



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

## Mesianismo, fantasmagoría y catástrofe en Walter Benjamin

Rubén H. Ríos<sup>1</sup>

### Resumen:

Sobre la base del *Libro de los pasajes*, y a través de tres ejes – mesianismo, fantasmagoría y catástrofe –, se expone la trama conceptual en Benjamin que culmina en el postulado de una triple catástrofe en la historia: la de la dominación política, la del dominio técnico de la naturaleza y la de la pérdida de la experiencia. A su vez, cada una de estas dimensiones catastróficas, se abren hacia un conjunto de problemáticas – fetichismo de la mercancía e inconsciente, historia y mito, progreso y eterno retorno, teología y política, estado de excepción y violencia, modernidad cultural y tecnológica, experiencia y naturaleza, nihilismo y mesianismo – en las cuales se muestra la radicalidad crítica del pensamiento benjaminiano respecto del marxismo clásico y los imaginarios sociales europeo-occidentales.

---

<sup>1</sup> [rubenhrios@uolsinectis.com.ar](mailto:rubenhrios@uolsinectis.com.ar)



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

## Mesianismo, fantasmagoría y catástrofe en Walter Benjamin

*El Mesías llegará cuando ya no sea necesario* (Kafka)

Cuando Lewis Mumford, en *Técnica y civilización* (1934)<sup>2</sup>, observa que el helicóptero tuvo su origen en un juguete, quizá ilustra del modo más concreto posible el concepto de lo infantil y arcaico que Walter Benjamin propone, en el *Libro de los pasajes*<sup>3</sup>, como el estrato más profundo de toda época. Como se sabe, los manuscritos y borradores que componen este libro, de los cuales sólo tres textos se consideran terminados – las dos versiones de “París, capital del siglo XIX” y “El anillo de Saturno o sobre la construcción en hierro” –, presenta el legado intelectual que deja Benjamin al huir de la máquina de muerte del nacionalsocialismo. Con una visa para los Estados Unidos, donde ya estaban Adorno y Horkheimer, en 1940 Benjamin intenta cruzar la frontera franco-española por los Pirineos; al no lograrlo, cercado, se suicida en Portbou el 26 de septiembre de 1940.

En París, en manos de Georges Bataille, queda oculto en la Biblioteca Nacional el paquete con los escritos y apuntes destinados al *Libro de los pasajes* con el que Benjamin trabajaba desde mediados de los años '20 y que, cuando las circunstancias lo permitieran, debía remitirse a Adorno. La amistad con Bataille se remonta a 1937, cuando Benjamin (junto con Adorno y Horkheimer) asiste a las sesiones del Colegio de Sociología Sagrada. El envoltorio es custodiado por Bataille hasta 1945 y entregado a Pierre Missac, un amigo parisino de Benjamin, quien lo envía a Adorno, residente en Nueva York, por intermedio de la embajada norteamericana.

No hay manera de saber qué forma habría dado Benjamin al *Libro de los pasajes* de haberlo concluido. Este consiste, en gran parte, en un extenso conglomerado de citas de Marx, Fourier, Saint-Simon, Callois, Nietzsche, Simmel, Blanqui, Baudelaire, Víctor Hugo, Proust; y, además, de historiadores de París y estudiosos de las costumbres y la vida cotidiana parisina en el siglo XIX, los cuales forman una compacta masa crítica acerca de

<sup>2</sup> Mumford, L., *Técnica y civilización*, Alianza, Madrid 1971.

<sup>3</sup> Benjamin, W., *Libro de los pasajes*, Editorial Akal, Madrid, 2005.



Recordando a

## Walter Benjamin

Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria.

III SEMINARIO INTERNACIONAL  
POLÍTICAS DE LA MEMORIA

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI  
Buenos Aires - Argentina

las grandes exposiciones universales y de la arquitectura de la ciudad, de la moda y la prostitución, de las luchas sociales de la época y de las modalidades de entretenimiento. Con este montón de fragmentos, de teorías diversas y de profusión de detalles urbanos, a través de un movimiento puntillosamente articulado de lo particular a lo general por medio de una técnica del montaje, Benjamin se propone *mostrar* (y no reconstruir) la París del siglo XIX como la constelación donde el capitalismo ha alcanzado su máximo esplendor y concentración en la época, según un procedimiento de escala en miniatura.

Es decir, París en el siglo XIX es para Benjamin como una mónada, que de acuerdo a Leibniz no tiene ventanas al exterior pero en ella resuenan todas las restantes mónadas (los átomos espirituales) que componen el universo. En esta ciudad monadológica, en el sentido benjaminiano de la detención mesiánica que interrumpe el curso de la historia, los pasajes (galerías comerciales de mercancías de lujo surgidas a comienzos del siglo) ocupan el centro; en ellos el fetichismo de la mercancía organiza la percepción de los paseantes, la construcción arquitectónica y el imaginario social. Mejor dicho, los pasajes ( en los que se inspira Fourier para imaginar la utopía social de los falansterios) adquieren la propiedad monadológica de expresar, como la parte que contiene el todo, la totalidad del modo de producción de mercancías – el capitalismo, de acuerdo a Marx – bajo la fascinación de los grandes mitos de la modernidad técnica.

