



Recordando a

Walter Benjamin

Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria.

III SEMINARIO INTERNACIONAL
POLÍTICAS DE LA MEMORIA

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI
Buenos Aires - Argentina

La función de la redención en el mesianismo benjaminiano

Mario Martín Gómez Pedrido¹

Resumen:

Walter Benjamin analizó dos modos de ser de la violencia en su escrito *Zür Kritik der Gewalt*, a saber, la noción de violencia mítica y de violencia divina. En la presente comunicación estructuraremos nuestras tesis en dos secciones que seguirán como hilo conductor el postulado: “si la violencia mítica funda el derecho, la divina lo destruye”. **En la primera sección**, analizaremos en primer lugar la vinculación de cada una de estas formas de violencia con relación a la estructura jurídica del Estado. En segundo lugar repondremos complementariamente la matriz metafísica que - a nuestro criterio- subyace a dicha distinción y la posibilita, para lo cual nos remontaremos a dos textos capitales del pensamiento benjaminiano: por un lado, *Die Ursprung des deutschen Trauerspiels*, y por el otro, a su *Geschichtsphilosophische* y las *Thesen*. **En la segunda sección** siguiendo los resultados alcanzados reinscribiremos el pensamiento benjaminiano en el campo del materialismo histórico presentándolo como una novedosa reformulación de los conceptos de Historia, Estado y Violencia para delimitarlo de sus apropiaciones contemporáneas, en especial las ensayadas por Jacques Derrida y Giorgio Agamben.

Concluiremos procurando dar sentido –desde una perspectiva materialista dialéctica- a una posible relación originaria entre las implicancias filosófico políticas del concepto de “violencia revolucionaria” y el mesianismo.

¹ UBA. jovenmariomartin@hotmail.com



Recordando a

Walter Benjamin

Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria.

III SEMINARIO INTERNACIONAL
POLÍTICAS DE LA MEMORIA

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI
Buenos Aires - Argentina

La función de la redención en el mesianismo benjaminiano

I. Introducción.

Walter Benjamin no analizó en sentido específico, ni desarrolló una teoría de la redención en sentido estricto, ni tampoco planteó una teoría completa y sistemática de qué significa mesianismo y cual es su función político-metafísica, no obstante sí desarrolló dos modos de ser de la violencia en su escrito *Zür Kritik der Gewalt*, a saber, la noción de violencia mítica y de violencia divina que a nuestro criterio contienen en germen la base para aclarar los dos puntos anteriormente mencionados. Nos referimos a cómo es posible redimir el pasado histórico desde un punto de vista político, espiritual y qué significa, o mejor dicho, porqué para alcanzar a nivel político ese objetivo es necesario defender una posición mesiánica.

En la presente comunicación y teniendo como criterio lo anteriormente dicho estructuraremos nuestra tesis central en torno al siguiente hilo conductor tomado como postulado: “si la violencia mítica funda el derecho, la divina lo destruye” con este criterio nos proponemos desarticular la primacía del campo jurídico como ámbito propio del derecho, en tanto se lo ha elevado a criterio característico y principal en la recepción posmoderna del autor. En este marco doble caracterizado por el establecimiento del criterio interpretativo adecuado de la noción benjaminiana de violencia y la delimitación de su recepción contemporánea a los efectos de restablecer una apropiación originaria del mesianismo y de la noción de redención benjaminianas se estructura el presente trabajo.

En primer lugar, analizaremos los antecedentes conceptuales que hacen posible especificar la funcionalidad de la noción de violencia en el marco del mesianismo entendido benjaminianamente y el lugar propio de la noción y el significado de “redención” en este esquema. Como parte de esta tarea repondremos complementariamente la matriz metafísica que -a nuestro criterio- subyace a la distinción entre los dos modos mencionados de violencia y que la posibilita, para lo cual nos remontaremos a los textos capitales del pensamiento benjaminiano: por un lado, *Die Ursprung des deutschen Trauerspiels*, y por el otro, a su *Geschichtsphilosophische* y las *Thesen*. Siguiendo los resultados alcanzados reinscribiremos, en un segundo paso, el pensamiento benjaminiano en el campo del materialismo histórico para delimitarlo de sus apropiaciones contemporáneas, que tienen como principales referentes en especial las ensayadas por Jacques Derrida y Giorgio Agamben entre otros. Concluiremos, finalmente procurando dar sentido –desde una perspectiva materialista



Recordando a

Walter Benjamin

Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria.

III SEMINARIO INTERNACIONAL
POLÍTICAS DE LA MEMORIA

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI
Buenos Aires - Argentina

dialéctica- a una posible relación originaria entre las implicancias filosófico políticas del concepto de “violencia revolucionaria” y el de mesianismo redentorio.

En la presente comunicación entonces y en función de lo dicho nos interrogamos primariamente por la existencia de una posible relación entre la filosofía de la historia de Walter Benjamin y su impugnación del primado del orden jurídico como criterio para pensar la historicidad basándonos en las implicancias filosófico políticas que el concepto de “violencia revolucionaria” desempeña en su singular forma de comprender el rol del mesianismo en la historia. Si a juicio del filósofo alemán el componente sagrado-mesiánico que conlleva la violencia, en *Zür Kritik der Gewalt, Ursprung des deutschen Trauerspiels, Geschichtsphilosophische Thesen*, es condición de posibilidad para la transformación del orden teológico político inherente no sólo a los estados totalitarios del siglo XX sino a las democracias parlamentarias vigentes en el mismo siglo XX, entonces este criterio que el mismo señala como el tópico de su filosofía ha de ser el punto de partida para analizar su posicionamiento teórico en la relación violencia-derecho. En virtud de lo dicho desarrollamos a continuación un encadenamiento de tesis provenientes de obras tempranas de Benjamin a los efectos de precisar como se vincula su filosofía de la historia con el trabajo del historiador materialista. El objetivo es dar cuenta de la irrupción creadora de la violencia revolucionaria o violencia divina en el seno de su concepción filosófica y mesiánica de la política. En este marco y por medio de una reconstrucción, análisis y confrontación de su concepción de “violencia” como ámbito de lo sagrado desarrollaremos la siguiente hipótesis: la fundamental tesis benjaminiana que establece que “si la violencia mítica funda el derecho, la divina lo destruye” constituye el marco interpretativo mesiánico de su noción de redención y esta noción solo puede ser concebida desde una perspectiva mesiánica cuando precisamos que el derecho no tiene ninguna preeminencia por sobre el proceso de ejercicio de la violencia divina.

2. El ámbito del mesianismo benjaminiano: la alegoría y la historia².

Podemos afirmar que en la primera mitad del siglo XX Benjamin elaboró un concepto fundamental de traducción que determina al mismo tiempo la esencia de la lengua y la esencia del pensamiento:

2 La primera parte de esta sección número dos constituye una reelaboración de la primera sección de la ponencia que fue presentada por mi y por Julian Fava en el Coloquio Internacional "**Walter Benjamin / Siegfried Kracauer: Teorías materialistas de la historia**" realizado del 9 al 11 de noviembre de 2009 en el Hotel Bauen de Buenos Aires, con el auspicio de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y la revista Herramienta. El trabajo completo llevaba por título: “ En torno al sentido del mesianismo y la violencia en Walter Benjamin y George Bataille” y fue leído el miércoles 11 de Noviembre en la Mesa 12: Walter Benjamin y la política (14:30 a 16:30 hs.)



