



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

## Filosofías del porvenir

### Una reflexión en torno a F. Nietzsche y W. Benjamin

Déborah Cinthia Balé<sup>1</sup>

#### Resumen:

El pensamiento derrideano se ha caracterizado por acoger la herencia de diferentes derivas filosóficas. En este trabajo, indagaremos una posible herencia benjaminiana-nietzscheana a fin de interrogar particularmente la sospecha que, como señala Derrida en un inquietante pasaje de *Espectros de Marx*, ambos han ejercido respecto de la oposición “fuerza-debilidad” y “dominante-dominado”.

¿Cómo leer esta sospecha en Nietzsche? A lo largo de su diagnóstico de la historia de Occidente, no cesa de preguntarse por el triunfo de la debilidad, al punto de convertirla acaso en una *fortaleza* propia de lo que denomina la moral de los *enfermos* o moral del *rebaño*. ¿Y cómo leer aquella sospecha en Benjamin, allí donde éste asocia el materialismo histórico a una “*débil fuerza mesiánica*” de un modo que, por lo demás, parecería ser extraño al filósofo del Eterno Retorno?

En el presente trabajo, se tratará de cuestionar los modos en que la herencia de Benjamin fue recibida, interpretada y transformada, haciendo posible para Jacques Derrida ponerla en relación con el pensamiento nietzscheano, incluso y especialmente allí donde parecería más alejada.

---

<sup>1</sup> FFYL-UBA, [cintubale@hotmail.com](mailto:cintubale@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



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

## Filosofías del porvenir

### Una reflexión en torno a F. Nietzsche y W. Benjamin

#### Introducción

Las apariciones de Nietzsche en *Espectros de Marx* distan de ser numerosas. Nadie se sorprendería si tenemos en cuenta la turbulenta relación que se ha podido establecer entre el pensamiento nietzscheano y el marxismo, así como las peripecias que caracterizaron la recepción de Nietzsche por parte del pensamiento de izquierda, especialmente francés, en los últimos 60 años.

Sin embargo, y sin fiarnos demasiado de las nominaciones como «marxismo», «izquierda» o aún «pensamiento nietzscheano», allí están —entre los espectros de Marx— los fantasmas de Nietzsche: asediantes, impacientes, prestos a descolocarnos aún en ese campo (el «marxista») que parecería resultarles extraño.

Algo similar podría decirse del fantasma de Walter Benjamin. Si, por definición, el fantasma es lo ilocalizable, lo inapropiable, y a la vez, aquello que irrumpe en el lugar mismo de lo propio, la irrupción de Benjamin en el marxismo se caracteriza por la imposibilidad de circunscribirse, tematizarse, apropiarse sin más por ésta o aquella corriente que no quiera vérselas con la multiplicidad del pensamiento del filósofo judeo-alemán.

¿Qué hacen, entonces, estos fantasmas, poco o nada marxistas, entre los espectros de Marx? ¿Quién los ha llamado? ¿Quién ha decidido evocarlos, allí donde se trata de sospechar de una oposición que signa no sólo el pensamiento marxista, sino tal vez el pensamiento político de Occidente? Me gustaría citar aquí esa larga invocación:

«Confiamos, en efecto, al menos provisionalmente, en esa forma de análisis crítico que hemos heredado del marxismo: en una situación dada, y con tal que sea determinable y determinada como la de un antagonismo sociopolítico, una fuerza hegemónica aparece siempre representada por una retórica y por una ideología dominantes, cualesquiera que sean los conflictos de fuerzas, la contradicción principal o las contradicciones secundarias, las sobredeterminaciones o los relevos que, luego, puedan complicar dicho esquema —y, por tanto, incitarnos a sospechar de la simple oposición entre lo dominante y lo dominado, incluso de la determinación última de las fuerzas en conflicto, e, incluso, más radicalmente, a sospechar que no sea la fuerza siempre más fuerte que la debilidad (Nietzsche y Benjamin nos han animado a dudar de ello, cada uno a su manera, y sobre todo este último cuando asoció el “materialismo histórico”, justamente, a la herencia de alguna “débil fuerza mesiánica”)<sup>1</sup>»