La seducción que ejercen sobre Benjamin los populares dibujos de Grandville se debe a la fuerza plástica de éstos para plasmar el cosmos en términos burgueses y tecnológicos; las fantasías de Grandville trasladan al universo celeste el carácter de la mercancía y lo modernizan, como en esa ilustración donde el anillo de Saturno se convierte en un balcón de hierro colado en el que los habitantes del planeta toman el aire por la tarde; Grandville, en una palabra, representa a la naturaleza a través de la estética de los avisos publicitarios. De igual modo, las construcciones en hierro ( la torre Eiffel como icono epocal), la pintura de panoramas que convierte lo urbano en el paisaje de la modernidad, las grandes avenidas, la fotografía, los museos de cera, la iluminación a gas ( los pasajes se cuentan entre los primeros lugares donde se aplica), los ferrocarriles, la litografía, el dandismo, la utopía



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

industrialista de Saint-Simon, la tecnología de remodelación de la naturaleza del fourierismo, los espejos y los cortinados, los ambientes orientales, los estuches y las fundas, la moda ( el *sex-appeal* de lo inorgánico, según la definición de Benjamin), las barricadas de las insurrecciones obreras, son captadas y establecidas por Benjamin como *imágenes* ( no conceptos) de esa formación capitalista superior: París en el siglo XIX.

Ahora bien, el muestrario benjaminiano de este microuniverso donde naturaleza y modernidad, lo orgánico y lo inorgánico, la antigüedad y el presente, se mezclan vertiginosamente, define el círculo danzante de fantasmas por el cual una época de sueña a sí misma, soñando a la vez el pasado y el porvenir. Esa gran fantasmagoría, inducida por el fetichismo de la mercancía ( física-metafísica, sensible-suprasensible para Marx en el *El Capital*)<sup>4</sup>, se aloja en la superestructura de la infraestructura económica de las relaciones sociales de producción, porque para Benjamin – apoyado en Freud y el surrealismo, llevando así al extremo la tesis marxiana – la superestructura no es sólo ideológica; la determinación de la conciencia por parte del ser social ( el modo de producción) la atraviesa y, al hacerlo, moviliza el inconsciente colectivo – de alguna manera, los *urphantasiens* freudianos, los “fantasmas originarios” de la especie – hasta la emergencia de una superestructura – superpuesta a la ideológica – onírica y, como tal, mitológica. *Toda época, en ese sentido, tiene un lado infantil y arcaico.*

En última instancia, la gigantesca puesta en imagen de París en el siglo XIX que persigue Benjamin, por medio de un procedimiento cinematográfico, transforma el complejo de la cultura del capitalismo de la época en una densa burbuja de sueños y mitos; entre ellos, la idea de progreso. No está desarrollado, pero sí sugerido muy directamente en *El libro de los pasajes*, el compromiso del pensamiento marxista con esa atmósfera onírica o semionírica que envuelve a la gran metrópolis capitalista del siglo XIX; más aún, si se quiere, cuando Marx por primera vez revela a Engels la teoría del materialismo histórico en un café de París. La visión del progreso de la historia es rechazada por Benjamin en cuanto se trata, de modo necesario, de una fabulación de la sociedad burguesa; con esto, desde luego,

---

<sup>4</sup> Marx, K., I.I “La mercancía”, *El Capital*, Siglo XXI Editores, México 1991.



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

problematiza en gran medida la lógica de la dialéctica como método analítico del proceso histórico, al punto de formular una dialéctica *inmóvil o en reposo*. Y esta noción quizá sólo se comprende desde los relámpagos intermitentes que proporciona el mesianismo benjaminiano.

Esto es, París como capital del capitalismo del siglo XIX se elevaría como una mónada social que se sueña a sí misma contra el fondo de la historia congelada en la tiranía de los dominadores y la miseria de los dominados. Se diría: la contradicción del amo y el esclavo, un avatar del espíritu absoluto hegeliano, se ha inmovilizado y encubre esa tragedia por medio de las ruinas de la historia (o la historia como estela de ruinas) que ha producido el progreso y que contempla horrorizado el Angelus Novus de Paul Klee, la *imagen* de la historia sin Mesías según Benjamin en “Tesis sobre la filosofía de la historia”<sup>5</sup>. En otras palabras, el movimiento destructivo del progreso, cuya modernidad se degrada a la instancia de la novedad eterna que exige el fetiche de la mercancía, nos impide despertar (como solicitaba Joyce) del sueño de la historia.