Recordando a

Walter Benjamin

Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria.

III SEMINARIO INTERNACIONAL
POLÍTICAS DE LA MEMORIA

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI
Buenos Aires - Argentina

pensar es traducir. La traducción no se da sólo entre diferentes idiomas, sino que el propio lenguaje humano es producto de un proceso de traducción. En su temprano ensayo de 1916 titulado “Sobre el lenguaje general y sobre el lenguaje de los hombres” Benjamin no sólo sienta las bases de su teoría de la traducción sino que también esgrime una peculiar teoría del lenguaje de las cosas y de la magia del lenguaje. Para el propio Benjamin este aspecto mágico es: “el problema originario del lenguaje”. En esta postulación de una esencia mágica se encierra una crítica a la concepción instrumental del lenguaje: el lenguaje no es sólo un vehículo de transmisión cuyo objeto “es la cosa” y “cuyo receptor” es la persona. Por el contrario, para Benjamin toda expresión de la vida espiritual del hombre puede concebirse como una especie de lenguaje. Es decir: todo es lenguaje, es expresión de una lingüística. Y el propio Benjamin se encarga de remarcar que esta caracterización no debe pensarse como una mera “metáfora”: así no hay nada que no participe del lenguaje. ¿Y qué comunica el lenguaje? Comunica su correspondiente entidad o naturaleza espiritual y es fundamental entender que dicha entidad espiritual se comunica *en* el lenguaje y no *por medio* del lenguaje. ¿Qué significa esto? *Por medio* del lenguaje –es decir, en su uso instrumental- se transmite un contenido; esto es, lo referido a la palabra. Nos referimos a los usos del lenguaje, a las informaciones, a los contenidos significantes. Por el contrario, *en el lenguaje* se transmite algo bien diferente: en la expresión o en la forma de hablar hay algo irrepetible, algo que puede no concordar con lo dicho. En términos de Benjamin: aquello que nos reenvía a la *infinitud*.

Así, es fundamental la forma de lo que se dice. La forma precede y es más importante, que el contenido. La forma es el contenido. La forma de lo dicho puede generar un significado independiente de lo que se dice pero fundamentalmente siempre latente. Veamos, por ejemplo, ¿qué es lo que dice un poema? ¿Qué transmite? Muy poco a aquel que lo entiende o que lo toma como un objeto a ser interpretado o analizado. Su esencialidad no es ni radica en la transmisión ni tampoco en la expresión, sino que el lenguaje de la poesía dice algo que va más allá de lo nombrado, algo diferente al mero contenido de sus palabras. Y eso que transmite es, justamente, una *entidad espiritual*, el lugar en que el lenguaje se comunica a sí mismo. El lenguaje es, de este modo, el *médium* de la comunicación. Mediación que refleja la inmediatez de toda comunicación espiritual y constituye el problema de base de toda la teoría del lenguaje. Es a esta inmediatez que Benjamin la caracteriza como “mágica”.

¿En qué sentido el propio Benjamin habla de “magia de lenguaje” cuando se refiere a esta transmisión inmediata que se da *en el lenguaje*? Aquí Benjamin recupera no sólo la teoría del



Recordando a

Walter Benjamin

Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria.

III SEMINARIO INTERNACIONAL
POLÍTICAS DE LA MEMORIA

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI
Buenos Aires - Argentina

lenguaje del romanticismo alemán temprano sino que -podemos afirmar, siguiendo a Menninhaus y a Kathrin Busch- retoma buena parte de los estudios etnológicos de Marcel Mauss. Según Mauss en la magia el efecto no es generado mecánicamente, ni siquiera es el resultado de actos rituales, sino que va más allá de ellos. Los excede. El lenguaje en esta dimensión mágica excede, podemos decir, los rituales que lo han originado y están a su base. La tesis de la magia del lenguaje postula que en las capas de lo que se dice hay significados latentes. Y, al igual que en las teorías de las prácticas mágicas, en la teoría de la magia del lenguaje de Benjamin, la transmisión es inmediata y latente, pero al mismo tiempo contagiosa y efectiva. Lo expresado y lo causado son, por lo tanto, uno. Esto es lo que aleja a Benjamin de las teorías de la performatividad, ya que en el lenguaje se cifra algo diferente de lo representado por las palabras.

El lenguaje si, como ya dijimos *todo es lenguaje*, es el principio formativo de la expresión en general, entonces en un determinado lenguaje se expresa una forma de decir y esa forma de lenguaje funda una cultura particular. La forma de un lenguaje puede considerarse así como la correspondiente adscripción a un mundo. No porque “espeje” al mundo, sino justamente porque el lenguaje transmite la “fisonomía de las cosas”, su valor “expresivo”. El mundo vital se expresa así por completo, en el lenguaje de las cosas. El mundo de las cosas también es mágico porque concomitantemente a él se configuran usos, sentidos y accesos latentes a dichas cosas.

De esta forma resulta un hecho que las cosas también tienen un lenguaje: las cosas nos afectan y esta es la condición de posibilidad para poder nombrarlas. En *Berliner Kindheit um neunzehnhundert* Benjamin nos habla acerca de la fuerza efectiva de las cosas, fuerza que precede a la disposición lingüística. El ser humano vive encerrado en la materia. El mundo circundante lo afecta hasta el punto de la mimesis. El hecho de que las cosas del mundo posean efectos contagiosos y de que no nos podamos distanciar de ellas condiciona no sólo el acceso humano al mundo sino también la capacidad de actuar sobre o en el mundo. De esta forma, las cosas modifican, forman o deforman a los hombres, y los hombres, a través de su capacidad de nombrar traducen lo real, manifiestan sentidos latentes. Los comportamientos y las prácticas de los hombres se modifican según los sentidos sedimentados y, al revés, esos sentidos son producto del ejercicio propio del médium del lenguaje humano.

En este sentido el lenguaje posee siguiendo el modelo del *Trauerspiel* una dimensión alegórica ya que “la alegoría... no es una técnica gratuita de producción de imágenes, sino expresión, de igual



Recordando a

Walter Benjamin

Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria.

III SEMINARIO INTERNACIONAL
POLÍTICAS DE LA MEMORIA

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI
Buenos Aires - Argentina

manera que lo es el lenguaje y hasta la escritura”³. Existe una profunda relación entre alegoría y lenguaje en esta dimensión mágica y de transmisión de sentidos latentes al punto que vincularemos la función de traducción del historiador con la función de la alegoría y el lenguaje como criterios para entender que postula Benjamin bajo la expresión “mesianismo”. Traducir es alegorizar en un sentido muy particular, en el cual se delimita el contexto del ámbito mesiánico.

¿Cuál es entonces, en este contexto en el que todas las manifestaciones humanas son portadoras de una espiritualidad propia, es decir, de un lenguaje propio, la tarea del traductor materialista entendido como aquel que alegoriza el pasado histórico? Por un lado, si como el propio Benjamin afirma no hay entidad de lenguaje que en él mismo no refleje la totalidad de la vida espiritual del hombre, no hay texto entonces que no sea traducible por esencia y comunicable al ámbito humano. Y ¿qué quiere decir que un texto sea traducible por esencia? En este contexto significa que eleve las condiciones de posibilidad bajo las cuales se enuncia una época o un período histórico, es decir, que fuerce a ser dicho de otro modo, bajo otro contexto y otra tradición que deviene su interlocutora. Es decir: los textos que traducimos o que deberíamos traducir son aquellos que se han escrito como si no fuera posible más que leerlos cincuenta o cien años después. Como si realmente tuvieran sentido en otro tiempo y lugar. Es decir leer es aceptar que el texto a ser leído ha sido traducido, porque todo texto es extemporáneo a su época.