«Cada uno a su manera». Pero ¿de qué manera? ¿Cómo puede pensarse, o aún mejor, instituirse una debilidad más fuerte que la fuerza? ¿es eso deseable? ¿Puede haber, en todo caso, una *fuerza débil*? Al parecer, Nietzsche y Benjamin han sospechado —cada



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

uno a su manera- de una fuerza o una pluralidad de fuerzas que escapan a la sencilla determinación, a la auto-identificación consigo mismas: débil fuerza, los débiles convertidos en fuertes. Acaso sea ésta la constatación de Nietzsche en *Genealogía de la moral*, y a la vez, pero de otro modo, la esperanza de Benjamin<sup>ii</sup>. Extraña transmutación, acaso opuesta, si entendemos que el filósofo del Eterno Retorno estaría denunciando aquí el triunfo del rebaño, de lo que denomina los enfermos o los débiles; opuesta a Benjamin allí donde éste querría ver -en el oxímoron «débil fuerza» - la posibilidad del advenimiento revolucionario, el anhelado triunfo de los vencidos.

Ahora bien: ¿se trata verdaderamente de una oposición? Intentaremos delinear un recorrido que dé cuenta de la conjunción y la sospecha citadas arriba, aún allí donde Nietzsche y Benjamin parecerían más alejados. Desearíamos así quizás reencontrarlos, juntos y diferentes, en la singularidad más absoluta de sus firmas.

### I

*« Y como a cada generación que vivió antes que nosotros, nos ha sido dada una débil fuerza mesiánica sobre la que el pasado exige derechos. No se debe despachar esta exigencia a la ligera. Algo sabe de ello el materialismo histórico<sup>iii</sup> »*

El recorrido por las *Tesis de Filosofía de la Historia* dista de ser unívoco. Cada una de las tesis parece amenazar la continuidad de la lectura, el acomodamiento siempre demasiado sencillo en una interpretación que pueda ser determinada o determinable. En ese sentido, se adecuaba bien a la concepción benjaminiana de los objetos históricos, que como estructuras monádicas, contienen las tensiones de toda una época y en la época, el curso entero de la Historia. En esa línea, y traspasados por la figura del historiador materialista, capaz de reconocer en dicha estructura «el signo de una detención mesiánica del acaecer, o dicho de otra manera: de una coyuntura revolucionaria en la lucha en favor del pasado oprimido<sup>iv</sup>», citaremos aquí el texto benjaminiano, porque quisiéramos leer en las *Tesis* el anuncio de aquella chance, y de aquella detención, acaso mesiánica, que vendría a interrumpir el curso de la historia.

La correlación entre aquella «detención mesiánica» con «una chance revolucionaria» se anuncia ya en la segunda de las *Tesis*, para (des)acompañar a cada paso todos los órdenes, especialmente lo teológico y lo político. Aparece así, esa «débil fuerza mesiánica», de la que –según afirma Benjamin- «algo sabe» el materialismo histórico: una debilidad fuerte o una fortaleza débil (no lo sabemos aún) que vendría a trastocarlo todo.

La socialdemocracia y el historicismo –los grandes antagonistas de las *Tesis*- lo desconocen por completo. Ambos se fundan en un concepto de tiempo «homogéneo y vacío», que está a la base de su creencia en el progreso, y que les impide dar cuenta de la verdadera catástrofe que el pasado lleva tras de sí. Semejante representación del tiempo nos relegaría según Benjamin, a la continuidad de una historia en la que «el enemigo no ha cesado de vencer<sup>v</sup>».



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

Pero, si a contrapelo del propio Marx, no son ya las revoluciones las locomotoras de la historia mundial, y si por el contrario, como señalaba Benjamin, «(T)al vez sea totalmente diferente. Tal vez las revoluciones sean el momento en que la humanidad, que viaja en ese tren, alcanza la palanca de emergencia<sup>vi</sup>», ¿cómo dar cuenta de la interrupción de ese tiempo homogéneo y vacío? ¿Cómo hacer valer, por encima del cúmulo de ruinas, las voces de aquellos que «yacén en la tierra»?

Dicho de otro modo, ¿qué «sabe» el materialismo histórico sobre aquella exigencia, aquella pretensión o inyunción del pasado «que no puede ser despachada a la ligera»?

