos del privilegio teórico de la soberanía” y al agregar que su investigación se refiere precisamente a ese punto oculto en que confluyen el modelo jurídico institucional y el modelo biopolítico del poder. (Agamben, 2010: 15).

Entonces como ya hemos visto Benjamin deja en claro la relevancia de este pacto entre los hombres que significa la soberanía y precisa que dentro de este contacto existe la enorme dificultad de organizar este sistema que implica algún grado de violencia, pues el poder en sí es violento y esto es necesario para mantener este pacto.

Pero veamos cómo desarrolla esta relación entre la violencia, la nuda vida, la política y el Estado.

Nos dice entonces en relación a la política y al parlamentario que si bien estos repudian toda violencia abierta, son sin embargo un producto siempre comprendido en la mentalidad de la violencia. Como ya nos ha explicado en relación a la violencia mítica, es la misma ambigüedad de las leyes que no puede ser trasgredidas y que traen consigo una amenaza violenta si no son cumplidas, al fin al cabo, una violencia autorizada : el poder.

Justamente al hacer esta distinción plantea esto de la vida desnuda. En un texto a todas luces oscuro y misterioso, escribe “La sangre es el símbolo de la vida desnuda, la disolución de la violencia jurídica se remonta por lo tanto a la culpabilidad de la desnuda vida 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 nuda vida cesa el dominio del derecho sobre el viviente,

la violencia mítica es violencia sangrienta sobre la desnuda vida en el nombre de la violencia, la pura violencia divina es violencia sobre vida en nombre del viviente, la primera exige sacrificio, la segunda los acepta” (Benjamin, 2010: 177).

CONCLUSIÓN

En primer lugar, podemos decir que un autor como Walter Benjamin, da para una vida de estudio, en cada uno de sus textos encontramos una riqueza de pensamiento que nos entrega en cada lectura una y otra vez matices nuevos.

En segundo lugar, creemos que si en algún momento se cree poder desmerecer la influencia del judaísmo en su pensamiento, esto resulta del todo imposible, pues éste está a la base de sus concepciones más profundas.

En tercer lugar, y más allá de la importancia que tiene el pensamiento judío en el autor, dentro de su pensamiento existe un complicado entramado entre sus distintos elementos e influencias, que funcionan en definitiva como un conjunto que crea una visión particular y única, pero en que cada uno de estos elementos en definitiva no se pueden tomar del todo por separado sin perder su coherencia y fuerza, por más que a veces esto mismo resulte su más tremenda dificultad a la hora de vislumbrar una “salida” a ciertos problemas como el que nos interesa aquí en particular.

Una de las cosas que quedan claras a lo largo de esta investigación, es que lo que partió como una intuición intelectual hace ya mucho tiempo, es decir la importancia de preguntarse por ciertos asuntos básicos de la existencia en el orden ético político, se ha ido confirmando tanto desde el orden teórico como desde el orden de los acontecimientos, mostrando no sólo su importancia, sino su infinita complejidad.

Y me refiero a que los acontecimientos de los últimos tiempos, más bien de los últimos años, confirman esta hipótesis de la importancia de interrogarse por estos temas pero más aún desde una perspectiva interdisciplinaria, inclusiva. Y particularmente en el caso del tema que hemos pretendido interrogar a través de la perspectiva Benjaminiana, la importancia de escuchar e intentar comprender a los distintos puntos de vista culturales y en particular religiosos. Pues justamente Benjamin representa esto a la perfección. Porque algo que nos queda claro a lo largo de este trabajo, es la dificultad de unir las distintas dimensiones de la vida, desde las metafísicas hasta las prácticas.

En un mundo profundamente globalizado, cada día se entremezclan más nuestros distintos modos de pensar y de vivir, y se entrelaza nuestro destino con el de los “otros”; por lo tanto es de vital importancia hacer el ejercicio de intentar comprender lo otro, lo distinto. Este ejercicio de asimilación, de apertura a que de algún modo nos invita este autor.