El Angelus Novus, en la interpretación de Benjamin, no mira hacia el porvenir sino hacia el pasado: ante su vista se elevan los escombros del pasado hasta el cielo. El ángel quiere despertar a los muertos y recomponer el desastre de la historia, pero el viento huracanado que sopla desde el Paraíso (perdido, por supuesto) se lo impide. Las hermosas alas extendidas del ángel son empujadas hacia el futuro por el huracán del progreso, de modo que vuela de espaldas y así sólo conoce la *catástrofe* de la historia y no su *telos*. El Angelus Novus desea redimir la historia (y a sus muertos) contra el huracán del progreso. Esta es la imagen de la imposibilidad o de la ausencia de Mesías. En “Tesis sobre la filosofía de la historia”, Benjamin sostiene que la idea de progreso requiere de un tiempo homogéneo y vacío. Para los judíos estaba prohibido (como para el Angelus Novus) atisbar el futuro, y sin embargo no por eso el tiempo del porvenir era igual al anterior, porque en cada instante podía ingresar el Mesías. El tiempo mesiánico, propio de la revolución social, hace saltar el *continuum* de la historia, irrumpiendo como un *tiempo-retorno*, *tiempo-ahora* (Jetztzeit),

---

<sup>5</sup> Benjamin, W., “Tesis sobre la filosofía de la historia”, en *Discursos interrumpidos I*, Taurus, Buenos Aires 1989.



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

una interrupción del flujo histórico a favor de la redención de los sometidos y humillados del pasado. Esta suspensión mesiánica del estallido revolucionario entra a veces en contacto, como en un juego de espejos, según Benjamin, con otro anterior. El *Libro de los pasajes*, a partir de la conversión de la París del siglo XIX en una superestructura de ilusiones y fantasmagorías que expresa y oculta las relaciones de dominación atascadas en la historia, quiere provocar ese *tiempo-ahora*, el *tiempo-retorno* de la rebelión de los vencidos. Benjamin nos invita a despertar del sueño de la historia como progreso indefinido.

En cuanto cada época es Jano bifronte, con un rostro vuelto hacia el pasado y otro al futuro, la mónada onírica del capitalismo del siglo XIX sueña a la del XX (y así sucesivamente) y transfiere la herencia arcaica de la historia sin redención, sin Mesías; la estrategia benjaminiana al montar y develar los mitologemas de esa París en miniatura, en consecuencia, lo hace también para la megápolis capitalista del presente. En gran parte, despertar de la historia como progreso equivale a situarse en la dialéctica en reposo de los dominadores y dominados, en el *tiempo-retorno* de lo arcaico e inconsciente para provocar (la palabra es de Benjamin) una *apocatástasis*: un retorno al primitivo punto de partida. Dicho de otro modo: “la meta es el origen”, conforme a la cita a Karl Kraus que encabeza el párrafo 14 de “Tesis sobre la filosofía de la historia”.

Si el dominador que cada época hereda a los dominadores anteriores, hereda también la historia de la dominación; participa del cortejo de los vencedores que, en esa medida, ha vencido a los muertos. Para Benjamin, la redención de la historia implica redimir *también* a los muertos, y el Mesías es tanto redentor de los vencidos como vencedor del Anticristo. El sujeto que conoce la historia (el *telos*) es el sometido. Por esto la clase obrera, en la lectura benjaminiana de Marx, aparece como la última que históricamente ha sido esclavizada; ella realizaría, por lo tanto, la liberación no en nombre de las generaciones liberadas del porvenir, sino en nombre de las generaciones vencidas por el dominador, de todos los oprimidos de la historia. El proletariado configura la clase mesiánica que detiene el vuelo catastrófico del Angelus Novus, cuya espalda da hacia el futuro.



Recordando a

**Walter Benjamin**

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

III SEMINARIO INTERNACIONAL  
POLÍTICAS DE LA MEMORIA

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI  
Buenos Aires - Argentina

El progreso técnico, según Benjamin, guía la noción del progreso infinito de la humanidad; y cierto concepto marxista vulgarizado concibe al trabajo, por lo tanto, como el Mesías: sólo reconoce el progreso como dominio de la naturaleza. En cambio, con relación a esta concepción, Fourier – el socialista utópico que más interesaba a Marx – pensaba que se trataba de despertar por medio de la técnica las posibilidades dormidas de la naturaleza: cuatro lunas, el agua del mar sin sal, los animales feroces al servicio de los hombres. Las utopías de sociedades sin clases, piensa Benjamin, se relacionan con el imaginario social que generan los nuevos medios de producción (para Mumford, la fase paleotécnica del siglo XIX dominada por el hierro y el carbón) y en el que se mezclan lo nuevo con lo viejo; las imágenes colectivas, de este modo, retroceden hasta lo primitivo y sueñan a la época que le seguirá en base a la protohistoria de una sociedad sin clases.