Quizás nada, quizás no sepa lo suficiente. Podríamos leer las *Tesis* como un intento de hacer saber al materialismo histórico aquello que no sabe todavía, pero en algún sentido sabría ya; como una alocución –por momentos suplicante, y siempre drástica- para dejar aparecer a aquél «enano jorobado<sup>vii</sup>», que, escondido debajo de la mesa, permitiría ganar todas las partidas. Alocución acaso fallida, llamado a la distancia, para hacer visible -en la urgencia- «algo» que ya estaba allí. Otro nombre para aquella «débil fuerza mesiánica», que al dejar de lado una distorsionada concepción del tiempo, enciende a cada instante la chispa de la redención y deja la puerta abierta para la venida de lo que viene.

El pasado exige derechos sobre esa «débil fuerza mesiánica» y es por mor de ella *como fuerza* que tiene el potencial de salir a la luz, valiendo como esperanza en el presente de la catástrofe. Pero, es necesario tenerlo en cuenta, ese pasado no aparecería ya si concebimos la historia como cadena de datos –tal es el caso del historicismo-, y carecería por completo de sentido si nos mantenemos en aquella vieja concepción del tiempo contra la que se dirige el texto benjaminiano.

A la vez, si esa fuerza no fuera ya débil, y si por el contrario, fuese una *fuerza absoluta* o *absolutamente fuerte*, ¿qué sentido tendría todavía la tarea mesiánica como producción revolucionaria? Es decir, ¿no nos conminaría esa fuerza mesiánica *absolutamente fuerte* a una teleología de la espera, a una creencia desmesurada en el progreso o la victoria, que volvería obsoletas -al modo de la socialdemocracia que creía nadar a favor de la corriente-, toda acción ética o política? ¿No es en la debilidad de la fuerza como estructura paradójica, donde se juega lo indecible mismo que permite la decisión?

En este sentido, dice Benjamin: «Hoy en día, nadie debe empeñarse en aquello que “sabe hacer”. En la improvisación reside la fuerza. Todos los golpes decisivos habrán de asestarse como sin querer<sup>viii</sup>»

Si supiéramos ya qué tan fuerte es aquella fuerza mesiánica, si nos empeñáramos en ese cuasi-saber del materialismo histórico, y si estuviéramos seguros de que la fuerza que tenemos es lo suficientemente fuerte, y que porta consigo una garantía de cumplimiento: ¿acaso algo podría advenir, acontecer, suceder todavía? ¿No es necesario que improvisemos, en suma, que no lo anticipemos del todo para que una chance se produzca como tal? Aún más, ¿no es precisamente el sintagma «débil fuerza» lo que hace



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

de las *Tesis* un texto enigmático, discontinuo, y por lo tanto un anuncio performativo de la chance revolucionaria?

En el momento de referirse al sintagma benjaminiano «débil fuerza», Jacques Derrida pareciera, sin embargo, querer ir a contrapelo de esa posibilidad. Dice:

«...(M)e pregunto si Benjamin no conecta los momentos privilegiados de esta «*débil* fuerza mesiánica» (*eine* schwache *messianische kraft*) a fases, incluso a crisis histórico-políticas, determinadas. El contexto político y la fecha de este texto (el pacto germano-soviético entre Hitler y Stalin firmado al comienzo de la Segunda Guerra Mundial) dan sentido al menos a esta hipótesis aun cuando ello no baste para afirmarlo con certeza. Así pues, para Benjamin habría momentos críticos (pre o posrevolucionarios), momentos de esperanza o de decepción, callejones sin salida, en suma, a lo largo de los cuales un simulacro de mesianismo sirve de coartada. De ahí ese extraño adjetivo: «débil». No estoy seguro si definiría la mesianicidad a la que me refiero como una fuerza (también es una vulnerabilidad o una especie de impotencia absoluta); no obstante, aun cuando la definiera como una fuerza, como el movimiento de un deseo, la atracción, el impulso o la afirmación invencibles de un porvenir imprevisible (incluso de un pasado por-volver a-venir), la experiencia del no-presente, del no-presente viviente en el presente viviente (de lo espectral), de lo super-viviente (absolutamente pasado o absolutamente por venir más allá de toda presentación o representabilidad, etc.), nunca diría de esta «fuerza» que es fuerte o débil, más o menos fuerte o débil.<sup>ix</sup>»