Por otro lado, y al mismo tiempo con su traducibilidad esencial, el texto lleva en sí mismo una intraducibilidad esencial, es decir, aquello que lo hace propio, lo hace original. Su silencio, su marca de origen. Pero podría preguntarse aquí: ¿qué es lo que fuerza a elevar las condiciones bajo las cuales se enuncia una época? ¿Por qué una época tiene que ser “traducida” por un historiador que se precie de materialista dialéctico? Y aquí tenemos un doble movimiento. Por un lado, la ley de traducción, como afirma Benjamin en *La tarea del traductor*, no expresa la equivalencia y la sustitución, sino antes bien, expresa la *conexión de vida* de la época histórica en cuestión. Y, por el otro, la conexión vital es parentesco, es proximidad, respetando la distancia también en relación a ese pasado histórico, traducirlo no es adaptarlo a nuestro presente, ni simplemente comprenderlo como una tiempo ya sido y perdido en una lejanía confusa. Traducirlo, en el criterio que aquí proponemos, es reconocerle al texto su estatuto histórico y enunciar, poner en palabras algo que él ya contiene en sí mismo, algo que enuncia de suyo. La traducción es, en definitiva, la clave para pensar la *historia* en su acaecer.

3 Benjamin, Walter (1925), *El origen del drama barroco alemán*, trad. José Muñoz, Millanes, Taurus, Madrid, 1990, p. 155.



Recordando a

Walter Benjamin

Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria.

III SEMINARIO INTERNACIONAL
POLÍTICAS DE LA MEMORIA

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI
Buenos Aires - Argentina

A juicio de Benjamin la historia no pierde nada de lo que alguna vez aconteció⁴. Esta fuerza histórica que perdura yace al trabajo del historiador y a su tarea de traducción lingüística de la historia. El historiador en esta perspectiva que proponemos, traduce el acontecimiento histórico, pero no como una mera función de sentido, esto es, como un actividad que da significado o interpreta allí donde no habría previamente un significado sino que el historiador como aquel que traduce y al traducir logra “retener una imagen del pasado tal como ella se presenta, de forma inesperada (*unversehens*) ante el sujeto histórico en el instante del peligro”⁵. Ahora bien: ¿cuál es la función del lenguaje aquí al nombrar el acontecer histórico? Si el lenguaje tiene una dimensión mágica como señalábamos al comienzo esa dimensión mágica conecta el modo en que el pasado histórico acontece con la posibilidad de narrarlo, traducirlo, nombrarlo en tanto pasado de opresión. La historia es un pasado que acaece fugazmente, es en ese acaecer fugaz donde para Benjamin se delimita el pasado como el tiempo histórico específico que puede actualizarse en un instante ahora (*Jetztzeit*). Apoderarse del pasado, entendido en estos términos, no implica repetirlo tal cual fue, copiarlo, ni tampoco comprenderlo congenialmente, sino apoderarse de él, tal como “fulgura en el instante de un peligro”. Es así como el pasado siempre posee a su juicio una *débil fuerza* mesiánica que se constituye como *astilla mesiánica*. Es en este marco de acceso al pasado histórico como trabajo del historiador materialista que podemos hablar de traducir. Así como los textos que traducimos son aquellos que se han escrito como si no fuera posible más que leerlos cincuenta o cien años después. Como si realmente tuvieran sentido en otro tiempo y lugar, es decir, traducidos; en este sentido el historiador materialista traduce un tiempo histórico lejano en su presentación instantánea. El historiador materialista trata de “retener una imagen del pasado tal como ella se presenta”⁶. En esta explicación del modo de traducción que el historiador marxista hace del pasado es donde Benjamin conceptualmente genera la posibilidad de explicar la vinculación concreta del mesianismo político con la violencia que no es cualquier violencia sino que es la violencia revolucionaria. El trabajo del historiador da lugar a una reflexión sobre el pasado y la violencia en el contenida, esa reflexión da lugar a la posibilidad de redimir al pasado, en tanto se lo destruya como pasado portador de un contenido opresivo. La violencia se presenta aquí como lugar del mesianismo porque la traducción del pasado histórico no apunta a su perpetuidad montada sobre la

4 Cfr. Benjamin, Walter (1991), *Sobre el Concepto de Historia*, trad. Julián Fava, Ediciones Las Cuarenta, Buenos Aires, 2009, p. 139.

5 Benjamin, Walter (1991), *Sobre el Concepto de Historia*, trad. Julián Fava, Ediciones Las Cuarenta, Buenos Aires, 2009, p. 142.

6 Benjamin, Walter (1991), *Sobre el Concepto de Historia*, trad. Julián Fava, Ediciones Las Cuarenta, Buenos Aires, 2009, p. 142.



Recordando a

Walter Benjamin

Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria.

III SEMINARIO INTERNACIONAL
POLÍTICAS DE LA MEMORIA

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI
Buenos Aires - Argentina

juridicidad bajo la cual se asienta, sino a su subversión absoluta en el acto político. Traducir es aquí destruir la juridicidad previa mostrando una exigencia de ese pasado histórico que insiste y persiste y en tanto persiste el historiado materialista la retiene en cuanto tal. En este sentido el trabajo del historiador expresa el tiempo de la alegoría como el tiempo desde el cual se justifica la superversión del carácter opresivo del pasado, es la alegoría de la astilla mesiánica de un pasado destinado a ser destruido.

“La relación entre el símbolo y la alegoría se definir persuasivamente a la luz de la decisiva categoría del tiempo, cuya introducción en el campo de semiótica constituye el gran hallazgo de estos pensadores románticos. Mientras que en el símbolo, con la transfiguración de la decadencia, el rostro transformado de la naturaleza se revela fugazmente a la luz de la redención, en la alegoría las *facies hippocrática*, de la historia se ofrece a los ojos del observador como pasaje primordial petrificado. Todo lo que la historia desde el principio tiene de intempestivo, de doloroso, de fallido, se plasma en un rostro; o, mejor dicho: en una calavera. Y, si bien es cierto que esta carece de toda libertad “simbólica” de expresión, de toda armonía formal clásica, de todo rasgo humano, sin embargo, en esta figura suya (la más sujeta a la naturaleza) se expresa plenamente y como enigma, no solo la condición de la existencia humana en general, sino también la historicidad biográfica de un individuo. Tal es el núcleo de la visión alegórica, de la exposición barroca y secular de la historia en cuanto historia de los padecimientos del mundo, el cual sólo es significativo en las fases de su decadencia”⁷.

En la visión alegórica del pasado como historia del padecimiento se conserva la fuerza mesiánica que en tanto pasado arrastra y con la cual ha de vérselas el traductor, es cuando ese pasado ha llegado a ser ruina y decadencia, calavera, que esa fuerza mesiánica que anuncia se vuelve el objeto del historiador. El pasado a ser traducido es así una alegoría de sí mismo en tanto pasado de ruina y opresión, o sea, es una alegoría de su necesidad de redención.