En el “Fragmento político-teológico”<sup>6</sup>, sin embargo, con relación a la teología política implicada en su pensamiento, Benjamin anota que el Reino de Dios no pertenece a la historia, no establece su *telos*; en caso contrario, no se trataría de la meta del devenir histórico sino, en todo caso, de su final. El orden de lo profano, por esto mismo, debe descansar sobre la idea de felicidad y no en el advenimiento de un Reino Divino (la teocracia tiene sólo un sentido religioso); en una palabra, para Benjamin el *telos* del orden profano no es *puramente mesiánico*. La alianza de lo mesiánico – la redención de los sometidos en el pasado histórico – con la felicidad – meta de la historia profana – para él guarda una enseñanza fundamental de la filosofía de la historia en tanto concepción histórica mística.

El problema en Benjamin se presenta formalizado en una imagen: un vector indica hacia la meta del orden profano (la felicidad) y otro hacia el *telos* mesiánico (la redención); la prosecución profana de la felicidad se aparta de la dirección mesiánica, pero existe también la posibilidad de que lo profano (como la otra dimensión de lo sagrado) se invierta y permita el acceso del Reino mesiánico. Lo profano anhela desfallecer en la felicidad,

---

<sup>6</sup> Benjamin, W., “Fragmento político-teológico”, en *Discursos interrumpidos I*, op.cit.



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

mientras es el sufrimiento lo que define a la vivencia mesiánica. El orden mundano (profano) y el orden sagrado (mesiánico) difieren en que éste introduce a la inmortalidad (la historia redimida en el *tiempo-ahora*) y el primero conduce a la disolución eternamente fugaz de lo terrenal en una felicidad en torno a la naturaleza convertida en Reino mesiánico, en torno a la felicidad (eternamente fugaz, según Benjamin) que el dominio de ella otorga; la totalidad del orden profano se sostiene, de este modo, sobre el carácter mesiánico de la naturaleza subyugada por el progreso técnico. Por consiguiente, la redención de los sometidos del pasado – el orden sagrado, mesiánico – se sustituye por la redención técnica en la felicidad (eterna y fugaz) de la naturaleza investida de mesianismo.

La representación del progreso de la humanidad en general supone un tiempo homogéneo y vacío (sucesión de instantes unos iguales a otros), de la visión del pasado como eterno, y también de un presente siempre eterno y fugaz; es la maldición de la doctrina del progreso. Por eso, para Benjamin, la historia ha sido reemplazada por una eternidad vacía. Se trata del progreso como dominio de la naturaleza mesiánica; la disolución de todo lo terreno en la felicidad (y esta misma) se hace entonces eterno y fugaz. El orden profano responde así al dispositivo técnico que explota y manipula a esa naturaleza usurpada por el Reino mesiánico. Este es el peligro – la enseñanza esencial de la filosofía de la historia como concepción mística – de un orden de lo profano que no se fundamenta sobre un Reino Divino, sino sobre la idea de felicidad. El mesianismo benjaminiano, por el contrario, sólo adquiere sentido en la felicidad de redimir a los muertos oprimidos por la historia. La dominación de la naturaleza mesiánica eternamente fugaz orienta a la política mundial cuyo método, según Benjamin, se llama *nihilismo*. Si éste para Nietzsche significa, en última instancia, “voluntad de nada”<sup>7</sup>, el mesianismo benjaminiano vislumbra la redención de la historia de la humanidad por el hundimiento en la nada, en el presente eternamente fugaz – puro presente – del dominio técnico de la naturaleza y en la disolución del *tiempo-retorno* – el *tiempo-ahora* – en el tiempo homogéneo y vacío sin vivencia mesiánica de la civilización técnico-científica.

---

<sup>7</sup> Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid 1975.



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

Las tesis en relación a la naturaleza mesiánica, si se quiere, reconfigura la imagen de la historia sin Mesías, del Angelus Novus que contempla las ruinas de la historia, *como una figura de la técnica y del nihilismo*. En Nietzsche esta palabra, en último término, define tanto a la metafísica como al cristianismo, o a éste como modalidad de aquella, y también a la descomposición de los valores implícitos en la interpretación moral metafísico-cristiana del mundo. En *Crepúsculo de los ídolos*<sup>8</sup>, acerca del primer sentido, el dualismo entre “ser verdadero” y “apariencia” consiste en poner en oposición a aquel con respecto a éste, el único real (y no es aparente: deviene), de manera tal que lo presentado como “verdad” presenta al no-ser, a la *nada*, en cuanto lo puesto como aparente es la realidad misma. A este *quid pro quo*, a esta operación que invierte los signos del ser y el no-ser, Nietzsche la llama “ilusión óptico-moral”. Es, se sabe, la historia del más grande error: la verdad metafísica como fábula, el ser que no deviene, otro mundo “mejor” que el real sensible, etc. En cualquier caso, en la “voluntad de verdad” se enmascara una “voluntad de nada”, con la consecuencia empírica de recategorizar la veracidad de los objetos racionales – lógicos, matemáticos, axiomáticos –, y con ello los principios del sujeto epistemológico de la conciencia, como exteriores en absoluto a la naturaleza; dicho de otro modo, como antropomórficos.