El contexto de la cita, la fecha de ese texto (“Marx e hijos”, en *Demarcaciones Espectrales*<sup>x</sup>) y el interés específico de Derrida en separarse de un momento histórico preciso e incluso de ciertas connotaciones que traería consigo el término «mesianismo» dan sentido a la hipótesis de que la alternativa entre los términos «fuerte» y «débil», no sea otra cosa que una disyunción coyuntural, que ignoraría incluso lo que Derrida mismo sugiere – y que hemos citado arriba- respecto de ese mismo sintagma en *Espectros de Marx*. Por decirlo de otro modo, si se trata de situar un texto en su contexto – y ésta parece ser (al menos en parte y en este texto) la estrategia de Derrida para con las *Tesis* de Benjamin-, el hecho de que se trate en “Marx e hijos” de responder a las objeciones de ciertos “marxistas clásicos”, no deja de sugerir la necesidad de un corrimiento respecto del mesianismo benjaminiano, especialmente allí donde éste podría ser ligado a una tradición religiosa o profética en particular.<sup>xi</sup>

Ahora bien, la referencia a un contexto determinado o la ligazón con cierta tradición mesiánica no agota la crítica que “Marx e hijos” parece dirigirle al autor de las *Tesis*. Las diferencias se agudizarían aún más, si tenemos en cuenta lo que Derrida denomina un «salto infinito» entre una «mesianicidad sin mesianismo» -que no es según dice, un «mesianismo debilitado<sup>xii</sup>»- y aquella «débil fuerza mesiánica» que para él, permanecería ligada a «la memoria de una revelación histórica determinada, ya sea judía o judeocristiana, por un lado; y a una figura relativamente determinada de mesías, por otro<sup>xiii</sup>»

Sin querer saldar por completo en qué medida esto puede ser así en el caso de Benjamin, parecería que la preocupación central de Derrida se refiere a la posibilidad de que el mesianismo benjaminiano se oriente hacia una realización efectiva, que anularía así la potencia performativa de la promesa mesiánica. Es por eso que Derrida dice dudar acerca



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

del significado de aquél «extraño adjetivo: “débil”» y de la posibilidad de que el mismo se refiera a contextos políticos precisos como el pacto germano-soviético. Según esta interpretación, entonces, el adjetivo «débil» estaría dando cuenta de un momento histórico particular, en el que sólo una fuerza mesiánica –debilitada en función de ese contexto mismo– podría salvarnos de la catástrofe.

Ahora bien, ¿no se trataba, en *Espectros de Marx*, y junto a Nietzsche, de dudar precisamente de la «determinación última de las fuerzas en conflicto»? ¿Y no era justamente Benjamin quien, «al asociar al materialismo histórico a una débil fuerza mesiánica», nos enseñó a sospechar de la simple oposición dominante-dominado, convirtiendo así todo contexto en un contexto indecidible, o al menos indeterminado?

Si la concepción del tiempo benjaminiano es disruptiva respecto de aquéllas del historicismo y la socialdemocracia, es acaso porque al introducir en cada instante la posibilidad revolucionaria, pretende hacer valer sobre el pasado otra cosa que una cientificidad histórica: se acerca más a un cierto golpe de apertura, a una cierta llamada al porvenir que daría lugar a la ocasión más allá de todo horizonte de previsibilidad. Porvenir que no debería identificarse sin más con el futuro, como aquello que vendrá de manera inexorable, sino más bien con un modo de habitar la experiencia de lo no-presente, de lo espectral, de lo superviviente; en términos benjaminianos, como una escucha de las voces de los vencidos, que recuerda en el «tiempo - ahora» (*jetztzeit*) las astillas esparcidas del tiempo mesiánico.

Siguiendo ese gesto o esa llamada, se trataría acaso de desplazar la disyunción (fuerte o débil), acompañando el movimiento deconstructivo, sin tener que decidir ya entre fortaleza y debilidad. Sin querer delimitarlos en el modo de la presencia (preguntándonos acaso quién es quién), no sólo para desligarlos de las determinaciones efectivas que podrían anular su carácter espectral o mesiánico, sino sobre todo para resguardar en el sintagma «débil fuerza», ese «algo» que éste retiene aún entre el saber y el no saber. Quizás ese secreto imprevisible o la performatividad de una exigencia que abre el espacio de lo indecidible para que las cosas puedan cambiar, acontecer todavía.