“Si, con el *Trauerspiel* la historia entra en escena, lo hace en cuanto escritura. La palabra “historia” esta escrita en la faz de la naturaleza con los caracteres de la caducidad. La fisonomía alegórica de la naturaleza-historia, que sube al escenario con el *Trauerspiel*, esta efectivamente presente en forma de ruina. Con la ruina la historia ha quedado reducida a una presencia perceptible en la escena. Y bajo esa forma no se plasma como un proceso de vida eterna, sino como el de una



Recordando a

Walter Benjamin

Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria.

III SEMINARIO INTERNACIONAL
POLÍTICAS DE LA MEMORIA

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI
Buenos Aires - Argentina

decadencia imprestable. Con ello la alegoría reconoce encontrarse más allá de la categoría de lo bello. Las alegorías son en el reino del pensamiento lo que las ruinas en el reino de las cosas”⁸.

El mesiánico revolucionario será el encargado de habérselas con esta exigencia redentora de un pasado, el historiador es aquel que traduce esa necesidad expresada como alegoría de un pasado en ruinas, caduco, que anuncia que su época ha terminado y que su ruina se debe a ser un pasado de opresión. Si la alegoría es texto escrito y si como dijimos antes el lenguaje transmite en su carácter mágico una dimensión espiritual o sea no meramente una literalidad sino un espíritu, una esencialidad no dicha en este caso anidado en una época, pues bien este anuncio latente del arruinamiento de esa época histórica, anuncio que se realiza de forma de alegórica, no puede ser otra cosa que un anuncio mesiánico y una exigencia mesiánica de redención de esa pasado histórico -de la exigencia mesiánica en él contenida- y dicha exigencia no podrá ser sino en el marco de una adecuada teoría de la violencia que la haga posible, la alegoría se vuelve así testimonio de una contradicción dialéctica que expresa la contradicción propia del pasado histórico. De esta forma:

“El estudio de la forma del *Trauerspiel* tiene que revelar más claramente que cualquier otro la violencia con que el movimiento dialéctico se agita en este abismo de la alegoría”⁹.

III. El ámbito de lo sagrado: violencia divina y redención.

Zur Kritik der Gewalt (1921) aparece como uno de los textos claves de Walter Benjamin para comprender el vínculo que une violencia y política en las sociedades contemporáneas. Se trata de un texto que presupone una crítica a los fundamentos de las doctrinas de la modernidad, es decir, el iusnaturalismo y la escuela positiva del derecho, y complementariamente indaga el estatuto metafísico de la violencia. Benjamin piensa, por un lado, la violencia que se manifiesta en su inmediatez, en sus manifestaciones más cotidianas. Y, por el otro, recupera la dimensión *divina* de dicho concepto. Si, continuando con la imagen anterior de la alegoría Benjamin señala en los *Trauerspiel* que “los literatos barrocos deben haber considerado la obra de arte como un milagro”¹⁰ en el mismo sentido para Benjamin la política entendida como un acto revolucionario redentorio reviste también un carácter divino y en ese sentido en tanto ese carácter divino esta dado por una

8 Benjamin, Walter (1925), *El origen del drama barroco alemán*, trad. José Muñoz Millanes, Taurus, Madrid, 1990, pp. 170-171.

9 Benjamin, Walter (1925), *El origen del drama barroco alemán*, trad. José Muñoz Millanes, Taurus, Madrid, 1990, p. 158.

10 Benjamin, Walter (1925), *El origen del drama barroco alemán*, trad. José Muñoz Millanes, Taurus, Madrid, 1990, p. 171.



Recordando a

Walter Benjamin

Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria.

III SEMINARIO INTERNACIONAL
POLÍTICAS DE LA MEMORIA

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI
Buenos Aires - Argentina

violencia divina es también un acto milagroso. Siguiendo este hilo conductor consideramos que el autor traza una genealogía del concepto que lo lleva a un esfuerzo por intentar una renovada explicación de las prácticas políticas. Su proyecto intenta nombrar el espacio en el que la violencia hunde sus raíces en el más allá. Es decir, intenta revisar el fondo sagrado y milagroso que está a la base de dicho concepto. Sin embargo, las consecuencias de la violencia inciden siempre en el más acá, en la esfera cotidiana de la vida de los hombres. Es decir: en el ámbito profano. Recuperando la dimensión mesiánica, Benjamin se esfuerza por pensar la violencia allende el derecho y la praxis humana. Aunque sin perder de vista las consecuencias y lo específico de la violencia humana en su ordenamiento jurídico.

Benjamin distingue entre una violencia mítica fundadora de derecho y una violencia divina que destruye el derecho. En este sentido la violencia mítica se opone a la divina. “Si la violencia mítica funda el derecho (*rechsetzend*), la violencia divina lo destruye (*rechtsvernichtend*)”¹¹. En este sentido, si la violencia mítica establece los límites la violencia divina los destruye. El constructo benjaminiano “violencia divina” tal como aparece en *Zur Kritik der Gewalt* exhibe así su punto en común con los postulados de su *Über den Begriff der Geschichte*: la violencia divina es el nombre de la fuerza mesiánica en su incursión histórica. La violencia divina deviene esa astilla mesiánica que actúa en un tiempo ahora haciendo presente la fugacidad de la historia. La dimensión profana regida por el círculo infinito de la violencia mítica que se reproduce a través del derecho generando cada vez más violencia, tiene su contrapartida en un fenómeno sagrado, que Benjamin reconduce a la fuerza mesiánica del pasado. La violencia mítica es violencia sangrienta (*blutig*) sobre la vida misma, la violencia divina es una pura violencia que actúa “sobre toda vida en función de los vivos”¹².

En cierta recepción contemporánea de carácter posmoderno en torno a la obra de Benjamin muy presente en el estilo escritural y en la concepción argumentativa derridiana, cuyo texto emblemático, es el *Nombre de Pila Benjamin*, tiende a interpretarse, o se especifica un criterio interpretativo, en el cual el criterio de la violencia revolucionaria como destrucción del derecho presupone la mera indistinción política. Esto es, si abogamos, como lo hace Benjamin, por destruir el derecho, entonces se borran los criterios por los cuales lo justo y lo injusto se vuelven

11 Benjamin, Walter (1921), *Para una crítica de la violencia*, trad. Julián Fava, Ediciones Las Cuarenta, Buenos Aires, 2009, p. 57.

12 Benjamin, Walter (1921), *Para una crítica de la violencia*, trad. Julián Fava, Ediciones Las Cuarenta, Buenos Aires, 2009, p. 59.



Recordando a

Walter Benjamin

Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria.

III SEMINARIO INTERNACIONAL
POLÍTICAS DE LA MEMORIA

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI
Buenos Aires - Argentina

distinguibles. Bajo la égida de este presupuesto se argumenta que es imposible que el derecho no tenga una preeminencia, por lo cual se presupone que todo lo postulado por Benjamin en torno a la violencia en su sentido divino como destructora de derecho, siempre ha de contener, o presuponer, un elemento jurídico indeconstruible porque sino sería imposible dictaminar cual es el criterio de justicia que permite distinguir lo justo de lo injusto. Precisamente desde nuestro punto de vista sucede exactamente lo contrario, en tanto la violencia es violencia revolucionaria para Benjamin lo que ella hace posible es distinguir lo justo de lo injusto, lo que merece ser conservado de lo que no, porque de lo que se trata es de que no todo merece ser conservado. Con este criterio de análisis pasamos a discutir este criterio de recepción contemporánea que ha establecido un parámetro que merece ser objetado.