Desde un punto de vista próximo al nietzscheano, en *Calle de mano única* (1928)<sup>9</sup>, Benjamin separa el cosmos y la *experiencia* (Erlebnis: “vivencia”) cósmica de los antiguos, signada por la embriaguez, de cualquier semejanza con la representación de la naturaleza que maneja la técnica. A la vez, en cierta correspondencia con el “Fragmento político-teológico”, la dominación técnica de la naturaleza, de la *physis*, caracteriza la política del imperialismo. Sin embargo, Benjamin niega la realidad de este dominio; o, mejor, aquello que la técnica domina es la *relación* entre la humanidad y la naturaleza y no a ésta. La técnica sólo opera sobre un pequeño fragmento de la *physis* que se denomina “naturaleza”, y este no tiene relación alguna con la embriaguez de la experiencia cósmica, la cual establece para una comunidad – y al mismo tiempo – lo lejano y lo cercano. La pérdida de esto en la modernidad, señala Benjamin, se advierte en el desarrollo de la óptica y, por lo

<sup>8</sup> Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, Alianza, Madrid 1979.

<sup>9</sup> Benjamin, W., “Hacia el planetario”, *Calle de mano única*, Alfaguara, Madrid 1982.



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

tanto, en la astronomía. A pesar de eso, del cosmos reducido a un universo visible astrofísico, y del restringido éxtasis del individuo moderno ante el espacio sideral, la embriaguez cósmica colectiva retorna en la era de la técnica bajo una forma extrema y destructiva de la *physis* (la “madre tierra”): la guerra.

En “Experiencia y pobreza”<sup>10</sup>, publicado en 1933, esas reflexiones de *Calle de mano única* se completan (en torno a la primera guerra mundial) con la imbricación entre tecnología bélica y empobrecimiento de la experiencia a secas, pero disimula una secreta conexión con la vivencia de la embriaguez cósmica. La dominación de la técnica de la relación con la naturaleza, en el centro de gravedad de los campos de batalla, despliega una tecnosfera de máquinas de muerte y rayos, y cuyo más alto grado de destrucción se prueba en los sobrevivientes que son incapaces de comunicar esa experiencia. De ese paisaje tecnificado de acero y gases, explosiones y hélices, se vuelve escaso de experiencia; y el enmudecimiento testimonia la disminución, no el incremento de experiencia – de vivencia – bajo la tecnología desencadenada. Pero esta pobreza forma parte de un empobrecimiento mucho más amplio, de una menesterosidad general de la experiencia externa e interna que Benjamin encuentra en los sujetos y que es contemporánea a la sociedad técnica. Es decir, entre tecnificación y experiencia, entre confort técnico y vitalismo, entre tecnosfera y ensoñación, se articula una ecuación inversa (o inecuación). El ensueño, para decirlo todo, de los sujetos que desean aniquilar toda experiencia, que ya no quieren más experiencias-vivencias, tiene el espesor de la existencia leve de Mickey Mouse que redime a la realidad de la tristeza y del cansancio de cada día. Como en la París monadológica del siglo XIX, el fetiche de la mercancía mitologizado por la modernidad técnica (ahora un producto de la industria cultural) coloniza las ensoñaciones. Así, arruinada la experiencia del mundo, una nueva barbarie se apresta a sobrevivir al colapso de la cultura.

En cualquier caso, ese retorno de la embriaguez cósmica colectiva – el *tiempo-ahora* de la *physis* denegada – a través de la hecatombe tecnológica de la guerra, en “Teorías del

---

<sup>10</sup> Benjamin, W., “Experiencia y pobreza”, en *Discursos interrumpidos I*, op.cit.



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

fascismo alemán”<sup>11</sup> se modula como la “proto-vivencia” o “experiencia originaria” (Ur-erlebnis) a partir de la cual se desarrolla el misticismo espiritualista de la guerra y de la técnica en *Guerra y guerreros* –una recopilación de ensayos de ex combatientes de la primera guerra mundial que edita Ernst Jünger en 1930 y Benjamin reseña en el mismo año. Para éste, lejos de la exaltada metafísica de la guerra de los autores, en la que percibe más bien una trasposición del *l’art pour l’art* al campo de batalla, lo que realmente se prepara con la tecnología bélica es “la movilización total” de los pueblos (y en el sentido de Jünger, incluso en cuanto a *fe* en el progreso)<sup>12</sup> y, por medio de esta estrategia, su disciplinamiento final para el orden técnico. Esto es: el misticismo de la guerra “pura” surge de la melancolía de aquella embriaguez cósmica colectiva, pero cuyo retorno arcaico se disuelve en los torbellinos de fuego y acero de la técnica y la energía destructiva de la naturaleza. El fascista, con la apoteosis de la guerra y el heroísmo, funde éxtasis y muerte en una tecnoesfera que recubre místicamente la “proto-vivencia”.