« ¿Sabemos eso, que la cosa va a cambiar, y cómo va a cambiar, pronto, y tan pronto? ¿Lo sabemos ya? ¿Se puede medir eso con un saber? Si lo supiésemos, la cosa no cambiaría ya. Hace falta que nosotros no lo sepamos del todo para que un cambio pueda sobrevenir de nuevo»<sup>xiv</sup>

## II

«Ay! ¡Si supieseis qué pronto, qué pronto ya, -las cosas serán distintas!»<sup>xv</sup>»

Como señalamos al comienzo, se trataba según una indicación derrideana, de reconocer en Nietzsche y Benjamin una cierta sospecha respecto de la posible trasmutación de lo débil en fuerte, o de lo fuerte en débil. En términos nietzscheanos, acaso el lugar privilegiado donde leer esa trasmutación sea el Primer Tratado de la *Genealogía de la Moral*. Allí, se trata de interrogar la procedencia de los conceptos “bueno” y “malo”, para



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

dar cuenta del origen de nuestros valores morales. De ese modo, se señala el surgimiento del concepto de “bueno” entre lo que Nietzsche denomina (en diferentes lugares) “los fuertes” los “dominadores” o los “nobles”, como parte de una valoración que estos se adjudican a sí mismos de manera espontánea. Esta forma de valorar, que Nietzsche llama “aristocrática”, se opone enseguida a una valoración de tipo reactivo, propia de lo que el filósofo denomina “existencia sacerdotal”, o existencia de los débiles en general. Esta última valoración se basa en un cierto decir “no” a la vida, en una especie de resentimiento frente al mundo tal cual es, que se vuelve contra una figura antitética, como en este caso, los fuertes de la moral aristocrática. La “moral del resentimiento” es lo que caracteriza al judeo-cristianismo como “rebelión de los esclavos”, rebelión que, según Nietzsche, ha resultado vencedora. En otros términos, la victoria de la “moral del resentimiento” es la victoria de los débiles por sobre los fuertes: el triunfo de los impotentes, de los cansados, en definitiva y como veremos, de aquellos que carecen de la posibilidad de interpretar. En síntesis, se da aquí esa extraña paradoja: la debilidad resulta ser más fuerte que la fuerza.

Hasta aquí, (y si bien este breve repaso requeriría un análisis más detallado), la firma de Nietzsche no podría parecer más alejada de la esperanza revolucionaria benjaminiana. Sin embargo, será necesario aguzar el oído para escuchar cuidadosamente el diagnóstico nietzscheano y dar cuenta de lo que se está invocando al hacer semejante genealogía.

Según creo, aquello que signa la marcha del texto es una reflexión sobre la apropiación de los usos del lenguaje: la victoria de los débiles no sería otra cosa que la eficacia de una transvaloración en términos lingüísticos. Si los fuertes se habían arrogado el derecho de llamarse a sí mismos “buenos”, entonces el éxito de los denominados “débiles”, consiste en no vincular ya “bueno” y “noble” sino en crear e imponer una manera contraria de valorar. Así, lo que interesaría a Nietzsche no es hacer la historia de algunos, supuestamente fuertes y otros, supuestamente débiles, en razón de alguna esencia, origen o procedencia social<sup>xvi</sup>, sino más bien llamar la atención sobre cómo se construyen las interpretaciones que guían nuestra cultura y nuestro modo de ser occidental. En ese sentido, dice:

«...del mismo modo que el pueblo separa el rayo de su resplandor y concibe al segundo como un hacer, como la acción de un sujeto que se llama rayo, así la moral del pueblo separa también la fortaleza de las exteriorizaciones de la misma, como si detrás del fuerte hubiera un sustrato indiferente, que *fuera dueño* de exteriorizar y, también, de no exteriorizar fortaleza. Pero tal sustrato no existe; no hay ningún “ser” detrás del hacer, del actuar, del devenir; “el agente” ha sido ficticiamente añadido al hacer, el hacer es todo<sup>xvii</sup>».

