

fica. Bien se ve, pues, la utilidad del meritorio esfuerzo llevado a cabo por Antonio Heredia con paciencia monástica.

Benito MADARIAGA DE LA CAMPA

La crítica de la violencia de Walter Benjamin

BENJAMIN, W., *Crítica de la violencia*, edición de Eduardo Maura Zorita, Madrid: Biblioteca nueva, 2010.

La relación entre teología y política ha concentrado sin lugar a dudas la máxima tensión interpretativa sobre el pensamiento de Walter Benjamin. Inicialmente polarizada entre Adorno y Scholem, de ella se desprendería el intento de separar ambas esferas, por ejemplo como Habermas hace al apelar a una autonomía de la teoría benjaminiana de la experiencia¹. Pero esta tentativa parece poco atenta al temprano programa que Benjamin se había marcado, esto es, desarrollar una filosofía que integrara la religión a partir de los conceptos de conocimiento y experiencia apoyándose en aquellos elementos filosóficos históricos que la teología ofrece².

Como Löwy ha señalado, uno de los errores habituales en la lectura de Benjamin consistiría precisamente en disociar la obra de juventud, llamada a menudo “idealista” y “teológica”, de la obra de madurez, “materialista” y “revolucionaria”³. Se puede constatar sin embargo la permanencia de aquel aparato filosófico que en la primera de las tesis *Sobre el concepto de Historia* dará la conocida imagen del autómatas ajedrecista⁴. Desde luego no se trata de desdeñar el conocido punto de inflexión que hacia 1924 supuso para Benjamin el descubrimiento del marxismo. Aun así podemos adelantar en unos años su interés por la política, como bien se puede constatar en su crítica de la violencia, publicada en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 1921. En efecto, este texto, uno de los más problemáticos de la producción benjaminiana, vendría a exponer de forma clara el nudo entre política y teología, preparando acaso su particular recepción del materialismo histórico. Y si, tal y como Eduardo Maura apunta en la rigurosa introducción a la edición que aquí se reseña, este ensayo aparece tocado por el libro de Bloch, *El espíritu de la utopía*, habría que situar el comienzo de dicho interés en el tiempo de su lectura, es decir, en 1919. Los acontecimientos que entonces convulsionaron Alemania quedan de hecho sugeridos en el texto de Benjamin, quien, por otra parte, no dejará de tenerlos presentes hasta el mismo momento de la redacción de las tesis sobre el concepto de historia. Pienso en concreto en la duodécima de estas tesis, aquella que señala el Levantamiento espartaquista como breve momento de vigencia de la conciencia histórica de una clase oprimida que lucha y lleva hasta el final la obra de liberación en nombre de las generaciones vencidas⁵.

Una de las litografías más conocidas de George Grosz presentaría a este respecto la acumulación callada de aquellos acontecimientos a los que Benjamin se refiere. El título de esta

¹ Sobre este particular véase Villacañas, J.L. y García, R., “Walter Benjamin y Carl Schmitt: Soberanía y Estado de Excepción” en *Revista de Filosofía*, n. 13, julio-diciembre, 1996, pp. 41-60.

² Benjamin, W., “Sobre el programa de la filosofía venidera” en *Obras*, libro II/vol.1, trad. de Jorge Navarro Pérez, Madrid: Abada, 2007, pp. 162-175.

imagen que encabezaba el primer número de *Die Pleite*, en febrero de 1919, reza: “Espartaco ante el tribunal”. Merece la pena aquí hacer un sucinto resumen de lo sucedido, decir acaso que no habían pasado tres meses del motín de Kiel y la consecuente caída del Reich cuando el partido socialdemócrata, con Friedrich Ebert a la cabeza, desplazó a los socialistas independientes, logrando así ostentar en solitario el poder. Esta sonada expulsión hizo que se convocara una huelga general que fue de inmediato aprovechada por los líderes de la Liga Espartaquista, interesados en que la Revolución de Noviembre no se detuviera en una democracia que suscitaba ya las mayores sospechas de continuismo. Durante los primeros días de enero de 1919 el centro de Berlín quedó salpicado de trincheras y el levantamiento se extendió por varios puntos de la geografía alemana. Pero sabemos que durará muy poco, como Benjamin indica: apenas en una semana las fuerzas del orden, lideradas por Gustav Noske, aplacaron brutalmente a los espartaquistas. Días después se encontraron los cuerpos sin vida de sus líderes, Karl Liebknecht y Rosa Luxemburgo. La República de Weimar fue proclamada en octubre de 1919.