De seguro, como señala Derrida, Benjamin defiende la preeminencia de una violencia exterminadora, pero ese reconocimiento no conlleva que la defensa benjaminiana de dicha violencia incapacite a su planteo para pensar la justicia en sentido estricto. Por el contrario en tanto que Benjamin considera que debe destruirse todo tipo de derecho, porque el derecho se funda en una violencia originaria, es este postulado de redención de una injusta situación originaria el que hace posible la justicia futura entre los hombres. En este sentido es que estamos en condiciones de afirmar que la justicia no es un principio a priori, sino que el suelo desde el cual un determinado acontecimiento sea considerado justo o injusto tiene que ser establecido a priori. La justicia no pre-existe, sino que la violencia funda las condiciones desde las cuales se reconocerá que algo sea justo o injusto, la justicia no es un valor per-se, ni mucho menos autónomo en el planteo de Walter Benjamin.

Siguiendo el hilo de razonamiento anterior: la justicia no es un principio a-priori, Benjamin articula una noción de revolución en términos marxistas en el marco de una revolución mesiánica, en tanto ambas anuncian un nuevo momento histórico: el nacimiento de la historia en un sentido nuevo y aquello que desde esta perspectiva se vuelve fundamental: la posibilidad de redimir la historia como mero pasado de opresión. En este sentido, la historia no es un concepto ligado al pasado, sino que en tanto contiene una astilla mesiánica, apunta hacia el futuro, la historia es un futuro en condicional y jamás un mero pasado o futuro anterior. Explotando las implicancias de una afirmación de este tipo, Benjamin entendido como un pensador anti-parlamentario y enfrentado al derecho en su forma canónica se convierte en el pensador de una nueva “juridicidad” o sea la violencia revolucionaria y divina que destruye el derecho no es mera disolución en un mundo a-



Recordando a

Walter Benjamin

Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria.

III SEMINARIO INTERNACIONAL
POLÍTICAS DE LA MEMORIA

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI
Buenos Aires - Argentina

jurídico sino la redención y superación de un estado de cosas y la advertencia que todo marco jurídico debe estar siempre puesto en cuestión y no tiene garantías intrínsecas.

El análisis de Benjamin refleja entonces, por un lado, una cuestión epocal la crítica al parlamentarismo burgués y a la democracia burguesa y liberal, pero por otro lado contiene un elemento de crítica radical que excede la coyuntura política y en ese sentido argumentos como los derridianos que presuponen que la crítica al derecho desde el punto de vista de la violencia revolucionaria emparentan a Benjamin con Schmitt no tienen sentido porque, más allá de la innegable relación intelectual entre Benjamin y Schmitt, terminan desconociendo este elemento radical indisociable a su planteo. Por eso, tampoco tiene sentido una estrategia en la cual se intenta pensar a Benjamin desde las democracias occidentales tomadas como parámetro¹³.

Hay un interés del derecho en monopolizar la violencia (*Interesse des Rechts an der Monopolisierung der Gewalt*), pero para preservarse en tanto que derecho. En este sentido hay una ligazón esencial entre derecho y violencia que justifica desde el análisis benjaminiano la defensa de la destrucción del derecho a partir de la violencia revolucionaria y la impugnación de la autonomía de la violencia mítica como fundadora. Si el derecho es monopolio de la violencia, entonces ninguna violencia que tenga como objetivo instaurar derecho puede ser aceptable porque se trataría solamente de una consolidación y justificación de esa violencia que es parte de los intereses del derecho. Solamente una violencia que sea superadora de ese interés del derecho puede ser legítima, por eso solo una violencia que sea destructora del derecho -violencia divina- es aquella que supera la contradicción inherente al derecho. Esto es, para especificar el punto con mayor claridad el nombre que podríamos darle a la violencia divina como violencia de lo vivo sobre lo vivo es el de redención. La violencia divina es así redentora y por redención entonces claramente no hay que entender re-establecimiento sino subversión de aquello que anida en una época frente a lo cual la época misma busca delimitarse. Redención no es simplemente restablecer un derecho perdido, sino destruir un derecho que se ha vuelto obsoleto e injusto.

Cuando Derrida señala que lo que amenaza al derecho pertenece ya al orden del derecho al derecho del derecho, por ejemplo, la huelga general proporciona así, siguiendo este razonamiento, un hilo conductor muy preciso para, puesto que ejerce el derecho concedido, discutir el orden del derecho existente y crear así una situación revolucionaria en que se tratará de fundar un nuevo derecho, si no

13 Cfr. Derrida, Jaques (1990), "Nombre de pila de Benjamin" en Derrida, Jaques, *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*, trad. Adolfo Barberá y Patricio Peñalver, Tecnos, Madrid, 1997, pp. 69-151.



Recordando a

Walter Benjamin

Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria.

III SEMINARIO INTERNACIONAL
POLÍTICAS DE LA MEMORIA

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI
Buenos Aires - Argentina

siempre un nuevo estado¹⁴. En este sentido por medio de este tipo de argumentaciones se indica que todos los discursos revolucionarios de izquierda y derecha justifican el recurso a la violencia alegando situaciones de un nuevo derecho: de un nuevo Estado. Como este derecho por venir legitimará retrospectivamente la violencia.

“El discurso de Benjamin, que se desarrolla, entonces como crítica del parlamentarismo de la democracia liberal es, pues, **revolucionario**, incluso marxistizante, pero en los dos sentidos de la palabra “revolucionario”, que comprende también el sentido reaccionario, a saber el de un retorno al pasado de un origen más puro. Este equívoco es bastante típico como para haber alimentado muchos discursos revolucionarios de derecha y de izquierda entre las dos guerras”¹⁵.

El argumento, desde nuestro punto de vista, resulta totalmente falaz porque del hecho de que diferentes corrientes -siguiendo el ejemplo derridiano dado en su escrito: revolucionarios de izquierda y derecha- defiendan la violencia como medio revolucionario no justifica por ese criterio colocarlas en un par o eje de asimilación y de lisa y llana identificación derecha-izquierda. O mejor dicho no hay ningún elemento de juicio favorable a justificar que se puede deducir, si comprendemos el objetivo de la filosofía de Walter Benjamin como una filosofía redentora, de una coyuntura histórica signada por una crisis en la cual de seguro objetivamente tanto los discursos -marxistas como conservadores- serán o pretenderán ser revolucionarios y apelarán a la subversión del estado de cosas imperante, que por ello un discurso revolucionario marxistizante, modo en que Derrida define al discurso benjaminiano, sea también y al mismo tiempo reaccionario. Que una cierta forma de entender la juridicidad en posiciones conservadoras permita legitimar la violencia no quiere decir que una posición como la defendida por Benjamin -en la cual defiende la violencia divina entendida como violencia revolucionaria- se asemeje o vuelva equiparable a esas corrientes que defienden la violencia como instauradora de un nuevo derecho que retrospectivamente justificará todo lo actuado y realizado. Precisamente porque a juicio de Benjamin la violencia en sus formas más radical y originaria no es fundadora de derecho sino destructora del mismo. Solo desde una posición donde no se entienda este criterio se puede afirmar que hay una vinculación o directamente identificación entre las diferentes corrientes -ubicadas con posiciones de izquierda y derecha en torno a un conflicto político- por el solo hecho de que en ellas se puede encontrar una

14 Cfr. Derrida, Jacques (1990), “Nombre de pila de Benjamin” en Derrida, Jacques, *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*, trad. Adolfo Barberá y Patricio Peñalver, Tecnos, Madrid, 1997, pp. 69-151, pp. 91-92

15 Derrida, Jacques (1990), “Nombre de pila de Benjamin” en Derrida, Jacques, *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*, trad. Adolfo Barberá y Patricio Peñalver, Tecnos, Madrid, 1997, pp. 69-151, p. 115



Recordando a

Walter Benjamin

Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria.