Dicho de otro modo, es necesario llamar la atención -más allá de una oposición entre lo fuerte y lo débil- sobre los movimientos de apropiación del lenguaje en el momento en que se establecen significados o valores ideales. Es precisamente la “moral del pueblo” o “la moral de los débiles” la que necesita creer en un sustrato esencial, que se constituya como agente y asegurador de lo que acontece. Es por eso que en términos de la interpretación nietzscheana, “fuerza” quiere decir *quantum* de pulsión, de voluntad de crear,





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

de actividad y si podría parecer otra cosa, como el mismo Nietzsche señala, ello se debe tan solo a la “seducción del lenguaje” que malentende –como la moral del pueblo- que todo hacer está condicionado por un agente, un “sujeto”.

En este sentido, lo propio de la debilidad es una *voluntad de verdad* que se esfuerza por determinar el devenir por medio conceptos, que resultan luego momificados como verdades metafísicas. En definitiva, una necesidad de seguridad, de comprensión rápida, necesidad de abreviaciones: ‘sustancia’, ‘sujeto’, ‘objeto’, ‘ser’. Por el contrario, “fuerza” quiere decir *voluntad de interpretar*, capacidad de dar sentido en medio de la nada, por fuera de todo estancamiento y de todo terror al devenir. Así, los más fuertes, resultan ser aquellos que no tendrían necesidad de creencias extremas (*dios, alma, bien o mal*), sino sólo la fuerza creadora que reconoce el carácter ficcional de todo concepto y de toda apropiación lingüística. Por esa misma razón, se trata de aquellos que podrían no sólo aceptar sino amar una buena porción de azar, de absurdo, de imprevisibilidad. Dicho de otro modo:

«- que esto es la *medida de la fuerza*: el grado en que podamos admitir la apariencialidad, la necesidad de la mentira, sin sucumbir<sup>xviii</sup>»

Así, el triunfo de la debilidad no sería otra cosa que el triunfo del nihilismo más extremo<sup>xix</sup>, el de la incapacidad de crear que –por economía- se sostiene a sí misma en una auto reproducción continua. Debilidad significa aquí necesidad de interpretaciones totalizadoras, que prevengan contra lo nuevo, lo otro, la experiencia porvenir.

En esa misma línea es que Derrida lee en *Políticas de la amistad*, el llamado que Nietzsche extiende a los “filósofos nuevos” en *Más allá del Bien y del Mal*:

“Estos filósofos del porvenir (*diese Philosophen der Zukunft*) de los que Nietzsche dice *que vienen*, serán también espíritus libres, «muy libres» (*freie, sehr freie Geister*). Pero a través de este superlativo y este suplemento de libertad, serán también algo más grande y diferente, algo completamente diferente, fundamentalmente diferente (*Gründlich-Anderes*). De aquello que será fundamentalmente diferente diré (pero Nietzsche no lo hace en esta forma) que los filósofos del porvenir serán, a la vez, *su figura y su responsabilidad*. No por el hecho de *que vendrán, si vienen, en el porvenir*, sino porque estos filósofos del porvenir son *ya filósofos capaces de [pensar el] porvenir*, de llevar y de soportar el porvenir, es decir, para el metafísico alérgico al *quizá*, de soportar lo intolerable, lo indecible, y lo terrorífico. Lo son ya ahora, un poco a la manera de ese mesías (pues la *teleiopoiesis* de la que estamos hablando es una estructura mesiánica) a quien alguien se dirige, aquí y ahora, para preguntarle cuándo vendrá<sup>xx</sup>”

A esos filósofos del porvenir que llama Nietzsche, a aquellos capaces de pensar el golpe, la apertura, el movimiento de lo imprevisible que es el porvenir mismo, Derrida los asemeja a ese mesías, que en un relato recogido por M. Blanchot<sup>xxi</sup>, es reconocido esperando a las puertas de Roma, entre mendigos y leprosos. Según el relato, alguien le pregunta ansiosamente a ese mesías “¿Cuándo vendrás?”, así pues, como señala Derrida, el hecho de estar ahí no es la venida. Ante la presencia del mesías, debe seguir resonando la



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

llamada. Aún cuando su llegada esté prevista para hoy mismo, de lo que se trata en la experiencia de una «mesianicidad sin mesianismo» es de una apertura o de una invocación, que no son anuladas en favor de ninguna presencia, de ninguna esencia prefijada y de ninguna continuidad.