Estamos pues muy próximos a la lectura que Benjamin hace del libro de Bloch. Su importancia quedaría patente en un texto que siendo contemporáneo de “Hacia una crítica de la violencia” alumbra para nosotros su complejidad. Se trata del “Fragmento teológico-político”, donde efectivamente se le reconoce a Bloch el mérito de “haber negado con toda intensidad el significado político de la teocracia”⁶. Sin embargo, en perfecta armonía con los reparos que Benjamin le habría hecho a este autor, pese a la oposición teórica del orden profano con lo mesiánico, éstos aparecen finalmente inseparables en el “Fragmento” en una relación esencial para la filosofía de la historia que, como Maura señala, quedaría inscrita en el ensayo sobre la violencia⁷.

Con “Zur Kritik der Gewalt” Benjamin afrontaba en primer lugar el reto de una crítica de la unidad entre violencia y poder establecido. Aquí encontramos el hilo que llevó a Derrida a abrir el debate sobre este texto soslayado por los primeros editores de las obras de Benjamin, a saber, la diferencia interna del término *Gewalt*, que vendría a concitar el poder legítimo como autoridad justificada y la violencia⁸. Más allá de la pertinencia –que Derrida entiende desde el *porvenir* de este ensayo– de relacionar un texto muy poco conocido por aquel entonces y el coloquio titulado *Nazism and the “Final Solution”: Probing the Limits of Representation*, su lectura presentaba todos los puntos de la polémica suscitada posteriormente, desde su inclusión en el marco del particular pensamiento revolucionario de Benjamin hasta el contacto con Schmitt, al que, como sabemos, Agamben ha prestado tanta atención.

En resumen, el trabajo de Benjamin derivaría de la ambivalencia del término *Gewalt* la relación entre ordenamiento jurídico y violencia, siempre según el esquema de fines y medios que aquél impone y donde la violencia pertenece en todo caso al “reino de los medios”. Es de notar desde este mismo arranque que la distinción de partida entre fines y

³ Löwy, M., *Walter Benjamin: Aviso de incendio. Una lectura de las tesis “Sobre el concepto de historia”*, trad. de Horacio Pons, México/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 17.

⁴ En *Obras Libro I/Vol.2*, trad. de Alfredo Brotons Muñoz, Madrid: Abada, 2008, p. 305. Como recordaremos tal autómatas se presentaba allí como materialismo histórico a través del cual la teología pone sus fichas en juego

⁵ Op. cit., p. 313.

medios concuerda con el “Programa para una filosofía venidera”, que proponía una revisión del sistema kantiano. La pregunta por un criterio que pueda sostener la relación entre ambas esferas pone en marcha dicha operación, que no trata sino de romper con aquella circularidad. Y es que de inmediato queda a la vista que preguntarse si la violencia puede ser medio para un fin, invalida el juicio sobre la misma y tan sólo se concentra en los criterios para su aplicación. Ante esta cuestión Benjamin no encuentra respuesta en las principales teorías del derecho, pues tomada desde el iusnaturalismo, cuyo gesto característico consiste en enfatizar los fines, la violencia simplemente aparece como medio subsumido en la legitimidad de aquéllos, de modo que recurrir a ella quedaría justificado como el derecho que naturalmente se tiene de llegar a la meta deseada. Por otra parte, tomada desde el derecho positivo, pese a ofrecer éste una regulación de medios y fines con base histórica, tampoco encontramos una respuesta satisfactoria. Aquí tan sólo se distinguirá entre aquella violencia sancionada por una autoridad fundada en un momento concreto y aquélla que no procede de dicha autoridad, por tanto el anhelado juicio de la correlación misma entre poder legítimo y violencia estaría del todo ausente.