III SEMINARIO INTERNACIONAL
POLÍTICAS DE LA MEMORIA

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI
Buenos Aires - Argentina

común defensa de la necesidad de la violencia como criterio del cambio social y político. Este tipo de interpretaciones, como la que enuncia Derrida, presupone que el derecho como criterio de análisis del problema de la legitimidad de la violencia tiene un estatuto inalienable y que nada puede fundarse sin derecho, o mejor dicho que todo proceso ha de ser fundacional en el sentido de establecer un vínculo con la modificación de una juridicidad pre-existente, pero precisamente esto es lo que impugna Benjamin en su escrito. Su criterio se puede resumir en la siguiente connotación: no hay primacía del orden jurídico porque el criterio principal para pensar la conflictividad política no proviene del orden jurídico sino de la elaboración de una adecuada teoría de la violencia. En tanto se comprenda correctamente este punto se comprende también que la violencia es la que establece los criterios para pensar el conflicto político y no el orden jurídico previo. Que el derecho sea inescindible de la violencia, quiere decir para Benjamin que es inescindible de la violencia mítica que es fundadora, pero en tanto el concepto de violencia es complejo y dual en sí mismo sus rasgos definitorios no son únicos, ni compatibles, por ellos así como existe una violencia mítico-fundadora hay violencia que per -se no es fundadora sino destructora frente a la cual ningún derecho tiene el “derecho” a subsistir. Y si en todo caso hay una juridicidad posterior ella será un todo dependiente de lo que la violencia divina establezca y permita. No se trata de explicar como ese derecho instaurado justificará lo anteriormente hecho, sino que lo anteriormente hecho está justificado por el estado de cosas anterior y no necesita una legislación a posteriori -instaurada por el proceso de desarrollo de la violencia- que lo justifique. De allí que resulte inaceptable la tesis que defiende Derrida y que puede ser considerada como una extensión o especificación de la que estamos discutiendo en las líneas anteriores cuando señala que:

“... todas las situaciones revolucionarias, todos los discursos revolucionarios de izquierda o de derecha (y a partir de 1921, en Alemania, se dieron muchos que se asemejaban de forma inquietante, encontrándose Benjamin frecuentemente entre los dos) justifican el recurso alegando la instauración en curso o por venir de un nuevo derecho: un nuevo Estado”¹⁶.

Precisamente en virtud del desarrollo anterior señalamos que el punto crítico, con pretensión deconstructiva, que dirige Derrida no es aplicable a Benjamin porque para él no se trata, una vez más, de fundar un nuevo derecho como criterio definitorio del acto político, sino de justificar porque es necesario destruir en determinados momentos históricos el estado de cosas, político y jurídico, dado a los efectos de cuestionarlo en su modo de ser porque ya se ha vuelto imposible su

¹⁶ Derrida, Jaques (1990), “Nombre de pila de Benjamin” en Derrida, Jaques, *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*, trad. Adolfo Barberá y Patricio Peñalver, Tecnos, Madrid, 1997, pp. 69-151, p. 91



Recordando a

Walter Benjamin

Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria.

III SEMINARIO INTERNACIONAL
POLÍTICAS DE LA MEMORIA

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI
Buenos Aires - Argentina

sostenimiento. Por eso Benjamin no oscila entre los discursos revolucionarios de izquierda y derecha sino que mas bien lo que intenta es desde una revisión de los errores que se han cometido tener una posición de izquierda para desarrollar su crítica radical de las instituciones y del pasado histórico desde el cual pretenden legitimarse. Todo intento de colocar, justificar o lisa y llanamente legitimar una preeminencia del derecho por sobre este programa de acción, queda por detrás de las intenciones filosóficas, políticas y redentoras del propio Benjamin.

Refiriéndose a la huelga general, Benjamin distingue entre una huelga general política, en vistas a sustituir un Estado por otro y la huelga general política, con vistas a destruir el Estado. A su juicio ambas son inconmensurables, frente a este estado de cosas Derrida señala:

“Esas oposiciones benjaminianas, pues, me parece que más que nunca hay que deconstruirlas, se deconstruyen ellas mismas, incluso como paradigma para la deconstrucción. Lo que estoy diciendo aquí es cualquier cosa, antes que conservador o antirevolucionario. Pues más allá de la intención explícita de Benjamin, yo propondría la interpretación según la cual la violencia misma de la fundación o de la *posición del derecho (rechsetzende Gewalt)* debe implicar la violencia de la conservación (*rechtserhaltende Gewalt*) y no puede romper con ella. Forma parte de la estructura de la violencia fundadora el que apele a la repetición de sí y funde lo que debe ser conservado, conservable, prometido a la herencia y a la tradición, a la partición. Una fundación es pura promesa”¹⁷.

Precisamente el modo en que Benjamin plantea sus oposiciones es en el marco de una dialéctica que, siguiendo el modelo de la alegoría en el *Trauerspiel*, tiene la propiedad de no permitir la conciliación, esto es de mostrar la irreductible contradicción entre dos ordenes. Tenemos entonces, especificando y reconstruyendo el argumento de Benjamin en función de su sentido interno a su propia obra, que especificar dos niveles de contradicción, una que llamaremos primaria y otra que denominaremos secundaria. La contradicción primaria es la que se obtiene de la dialéctica entre violencia mítica, fundadora del derecho y violencia divina, destructora del ámbito jurídico-estatal. Ambas son inconciliables e irreconciliables porque apuntan a dos fines totalmente opuestos, son indeconstruibles en su oposición absoluta, son diferentes. Ahora bien en cuanto a la violencia mítica, fundadora de derecho, también se encuentra afectada por una contradicción dialéctica y a este nivel lo llamaremos contradicción secundaria. En tanto funda es radicalmente novedosa,

17 Derrida, Jaques (1990), “Nombre de pila de Benjamin“ en Derrida, Jaques, *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*, trad. Adolfo Barberá y Patricio Peñalver, Tecnos, Madrid, 1997, pp. 69-151, p. 97.



Recordando a

Walter Benjamin

Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria.

III SEMINARIO INTERNACIONAL
POLÍTICAS DE LA MEMORIA

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI
Buenos Aires - Argentina

disruptiva, por eso no es en ese punto conservadora de un estado de cosas, sino todo lo contrario, pretende fundar un nuevo estado de cosas: histórico, jurídico, político. Ahora bien su tendencia hacia la instauración de un nuevo ámbito, tiene su contrapartida dialéctica en un cierto carácter conservador que la habita. La violencia mítica es conservadora si la evaluamos desde el punto de vista de la violencia divina que es destructora y frente a la cual es irreductible. Igual grado de irreductibilidad tiene la violencia mítica cuando funda el derecho, en tanto lo funda, no es reductible a nada previo. La doble contradictoriedad dialéctica en un nivel primario violencia mítica-violencia divina y en un nivel secundario, en la violencia mítica misma entre conservación e instauración destruye toda interpretación de la iterabilidad como mera repetición conservadora o como ligazón a un pasado. Justamente es el camino inverso al criterio exegético que propone Derrida.