La crítica a la metafísica y al pensar occidental en los términos en que la desarrollamos arriba abre en Nietzsche lo que Derrida llama el «pensamiento del quizás». «Peligroso quizás» que se expondría al riesgo de una llamada incierta, de una improvisación, de una amistad lejana en nombre de lo lejano, en cualquier caso, de lo no presente.

Ahora bien, si hay llamado a los *filósofos del porvenir*, si hay crítica de los conceptos heredados de la metafísica y de la Historia es porque en el corazón del pensamiento nietzscheano, tal como nos gustaría leerlo, hay al igual que en Benjamin una esperanza mesiánica entendida como *fuerza débil* –indeterminada, indecible, fuerza que tendría que ser débil para valer como fuerza. Fuerza de interpretar, nacida de la carencia y de la nada más absolutas. Fuerza de interrupción, saber que pareciera retener –por necesidad suya- una dosis de no saber; en definitiva, *fuerza débil* capaz de producir el acontecimiento y dar cabida al porvenir.

Quizás entonces, el momento en que ambas firmas se junten -para luego desunirse-, pueda pensarse como esa apertura, esa exigencia, esa pretensión que se abre al porvenir y a un porvenir que no puede ser ya continuidad del presente, sino su ruptura, su ocaso, su revolución:

«Qué sería un porvenir si la decisión fuese programable y si el azar, si la incertidumbre, si la inseguridad del «quizá» no quedase suspendida a la apertura de lo que viene, en el mismo acontecimiento, en él y con el corazón en la mano? ¿Qué quedaría por venir si la inseguridad, si la seguridad limitada del *quizá* no retuviese su aliento en una «época», para dejar aparecer o dejar venir lo que viene, para abrir, justamente, desuniendo necesariamente una cierta necesidad del orden, una concatenación de las causas y de los efectos? Interrumpiéndola, ¿marcando muy simplemente la interrupción posible? Este suspenso, la inminencia de una interrupción, se lo puede llamar lo otro, la revolución o el caos, el riesgo, en cualquier caso, de una inestabilidad<sup>xxii</sup>»

Es esta inestabilidad, lo que en todo caso, nos reclamarían Nietzsche y Benjamin – ambos sospechantes- como aquello que asedia, de manera urgente, el pensamiento.



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

### Notas:

<sup>i</sup> DERRIDA, J., *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la Nueva Internacional*, (1993) trad. J. Alarcón y C. De Peretti, Trotta, Madrid, 1995, p.69

<sup>ii</sup> Véase BENJAMIN, W., *Tesis de Filosofía de la Historia*, (1940) Trad. J. Aguirre, Taurus, Madrid, 1973

<sup>iii</sup> *Ibíd. Tesis II*

<sup>iv</sup> *Ibíd. Tesis XVII*. Citamos aquí también la trad. H. A. Murena en *Angelus Novus*, Edhasa, Barcelona, 1971: “En esta estructura reconoce el signo de una detención mesiánica del acaecer, o dicho de otro modo: de una *chance* revolucionaria en la lucha en favor del pasado oprimido”

<sup>v</sup> *Ibíd. Tesis VI*

<sup>vi</sup> BENJAMIN, W., *Notas a las Tesis de Filosofía de la historia*, I, p.1232, citado en BUCK MORSS, S., *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*, Trad. N. Rabotnikof, Visor, Madrid, 1996, p. 111

<sup>vii</sup> BENJAMIN, W., *Tesis de Filosofía de la Historia*, Ob. Cit. *Tesis I*

<sup>viii</sup> BENJAMIN, W., *Calle de mano única*, (1928) Trad. de J.J. Del Solar y M. Allende Salazar, Editora Nacional, Madrid, 2002, p. 52-53.

<sup>ix</sup> DERRIDA, J., “Marx e hijos” (1999) En: Sprinker (ed.) *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx, de Jacques Derrida*, trad. Marta Malo de Molina Bodelón, Alberto Riesco Sanz y Raúl Sánchez Cedillo, Akal, Madrid, 2002, p. 295-6

<sup>x</sup> “Marx e hijos” es el texto que Derrida escribe como respuesta a las diferentes reseñas que autores clásicamente denominados “marxistas” hicieron de *Espectros de Marx*. Entre ellas se encuentran los textos de Toni Negri, Terry Eagleton, Fredrich Jameson y Gayatri Chakravorti Spivak, entre otros.