Evidentemente a modo no de excusa sino de honestidad intelectual, sabemos que a las conclusiones a las que se pueden llegar aquí son solo aproximaciones, tentativas que están muy lejos de ser definitivas, sin embargo está la convicción que apuntan en una dirección, muestran un camino.

Lo planteado por Benjamin en este pequeño texto parece de vital importancia sin embargo como ya hemos dicho antes está lejos de quedar cerrado, nos deja en un estado un tanto aporetico. Pero a su vez tiene la vitalidad de ser un especie de llamado de alerta por eso es que tomamos el “aviso de incendio” prestado primero a Benjamin, luego a Lowy, pues esto es en definitiva lo que nos interesa rescatar y nos queda como mensaje final. Es urgente actuar en pos de tomar un poco más las riendas de nuestras existencias, es urgente tomar en cuenta al otro, especialmente a

los radicalmente otros. Cosa que ha quedado demostrado con los atentados terroristas de los últimos años, es fundamental plantearse el tema de la violencia, no sólo la explícita, la evidente sino la implícita, la sutil, la de acción cotidiana, la de la omisión. Hay que hacer aparecer a los olvidados, a los que pagan el costo de este supuesto “progreso” es un llamado a despertar de este sopor en que estamos sumergidos, como los autómatas de los que hablan las novelas de Hoffmann.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, G., (2010). *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida*. Valencia, Pre-Textos.
- Arendt, H., (2008). *De la historia a la acción*. Madrid, Alianza editorial.
- Arendt, H., (2006). *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*; Buenos Aires, Paidós.
- Arendt, H., (1990). *Hombres en tiempo de oscuridad*. Barcelona, Gedisa.
- Arendt, H., (2004). *La tradición oculta*. Barcelona, Paidós Ibéricas.
- Arendt, H., (2012). *Sobre la violencia*. Madrid, Alianza editorial.
- Arendt, H., (2011). *Sobre los orígenes del totalitarismo*. Madrid, Alianza editorial.
- Arendt, H., (2013). *Sobre la revolución*. Madrid, Alianza editorial.
- Benjamin, W., (2009). *La dialéctica en suspenso*. Santiago, LOM ediciones.
- Benjamin, W., (2010). *Ensayos escogidos*. Trad; H. A Murena, Buenos Aires, El cuenco de plata.
- Benjamin, W., (2011). *Calle de dirección única*. Madrid, Abada editores.
- Benjamin, W., (2012). *La obra de arte en la era de la reproductibilidad...y otros ensayos*. Trad. Micaela Ortellì, Buenos Aires, Ediciones Godot.
- Derrida, J., (1997). *Fuerza de ley “el fundamento místico de la autoridad”*. Editorial Altamira

- Forster, R., (2003). *Walter Benjamin y el problema del mal*, Buenos Aires, Altamira.
- Forster, R., (2012). *Benjamin una introducción*. Buenos Aires, Editorial Quadrata.
- Forster, R., (1997). *El exilio en la palabra*. Santiago, Lom Ediciones.
- Galende, F., (2009). *Walter Benjamin y la destrucción*. Santiago de Chile, Ediciones Metales pesados.
- Hobbes, T., (2006). *Leviatán o la materia, forma y poder de la república eclesiástica y civil*. México, D.F, Fondo de Cultura Económico.
- Levinas, E., (2005). *Difícil libertad*. Trad; Nilda Pardos, Buenos Aires, Ed Lilmod.
- Lowy, M., (2012). Trad, Horacio Pont, Buenos Aires. Fondo de Cultura Económico.
- Scholem, G., (1998). *Benjamín y su ángel*. Trad, R. Ibarlucia y L Carugati., Buenos Aires, Fondo de Cultura Económico.
- Scholem, G., (2005). *El misticismo extraviado*, Buenos Aires, Lilmod.
- Scholem, G., (2008). *Conceptos Básicos del Judaísmo* .Trad José Luis Barbero, Madrid, Editorial Trotta.
- Scholem, G., (2001). *Los orígenes de la cábala*, Buenos Aires, Editorial Paidós.
- Sorel, G., (S/F) *Reflexiones sobre la violencia*. Buenos Aires, Editorial Pléyade.