Pero a partir del enfoque histórico que el derecho positivo ofrece sí podemos distinguir una violencia fundadora de derecho, que quedaría camuflada en la violencia que mantiene un orden entonces remotamente instaurado. Por tanto la primera tarea a realizar en una crítica de la violencia parece ser de desenmascaramiento y búsqueda de esta violencia fundadora. Benjamin encuentra varios ejemplos muy significativos de ella, pero sin duda enfatiza el de la huelga, observando en ella una fisura ya abierta en la estructura misma del ordenamiento jurídico. Porque la huelga sería un derecho en tanto que elemento contra la violencia del patrón, y digamos que este carácter inicial de contra-violencia, al menos en apariencia, habría permitido su integración en el ordenamiento jurídico. Pero la huelga también puede haber sido concedida como derecho con vistas a evitar una violencia fuera de ley que ella misma trae implícita, aquella que se manifiesta cuando la huelga se generaliza deviniendo estallido contra el “patrón” y por tanto obliga al Estado al ejercicio de una violencia ya fuera de sus propias leyes. Lo que Benjamin observa, en resumidas cuentas, es que la violencia, en tanto que medio, no tendría como fin salvaguardar fines jurídicos sino proteger el derecho mismo que la ampara. Es decir, el poder establecido persigue esta violencia no tanto por proteger un bien jurídico como por estar fuera de su órbita, lo que le permite apelar ampliamente a “razones de seguridad”. Y esto porque, en principio, toda violencia tiene implícito un carácter de creación jurídica que explica la urgencia de su aplacamiento.

Frente a esa violencia fundadora, dice Benjamin, “el pueblo se estremece hoy como en los tiempos míticos”⁹. Pero el hecho es que toda violencia conservadora parece cobijar un rescoldo mítico, desde que entre sus artículos, o más bien sus articulaciones, queda un resquicio de lectura de aquella violencia que lo había fundado. Una disposición tan drástica como la pena de muerte es muestra de ello desde el momento en que ha podido aplicarse históricamente a delitos con los que no guardaba la menor proporción. También las llama-

⁶ Benjamin, W., “Fragmento teológico-político” en *Obras*, libro II/vol. 1, op. cit., pp. 206-207.

⁷ Maura Zorita, E., “Introducción a *Crítica de la violencia* de Walter Benjamin”, en Benjamin, Walter, *Crítica de la violencia*, ed. de Eduardo Maura Zorita, Madrid: Biblioteca nueva, 2010, p. 17.

⁸ Derrida, J., *Fuerza de Ley. El “fundamento místico de la autoridad”*, trad. de Adolfo Baberá y Patricio Peñalver Gómez, Madrid: Tecnos, 1997, pp. 69-151.

das fuerzas del orden lo son, puesto que la violencia policial no necesita justificarse en un fin jurídico sino en el mantenimiento del propio orden que otorga legitimidad a su violencia. La espectralidad que Benjamin localiza en la policía proviene de esta doble condición, pues “en ella se ha suprimido la división entre violencia que funda y violencia que mantiene la ley”¹⁰.

A dónde quiere llegar Benjamin es precisamente a ese momento remoto y prevalente que opera en todo ordenamiento jurídico como violencia mítica situándolo en el orden de lo simbólico. Es aquí donde está ya en funcionamiento una filosofía de la historia. A partir de este momento Benjamin formulará tres preguntas dirigidas a encontrar una violencia que rompa la circularidad de la relación entre fines y medios: “¿Es en general posible una regulación no violenta de los conflictos?”¹¹; ¿se podría distinguir una violencia que no se hallase con los fines en relación de medio?¹²; y, finalmente, ¿es posible pensar una “violencia pura inmediata que pueda detener el curso de la violencia mítica”?¹³.