“Pues aquí Benjamin reconoce de alguna manera la ley de la iterabilidad que hace que la violencia fundadora esté siempre representada en una violencia conservadora que respeta sin cesar la tradición a su origen y que no guarda en suma más que una fundación destinada de entrada a ser repetida, conservada. Restituida. Benjamin dice que la violencia fundadora está “representada” (*representiert*) en la violencia conservadora”¹⁸.

Precisamente la violencia fundadora o mítica si puede fundar derecho es porque dialécticamente esta destinada a no iterar un pasado sino que necesita que dicho pasado sea destruido. La violencia mítica en tanto violencia fundadora, no repite nada fundado precisamente porque lo instaure, y no puede haber algo previamente fundado porque la violencia divina tiene la función de destruirlo. En tanto la violencia divina destruye y la mítica funda, no son comparables mas que en su oposición, esto es, no son reductibles una a la otra, son inconciliables y en esa irrenconciabilidad dialéctica es que se justifica que la iteración nunca pueda ser restauradora. Claro siempre puede decirse que había algo previamente fundado indestructible, pero esa posición no es la de Benjamin.

En todo caso en este orden de exposición lo que una afirmación como la derridiana testimonia es una incompreensión de la temporalidad mesiánica entendida como temporalidad redentora. La violencia divina refleja, desde nuestro punto de vista, la lógica temporal de la posibilidad de redimir un pasado histórico entendiendo esa redención como mesiánica. La violencia revolucionaria en tanto acto milagroso y divino, expresa la lógica constitutiva de la temporalidad mesiánica que reconstruimos a continuación. La violencia divina se temporaliza tanto antes como después de su

18 Derrida, Jaques (1990), “Nombre de pila de Benjamin“ en Derrida, Jaques, *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*, trad. Adolfo Barberá y Patricio Peñalver, Tecnos, Madrid, 1997, pp. 69-151, p, 133.



Recordando a

Walter Benjamin

Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria.

III SEMINARIO INTERNACIONAL
POLÍTICAS DE LA MEMORIA

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI
Buenos Aires - Argentina

contrapartida mítica. En tanto la violencia mítica para fundar necesita que lo que funda no este fundado previamente y que, para que lo nuevo a ser fundado no se superponga con un pasado previo ya fundado, lo fundado previamente debe ser destruido en tanto ruina y calavera y como su función mítica es fundar y no destruir, entonces ha de ser lógicamente, mesianicamente, precedida en el tiempo por una violencia divina que sí tiene por función de destruir el pasado ruinoso y envejecido. En este sentido la violencia divina en tanto violencia revolucionaria es una condición de posibilidad a priori de toda violencia mítica que quiera iterar, esto es, crear un nuevo orden jurídico ensayando una vez más la posibilidad de fundar un derecho nuevo, pues para poder fundar es necesario a priori subvertir divinamente lo existente en tanto ruinoso. Pero, en tanto la violencia mítica funda un derecho, un orden jurídico, que en tanto juridicidad que se expresará circunstancialmente en un orden estatal siempre puede conllevar -y de seguro lo hará- un elemento de opresión que será guardado en un pasado histórico cual astilla mesiánica que exigirá su redención en un futuro, la violencia divina será la encargada de destruir ese orden jurídico -resultado de la instauración mítica- cuando llegue su hora, para dar lugar a una nueva violencia fundadora e instauradora como la mítica; en ese segundo sentido, la violencia divina es posterior a la violencia mítica, es redentora y deviene también condición de posibilidad del nuevo mito, pero ahora es una condición de posibilidad a posteriori y retrospectiva de cualquier mito posible. La temporalidad redentora entonces es en tanto mesiánica doble, a priori y a posteriori y tiene su epicentro en la violencia divina que es destructora del derecho y no conservadora. En este juego de iteración, lo que se itera es la temporalidad a-priori y a-posteriori de la violencia divina, y el derecho entendido como conservación de un estado jurídico político, como consagración de un mito, el único lugar que le queda es el de ser destruido por representar a una época que ha envejecido y se ha vuelto alegóricamente hablando una ruina.

IV. Conclusión: Redención y Alegoría.

El modo de redención propuesto por Benjamin es entonces mesiánico. Dada la ambigüedad en el uso del termino, aclaramos que en nuestro uso del término aquí empleado “mesiánico” significa que la relación con el pasado no implica un momento de fijación de ese pasado o de realización de la fugacidad histórica a ser redimida si por redimir se trata simplemente la posibilidad de fundar un derecho al modo de un nuevo mito, como señalamos al comienzo de este trabajo. Por el contrario, la lógica bajo la cual se presenta dicha historia a ser redimida es el modo de la presentación instantánea que se pierde, que se da bajo un modo de temporalidad que implica su presencia como paso fugaz en el instante y su único “carácter jurídico” es, radica en, negar un estado de cosas:



Recordando a

Walter Benjamin

Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria.

III SEMINARIO INTERNACIONAL
POLÍTICAS DE LA MEMORIA

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI
Buenos Aires - Argentina

político y jurídico que la enmarcan como sujeta a un estado opresivo. Para decirlo en términos de Benjamin: el materialista histórico “reconoce la detención mesiánica del acontecer (*messianische Stillstellung des Geschehens*)... vislumbra una oportunidad revolucionaria en la lucha a favor del pasado oprimido”¹⁹. Esta dimensión de la existencia y del pasado histórico es el criterio que guía los análisis políticos y de filosofía de la historia en los cuales lo sagrado, expresado como una religiosidad del hecho político, como una alegoría de un pasado que exige ser redimido, es pensado por fuera, tanto, de un paradigma teológico-político como de una defensa de las democracias liberales²⁰.

“El objeto de la crítica filosófica consiste en mostrar que la función de la forma artística es justamente ésta: convertir en contenidos de verdad, de carácter filosófico, los contenidos factuales, de carácter histórico, que constituyen el fundamento de toda obra significativa. Esta transformación de los contenidos factuales en contenido de verdad hace que la pérdida de efectividad sufrida por una obra de arte (y debido a la cual de década en década disminuye el atractivo de sus antiguos encantos) se convierte en el punto de partida de un renacimiento en el que toda belleza efímera cae por entero y la obra se afirma como ruina. En la estructura histórica del *Trauerspiel* barroco siempre se han destacado claramente tales formas reducidas a escombros que son características de la obra de arte redimida”²¹.

Si nos movemos en el campo de la analogía tomando como análogo al objeto de la crítica filosófica que tiene por objetivo convertir en contenidos de verdad los contenidos fácticos de la historia, el trabajo del historiador marxista es, precisamente en tanto reconoce y traduce la astilla mesiánica que anida y persiste en un pasado histórico, es volver objeto verdadero aquellos contenidos fácticos que persisten en ese pasado histórico. En este sentido reconocer los aspectos opresivos, como contenidos fácticos, de un pasado histórico implican el reconocimiento del carácter ruinoso de ese pasado. El pasado como obra, de modo análogo al *Trauerspiel*, se afirma como ruina y en tanto ruina y ruinoso en tanto escombros debe ser redimido. La redención en tanto mesiánica se hará sobre los escombros de ese pasado. Este trabajo que justifica interpretar y elevar ciertos contenidos del

19 Benjamin, Walter (1991), *Sobre el Concepto de Historia*, trad. Julián Fava, Ediciones Las Cuarenta, Buenos Aires, 2009, p. 156.