Es bastante importante, para comprender la filosofía de la catástrofe de Benjamin, la lectura que realiza de la fantasmagoría (no podría tratarse de otra cosa) acerca del tiempo que aparece en *La eternidad por los astros* (1872) de Auguste Blanqui<sup>13</sup> – escrito en prisión – y en Nietzsche apenas diez años. Benjamin le dedica al eterno retorno un legajo del *Libro de los pasajes* y la última parte de la segunda versión de “París, capital del siglo XIX”, en la cual Blanqui culmina las fantasmagorías del siglo con una que supone la crítica más terrible de todas. La eternidad de un tiempo circular, puramente mecánico y sin fin, cerrado en sí mismo, infernal y vacío, interesa al propósito mesiánico en la medida que cuestiona la temporalidad de la idea de progreso y agita el submundo de los mitos arcaicos. Si bien para Nietzsche el eterno retorno es una forma extrema de nihilismo, en Benjamin se torna complementaria de la doctrina del progreso en cuanto ambas son míticas. El concepto difuso benjaminiano de la dialéctica en reposo o inmóvil, que se funda en el conflicto histórico (mejor: transhistórico) de la dominación, regula la significación del eterno retorno

<sup>11</sup> Benjamin, W., “Teorías del fascismo alemán”, en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Taurus, Madrid 1991.

<sup>12</sup> Jünger, E., “La movilización total”, en *Sobre el dolor*. Tusquets, Barcelona 1995.

<sup>13</sup> Blanqui, A., *La eternidad por los astros*, Colihue, Buenos Aires 2002.



Recordando a

## Walter Benjamin

Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria.

III SEMINARIO INTERNACIONAL  
POLÍTICAS DE LA MEMORIA

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI  
Buenos Aires - Argentina

de lo mismo como un síntoma del agotamiento de la burguesía como clase dominante, a la vez que promete el regreso del *tiempo-retorno* mesiánico.

Esa ambigüedad del eterno retorno es la determinación alegórica de la dialéctica, la ley de la dialéctica en reposo, al decir de Benjamin en “París, capital del siglo XIX” respecto de Baudelaire. En cualquier caso, Blanqui al mismo tiempo que se somete a la fatalidad cosmológica de su derrota política y de la insurrección obrera parisina de la Comuna, desafía uno de los bastiones mitológicos de quienes lo vencieron. No está claro, a pesar de todo, qué valor o disvalor adjudica Benjamin a los mitos, cuando la verdad de estos se afirma en retornar. ¿O acaso el mesianismo benjaminiano no se elabora con la sustancia del mito profético del Mesías?

En “Tesis sobre la filosofía de la historia”, el Mesías es tanto redentor como vencedor del Anticristo, del dominador y vencedor de la historia. La fuerza mesiánica de cada generación mantiene vivo el fuego de la redención de los hombres vencidos ya muertos, ya que la redención del devenir histórico implica también redimirlos. El Mesías (es decir, la clase mesiánica) redime la totalidad de la historia venciendo a los que dominan, a los que han vencido en ella. El dominador de cada época hereda los dominadores anteriores y, por lo mismo, prolonga la historia entera de la dominación; el dominador actual integra la epifanía triunfal de los vencedores en el campo catastrófico de la historia, el último eslabón de la cadena de dominadores. Todo esto está en el *Libro de los pasajes* de una manera secreta y decisiva, hasta el extremo que Benjamin afirma que el concepto auténtico de historia universal es mesiánico. No obstante, los fragmentos del *Libro de los pasajes* no dictaminan acerca del carácter mitológico de la teología política benjaminiana. Lo mismo ocurre con la dialéctica en reposo o la “imagen” dialéctica, a pesar de ciertos desplazamientos, ciertos temblores, donde la dialéctica parece ingresar en lo mítico sin perder (de nuevo: la ambigüedad alegórica) su atributo de medio para producir el despertar a la historia y contra la historia. De todas maneras, aceptando que Benjamin – de acuerdo a su tesis central – no pueda sustraerse a la telaraña de sueños y mitologemas de su época, el mesianismo y la dialéctica en reposo se refieren mitológicamente al problema de 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

dominación en la historia misma. Incluso, constituyen los mitos a través de los cuales lo que perdura en ella – el cortejo triunfal del dominador, esa violencia que conserva el derecho del poder constituido de acuerdo a “Para una crítica de la violencia”<sup>14</sup> – se revela a una época dada en cuanto imágenes oníricas, a las que hay que interpretar como a los sueños una vez que se ha despertado. Más todavía: según el modelo de Proust que sigue Benjamin, se despierta desde y al presente histórico.