Frente a la primera de estas preguntas hemos de remitirnos a la cuestión del lenguaje, pues en efecto se alude aquí a una “esfera del entendimiento humano hasta tal punto no violenta que es por completo inaccesible a la violencia, la verdadera esfera del entendimiento, el lenguaje”¹⁴. Benjamin, sin embargo, no lleva más allá esta idea que sí podemos encontrar, siguiendo las indicaciones de Maura, en otros dos textos: “Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje de los hombres”¹⁵, un artículo redactado en 1916 que nunca se llegó a publicar, y “La tarea del traductor” que habría servido de prólogo a su traducción de los *Tableaux parisiens* de Baudelaire¹⁶. Pero me interesa particularmente el primero de estos dos textos por aludir de modo directo al “origen mítico del derecho”¹⁷. Tal origen comenzaría con una pregunta vana: la pregunta por el bien y el mal en el mundo después de la Creación; con ella se abandonaría la *immediatez* en la comunicación de lo concreto y se caería en el abismo de la *mediatez* del lenguaje humano donde cada palabra designa algo que ya no es ella misma. El origen mítico del derecho correspondería por tanto a la aparición de la *mediatez* propia del lenguaje humano, mientras que el conocimiento inmediato residiría en un lenguaje *en cuanto tal*, que es creador y consumidor, que se concentra en el nombre en tanto medio puro del conocimiento y que debe situarse –y aún más en el contexto del ensayo sobre la violencia– en la esfera de lo divino. Benjamin encontraría el mejor correlato político de este medio puro en la huelga general proletaria que, al contrario que la huelga general política que busca el fortalecimiento del Estado y fue la fórmula seguida por los socialdemócratas durante la Revolución de Noviembre, no está dirigida sino a la destrucción del Estado, no busca retomar en modo alguno el trabajo detenido sino un trabajo ya no *estatalizado*¹⁸.

La segunda pregunta está destinada a atajar definitivamente la cadena normativa y dar con una violencia inmediata, de arranque, de ira. Ésta será en primer lugar localizada como violencia mítica, manifestación objetiva en la que coinciden la victoria y la prueba contundente de la existencia de un derecho. Benjamin aclara aquí de modo definitivo su tarea: “la

⁹ Idem., p. 95.

¹⁰ Idem., p. 99.

¹¹ Idem., p. 102.

¹² Idem., p. 109.

¹³ Idem., p. 114.

¹⁴ Idem., p. 103.

manifestación mítica de la violencia se nos aparece como profundamente idéntica a todo poder y transforma la sospecha sobre su problematicidad en una certeza sobre el carácter pernicioso de su función histórica, que se trata, por tanto, de destruir”¹⁹.

La cuestión final del ensayo está, como vemos, ya planteada y permite continuar la investigación, “[p]orque lo cierto es que sobre la legitimidad de los medios y la justicia de los fines no decide jamás la razón, sino la violencia de destino sobre ella, sobre ésta Dios”. Por tanto la capacidad de destruir la violencia mítica como arranque del ordenamiento jurídico es algo que sólo puede afrontar una violencia divina que se le opone en todo punto: “Si la violencia mítica funda el derecho, la divina lo destruye; si aquella establece límites y confines, ésta destruye sin límites; si la violencia mítica inculpa y expía al mismo tiempo, la divina redime; si aquélla amenaza, ésta golpea; si aquella es letal de manera sangrienta, ésta es letal de manera incruenta.”²⁰

Hemos de reparar en que este carácter incruento de la violencia divina se da a causa de lo vivo y le brinda un rasgo ampliamente educativo; su brutalidad destruye sin límites pero nunca el alma de lo vivo, porque tan sagrada es la mera vida como poco lo son los estados²¹. Por tanto esta violencia se corresponde con el recurso a lo *creatural*, y es justo en este punto donde se abre la discusión sobre la relación con Schmitt que Maura examina pormenorizadamente desde *El origen del 'Trauerspiel' alemán*. En una síntesis quizás demasiado burda podríamos decir que si Schmitt se dirige al mito como fuerza universal de la vida, Benjamin tiene en cambio una voluntad desmitificadora. El momento de suspensión del derecho, que una y otra vez aparece en el ensayo sobre la violencia, sería para Schmitt el lugar de aparición de una máxima garantía de continuidad; el soberano se identifica entonces con aquel que consigue impedir la catástrofe de una interrupción del tiempo histórico ejerciendo una violencia mítica que instaura derecho. Ciertamente Benjamin entiende que para los oprimidos el estado de excepción es la norma, pero para él es ésta la catástrofe, no aquello que la violencia mítica impide, sino lo que consecuente y consecutivamente amontona. Las clases revolucionarias se caracterizan, en cambio, por quebrar esa continuidad, por hacer saltar el continuo de la historia²², y en este salto el propio soberano es también criatura. Es aquí donde Maura refuta la tesis de Agamben en torno a una “correspondencia secreta” entre el jurista y el filósofo²³ para afirmar con total asertividad que “el paradigma del estado de excepción ya no es, como en la *Teología política* [de Schmitt], el milagro, sino la catástrofe”²⁴. El soberano es también criatura y lo *creatural* está ya para Benjamin fuera de la ley.