20 En ese sentido resulta harto llamativo que la preocupación derridiana en el texto dedicado a Benjamin sea el de la actualidad de las democracias por venir. Cfr. Derrida, Jaques (1990), “Nombre de pila de Benjamin” en Derrida, Jaques, *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*, trad. Adolfo Barberá y Patricio Peñalver, Tecnos, Madrid, 1997, pp. 69-151, p. 115

21 Benjamin, Walter (1925), *El origen del drama barroco alemán*, trad. José Muñoz Millanes, Taurus, Madrid, 1990, pp. 175-176.



Recordando a

Walter Benjamin

Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria.

III SEMINARIO INTERNACIONAL
POLÍTICAS DE LA MEMORIA

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI
Buenos Aires - Argentina

pasado, contenidos que en principio son fácticos, a su estatuto de verdad y en tanto elevados a verdaderos reconocer el carácter ruinoso que los rodea y en tanto tal carácter ruinoso justificar la redención y subversión de los escombros de ese pasado, ese trabajo por el cual se decide qué de un pasado es ruinoso, opresivo, caduco y, por ende, destinado a ser superado es un trabajo de alegorización.

“Para contrarrestar la tendencia a la absorción, la alegoría se ve obligada a desplegarse de modo siempre nuevo y sorprendente. El símbolo, en cambio, tal como habían visto los mitólogos románticos, se mantiene tenazmente idéntico a sí mismo... Las alegorías envejecen, ya que el efecto chocante forma parte de su esencia. Si el objeto se vuelve alegórico bajo la mirada de la melancolía y ésta hace que la vida lo desaloje hasta que queda como muerto, aunque seguro en la eternidad, entonces el objeto yace frente al alegorista, entregado a merced suya. Lo cual quiere decir que a partir de ahora el objeto es totalmente incapaz de irradiar un significado, un sentido; el significado que le corresponde es el que le presta el alegorista. Éste lo deposita en el objeto para echar luego mano de él: un gesto al que no hay que atribuirle un alcance psicológico, sino ontológico”²².

La interpretación del pasado que justifica su redención mesiánica a través de la violencia divina es un trabajo alegórico, ya que la alegoría en tanto expresa el modo de ser contradictorio de la obra de arte a nivel histórico tal como se condensa en la autoconciencia romántica, se puede tomar como modelo de exégesis del pasado entendido en su contradictoriedad constitutiva en tanto pasado. La alegoría condensa tanto la tendencia que expresa el envejecimiento y la caducidad como el intento de sustraerse a él, este carácter dialéctico de la alegoría en el cual se expresan ambos aspectos, el carácter melancólico, esto es, la incapacidad de expresar un significado sino es mediante cierta violencia que el alegorista presta cuando interpreta a una obra que ya se ha vuelto caduca y vieja y parece no significar o ser totalmente incapaz de significar y la tendencia a contrarrestar este quedar presa de dicha absorción y buscar lo nuevo y sorprendente contiene *in nuce* el modo de ser de la historia: una dialéctica entre la tendencia a conservar, el derecho entendido como la justificación de un orden jurídico como aquel que le da valor a una época y la legítima y la irreductible necesidad y aspiración a modificar y subvertir un estado de cosas considerado injusto, caduco, perimido, envejecido. La alegoría condensa entonces la doble tendencia irreconciliable: la tendencia a envejecer y la tendencia a la novedad y a la transformación en algo distinto, por eso el alegorista, el historiador marciano, puesto en esa tensión entre conservación y cambio radical como tensión

22 Benjamin, Walter (1925), *El origen del drama barroco alemán*, trad. José Muñoz Millanes, Taurus, Madrid, 1990, p. 177



Recordando a

Walter Benjamin

Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria.

III SEMINARIO INTERNACIONAL
POLÍTICAS DE LA MEMORIA

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI
Buenos Aires - Argentina

propia de todo objeto o etapa historia a ser interpretada debe dar un sentido, debe traducir. Y en esa traducción, que es dadora de sentido se establece que es lo que una época, como obra histórica, es muestra de su envejecimiento y ruina y qué es aquello que debe ser renovado de manera radical en el proceso redentorio.

En el marco de las consideraciones del párrafo anterior ha de tenerse presente, a modo de corolario, que en tanto el pasado es esta fugacidad en la cual se genera la oportunidad mesiánica ninguna violencia divina puede ser dependiente del derecho porque lo que procura es redimir de un derecho opresor a oprimidos -discúlpenos la redundancia de la expresión - que no son reconocidos por esa juridicidad o que solo son reconocidos en su derecho a estar limitados y a depender de.

Encontramos en Benjamin así una imposibilidad justificada de coordinación entre la violencia mesiánico-divina y la violencia mítica. Es exactamente inverso al camino seguido por Derrida en su interpretación: “No hay, pues, oposición rigurosa entre la fundación y la conservación, tan solo lo que yo llamaría (y que Benjamin no nombre) una *contaminación diferencial (differential)* entre las dos, con todas las paradojas que eso puede introducir”²³. Precisamente es esta una enunciación que Benjamin no hace, porque como hemos dejado en claro antes la temporalidad mesiánica excluye toda contaminación entre ambas violencias y todo el esquema redentorio se reconduce a la violencia divina como destructora. Por eso el único modo en que se puede pensar su relación es bajo la forma de la mutua exclusión de la cual Benjamin si habló y con respecto a la cual fue sumamente claro y específico: “por eso, así como en todos los ámbitos el mito se opone a Dios, la violencia mítica se opone a la divina, conformando una perfecta oposición”²⁴.

El mesianismo benjaminiano exhibe aquí una radicalidad diferencial contrapuesta el concepto derridiana de “contaminación diferencial” pues no solo no aspira a una realización meramente concreta que se contraponga a otro modo diferente sino que aspira a algo mucho más elevado y de allí su carácter mesiánico, aspira a redimir y “absolver (*entsühnend*)”, lejos de instaurar un espacio jurídico como criterio primordial busca su total delimitación y radical corte con lo otro de sí: el mundo profano y el mundo del derecho que es el mundo realmente productor de violencia *ad*

²³Derrida, Jaques (1990), “Nombre de pila de Benjamin“ en Derrida, Jaques, *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*, trad. Adolfo Barberá y Patricio Peñalver, Tecnos, Madrid, 1997, pp. 69-151, p. 98

²⁴ Benjamin, Walter (1921), *Para una crítica de la violencia*, trad. Julián Fava, Ediciones Las Cuarenta, Buenos Aires, 2009, p. 57.



Recordando a

Walter Benjamin

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

III SEMINARIO INTERNACIONAL
POLÍTICAS DE LA MEMORIA

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI
Buenos Aires - Argentina

infinitum. La noción benjaminiana de violencia no tiene así una justificación en una necesidad de recuperar un pasado perdido, como otros mesianismos, ni tampoco es un mesianismo sin mesianismo como criterio de exclusión de las escatologías en el campo mesiánico, sino que trata de mostrar la persistencia de un pasado que no deja de insistir por su presencia opresora, insistencia que trasciende a los hombres profanos, y frente a él la violencia divina no es un “medio para”, sino un signo:

“Nunca es la razón la que determina la legitimidad de los medios ni la justicia de los fines, sino una violencia fatídica (*schicksalhaft*), y a esta la determina Dios”²⁵.

²⁵ Benjamin, Walter (1921), *Para una crítica de la violencia*, trad. Julián Fava, Ediciones Las Cuarenta, Buenos Aires, 2009, p. 53.