El legajo más copioso del *Libro de los pasajes* se dedica a Baudelaire, quizá sólo porque de todos los habitantes de esa París reificada del siglo XIX, cuya fantasmagoría epocal alcanza su máximo esplendor en la Exposición Universal de 1867, es quien está más cerca de despertar. El dandismo, la melancolía (el *spleen*, esa pradojica *experiencia* ante la falta de significado de los objetos), la aversión a la doctrina del progreso, el demolición de los ideales bugueses, la alegorización de la mercancía (en especial, de la prostituta), la modernidad agrietada de antigüedad y protohistoria, el tedio ante el eterno retorno de la novedad, el satanismo de Baudelaire, lo colocan en tensión extrema con la superestructura onírico-ideológica de la época. Para Benjamin, la París que retrata Baudelaire (el primero que la toma como tema de la poesía) es una ciudad sumergida bajo el mar y de cuyo cielo las estrellas se han exiliado; con Blanqui (a quien dibuja de memoria) y Nietzsche, Baudelaire pertenece una hermandad espiritual que choca con los sueños masivos de la gran mónada del capitalismo del siglo XIX. Si Baudelaire no despierta, según Benjamin, se debe a que la melancolía que lo embarga no lo impulsa a la lejanía; el espacio del presente se abisma para él en desolación, en un transcurrir vacío e impotencia, con lo que paga así su resistencia a la enajenación y a la vulgarización de la modernidad. A su modo, está tan solo y aislado como Blanqui prisionero en el Fort du Taureau o Nietzsche vagando por el mediodía europeo.

En “Tesis sobre la filosofía de la historia”, Benjamin afirma que el trabajo historiográfico del materialismo histórico debe proponerse la apropiación de un recuerdo tal como éste relampaguea en un instante de peligro: el de la amenaza que pende sobre el receptor del

---

<sup>14</sup> Benjamin, W., “Para una crítica de la violencia”, en *Conceptos de filosofía de la historia*, Terramar, La Plata 2007.



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

patrimonio cultural, ya que todo documento de cultura lo es a la vez de barbarie, de convertirse en un servidor de la clase dominante. La tradición de los vencidos y oprimidos de la historia enseña, según Benjamin, que *el estado de excepción ha devenido la regla*<sup>15</sup>; o,

---

<sup>15</sup> Si en Occidente, desde la Primera Guerra Mundial, se impone en forma continua un estado de excepción jurídica, la *military order* del presidente Bush del 13 de noviembre de 2001 lo proyecta a nivel planetario. Esa es la tesis fuerte de Agamben en *Estado de excepción*, un estudio publicado en 2003, que no oculta la influencia de Benjamin, y que se presenta como la segunda parte de la primera parte de *Homo sacer*, una obra de cuatro volúmenes iniciada en 1995 con *El poder soberano y la nuda vida*. La autorización de Bush a la “detención indefinida” de los sospechosos de actividad terrorista no sólo inscribe a Estados Unidos en el totalitarismo moderno descrito por Hannah Arendt al violar la persona jurídica de los individuos, sino también consagra mundialmente al estado de excepción metajurídico en su carácter de medio por excelencia de la biopolítica. Como dice el propio Agamben en la entrevista que abre el libro editado por Adriana Hidalgo, el concepto de Foucault y el de él no coinciden en un todo, sin embargo no hay duda que en ambos la analítica del paradigma biopolítico encierra el secreto más monstruoso de las sociedades modernas y de sus aparatos integrales de dominación.

Mientras la arqueología foucaultiana no ha penetrado en los campos del derecho y la teología, y ha tendido más con el tiempo al estudio de las tecnologías de subjetivación, el programa de Agamben es inverso y complementario. El volumen III de *Homo sacer*, publicado anteriormente, *Lo que queda de Auschwitz* (1998), presta atención a los procesos de desubjetivación producidos en los biototalitarismos modernos bajo la luz de la “nuda vida” (vida desnuda) descubierta como efecto del poder moderno en *El poder soberano y la nuda vida* (1995); *Estado de excepción* realiza una arqueología del derecho (en realidad, es más que eso) de Roma a la actualidad con el fin de extraer los antecedentes y los orígenes de esa figura jurídica paradójica que pretende mantener el derecho suspendiéndolo. Entre “nuda vida” y estado de excepción, en tanto relación de medios a fines de la biopolítica, se establecería en realidad el más estrecho de los vínculos, al punto que el *bios* desnudo y objetivo desarrollado por los dispositivos biopolíticos hacen ingresar en la historia algo que jamás ha existido: hombres sin lenguaje ni cultura, vida sin forma. La biopolítica, según Agamben, se *funda* en el estado de excepción al orden jurídico-político en la medida que los ciudadanos en tanto sujetos biológicos son incluidos y excluidos a la vez de un estado de derecho que garantiza su funcionamiento a través de normas sin ley o ley sin normas. En este sentido, habría una dependencia inducida entre anomia y derecho - el “fundamento místico de la autoridad” dice Derrida en su lectura de Benjamin, citado por Agamben - que constituye el orden jurídico desde una ambigüedad insoluble que expresa el estado de excepción.