<sup>xi</sup> De hecho, en un texto anterior como *Fe y saber* y aún cuando Derrida menciona sus reservas respecto del contenido tradicional de lo mesiánico, no duda en vincular la «mesianicidad sin mesianismo» a aquellas «posibilidades que a la vez abren y pueden siempre interrumpir la historia, o al menos el curso *ordinario* de la historia», en un gesto afín al texto benjaminiano. En ese mismo sentido continúa diciendo: «Mas ese curso ordinario es el del que hablan los filósofos, los historiadores, y con frecuencia también los teóricos clásicos de la revolución» refiriéndose también a la concepción de la historia en los mismos términos en que la discutía Walter Benjamin. Véase (DERRIDA, J., *Fe y saber*, (1996) trad. Cristina De Peretti y Paco Vidarte, Ed. La Flor, Buenos Aires, 2006, p. 60-61)

<sup>xii</sup> DERRIDA, J., “Marx e hijos”, Ob.cit. p. 291

<sup>xiii</sup> DERRIDA, J., “Marx e hijos”, Ob.cit. p. 292

<sup>xiv</sup> DERRIDA, J., *Políticas de la amistad*, seguido de *El oído de Heidegger*, (1994) Trad. Patricio Peñalver, Trotta, Madrid, 1998, p. 49



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

<sup>xv</sup> NIETZSCHE, F., *Más allá del bien y del mal*, (1885) Trad. A. Sánchez Pascual, Alianza, Bs. As, 1997, p. 162

<sup>xvi</sup> Sobre este tema: “El *v a l o r de semejante crisis* es que *purifica*, que agrupa a los elementos análogos y los hace corromperse mutuamente que asigna tareas comunes a los hombres de mentalidades más opuestas, que, incluso entre ellos, saca a la luz a los más débiles, a los más inseguros, y da así impulso a una *nueva jerarquía de las fuerzas*, basada en la salud; los señores reconocidos como señores, los esclavos reconocidos como esclavos. Esto, desde luego, *fuera de todos los órdenes sociales existentes*”. Véase NIETZSCHE, F., *Fragmentos Póstumos*, vol. IV: 1885-1889, Ed. Diego Sánchez Meca, Intr., trad. y notas de J. L. Vermal y J.B Llinares, Tecnos, Madrid, 2006, 5[71], “El nihilismo europeo”, Lenzer Heide, 1887.

<sup>xvii</sup> NIETZSCHE, F., *Genealogía de la moral*, (1887) Trad. A. Sánchez Pascual, Alianza, Bs. As., 2008, p. 59

<sup>xviii</sup> NIETZSCHE, F., *Fragmentos Póstumos*, vol. IV: 1885-1889, Ed. Diego Sánchez Meca, Intr., trad. y notas de J. L. Vermal y J.B Llinares, Tecnos, Madrid, 2006, 9 [41], 1887.

<sup>xix</sup> Sobre la relación entre fortaleza, debilidad y nihilismo: «B. El nihilismo como fenómeno normal puede ser un síntoma de creciente *fortaleza* o de creciente *debilidad*, puede ser,

en parte, que la fuerza para crear, para querer, ha crecido hasta el punto de no requerir más de estas interpretaciones totalizantes e introyecciones de *sentido* (“tareas más inmediatas”, Estado, etc.

En parte, que incluso la fuerza creativa que genera *sentido* ceja y la desilusión se vuelve el estado imperante. La incapacidad de creer en un “sentido”, la “falta de fe”».

Véase NIETZSCHE, F., *Fragmentos Póstumos*, vol. IV: 1885-1889, Ed. Diego Sánchez Meca, Intr., trad. y notas de J. L. Vermal y J.B Llinares, Tecnos, Madrid, 2006, 9[60]

<sup>xx</sup> DERRIDA, J., *Políticas de la amistad*, Ob. Cit. P. 55

<sup>xxi</sup> Véase BLANCHOT, M., *L'écriture du desastre*, (1980) Gallimard, Paris, 1980, p. 214-215, citado en DERRIDA, J., *Ibíd.* P. 55, Nota 13

<sup>xxii</sup> DERRIDA, J., *Políticas de la amistad*, Ob. Cit. P. 47