La arqueología de esta figura jurídica que representa el límite de lo jurídico alberga el segmento más inquietante en su nacimiento o renacimiento (ya estaba en germen en el derecho romano) en la revolución democrática moderna. El estado de sitio y la suspensión de la constitución y de las libertades individuales por motivos político-militares tiene su origen en la revolución francesa, pero con las emergencias bélicas se asimila o aparece en las crisis económicas o las situaciones de conmoción interna en casi todos los países occidentales. En Estados Unidos, la *military order* emitido por Bush se ubica en una cadena que procedimientos dictatoriales que practicaron los presidentes Lincoln, Wilson y Roosevelt por encima de gran parte de los derechos civiles; en el caso de Lincoln, la proclamación de la emancipación de los esclavos del 22 de setiembre de 1862 descansa enteramente en sus plenos poderes presidenciales. Al comenzar la Primera Guerra Mundial, la mayoría de los estados contendientes se hallaban comprometidos en algún tipo de estado de excepción, y en los años de la posguerra éste se diseminó como una epidemia en casi todos los países europeo-occidentales. En muchos de ellos el derecho contempla de alguna manera distintas formas de la figura, no en todos. En 1961, durante la crisis argelina, De Gaulle usa el estado de excepción previsto por la constitución aunque esto no afecta a los poderes públicos y los derechos civiles. En cambio, en Italia, el ejecutivo recurre a una serie de decretos-ley para reprimir el terrorismo sorteando al parlamento y haciendo suyo el poder legislativo, marcando una pronunciada tendencia de las democracias occidentales.



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

mejor dicho, como afirma en “Para una crítica de la violencia”, la violencia del vencedor que conserva el derecho siempre se reserva en posición de liberar la violencia que la funda.

---

Agamben observa que si bien el estado de excepción procede de la tradición democrática-revolucionaria, y no de la absolutista, ya no queda nada de ella o se ha evaporado su significado a medida que la biopolítica se apropiaba de la vida (*bios*) y la transformaba en una *zoé*, en “nuda vida”, por medio de una guerra civil legalizada. Quien percibe el problema con total lucidez, y sobre el cual Agamben toma impulso, es justamente Benjamin en la octava tesis de filosofía de la historia; quizá para él, en cuanto el estado de excepción había devenido la regla, se entraba en otra fase de la historia de la dominación. En todo caso, la sombra de Benjamin transita iluminando con un resplandor translúcido (y también crepuscular) la tensión entre violencia revolucionaria y violencia que pone y conserva el derecho, entre poder constituyente y poder constituido, que Agamben quiere separar y polarizar en una violencia instrumental jurídico-política y esa “pura violencia” revolucionaria que piensa Benjamin (en diálogo con Sorel) en *Para una crítica de la violencia*, la cual sólo pretende expresarse en su “medialidad” extrajurídica. Es esa tensión la que le permite a Derrida, en *Fuerza de ley* (1994), distinguir entre justicia jurídica y justicia no jurídica, la que no sería posible de sostener bajo el imperio biopolítico en cuanto el derecho pretende recubrir todo el campo del viviente, ya sea como derecho que se adjudica la anomia o norma sin derecho para que éste funcione. Por consiguiente, no hay más que un vacío de derecho, una violencia mitopolítica y metajurídica, que anula el derecho en nombre del derecho.

Para Agamben el máximo pensador del estado de excepción es Carl Schmitt, el notable jurista nacionalsocialista de raíz hegeliana cuya obra, especialmente en *La dictadura* (1921) y *Teología política* (1922), afronta la formidable y paradójica tarea de conectar estado de excepción y orden jurídico. Sin embargo, Schmitt nunca habría admitido un estado de excepción indefinido convertido en regla permanente y contra el derecho internacional ya que, en alguna medida, buena parte de sus esfuerzos intentan salvaguardar jurídicamente los derechos individuales en un campo social tomado por la “dictadura soberana”. El diálogo entre Benjamin y Schmitt, proseguido por este último cuando el primero ya había muerto, es el corazón de este análisis de Agamben, mientras se realiza el salto planetario del estado de excepción y el dominio de la biopolítica.