Tal es el momento de la violencia divina, de la cual Benjamin encuentra también testimonios en la vida actual. Uno de ellos, el de la educación, es el que lleva a Maura hasta el convoluto N del *Libro de los pasajes* para encontrar allí una “brutalidad aparente” de la salvación en completa sintonía con lo incruento de la violencia divina respecto al alma de lo vivo²⁵. El énfasis en esta condición *creatural* del hombre, tan necesario para abordar una crí-

¹⁵ En *Obras* libro II/vol.1, trad. cit., pp. 144-162.

¹⁶ En *Obras*, libro IV/vol. 1, trad. cast. de Jorge Navarro Pérez, Madrid: Abada, 2010, pp. 9-22.

¹⁷ Op. cit., pp. 158 y 159

¹⁸ *Crítica de la violencia*, op. cit, pp. 106 y 107.

¹⁹ Idem., p. 114

²⁰ Idem.

²¹ Idem., pp. 119-120.

tica de la tesis de Agamben, de sobra justifica la atención a esta dimensión educativa de la violencia divina. En cualquier caso Benjamin habría tratado de caracterizar directamente la particular destructividad de la violencia divina en un artículo que bien serviría de bisagra para esta cuestión. Me refiero a “El carácter destructivo”²⁶. Tal carácter cuenta con una juventud inexorable, comunitaria por excelencia, cuya acción propia es la de hacer sitio y encontrar caminos entre las ruinas sin que con ello busque ser en absoluto comprendido. Pero el rasgo que quizás más interesa ahora es la conciencia que este carácter tiene de hombre histórico que desconfía siempre respecto del curso de las cosas y está completamente atento a la posibilidad de que todo salga mal. Tal es el momento que se reclama, y creo que ya podemos llamarlo *Jetztzeit* (como modelo del tiempo mesiánico que “resume toda la historia de la humanidad en una gigantesca abreviatura”²⁷). Éste es el momento de una violencia que rompe el continuo de la historia y, siguiendo la expresión de Rosenzweig, “restituye a la vida sus derechos contra el Derecho”²⁸. Tal es la violencia divina capaz de destruir aquella mítica, creadora de ordenamientos jurídicos y normativas. Se entenderá entonces la tesis sobre la que pivota este ensayo de Benjamin: “la crítica de la violencia es ya la filosofía de su historia”²⁹.

Daniel LESMES

Hans Ulrich Gumbrecht, o la Stimmung de los sin-Stimmung

GUMBRECHT, H. U.: *Lento presente. Sintomatología del nuevo tiempo histórico*, ISBN: 978-84-937906-0-8, traducción de Lucía Relanzón Briones, prólogo de José Luis Villacañas, Madrid, Escolar y Mayo, 2010

En una carta de Siegfried Kracauer a Theodor W. Adorno, fechada el cinco de septiembre de 1955, esto es, cuando Gumbrecht contaba con apenas diez años, se halla la siguiente reflexión a propósito de la forma-ensayo¹:

Sé que tienes las mejores intenciones al decirme que nosotros sólo podemos decir las cosas decisivas en alemán. Lo que dices vale, seguramente, para determinados ámbitos de la literatura: poesía, novela y, muy posiblemente, también el ensayo. (Ya no siento una gran atracción hacia el ensayo, sin que haya intentado formular mi actual desconfianza contra esta forma). [...] Mi ideal estilístico es que el lenguaje desaparezca en la materia, así como el pintor chino dentro del cuadro; aunque soy consciente de que el pintor chino y el cuadro, el pensador y la materia, son una y la misma cosa, hasta cierto punto.

²² *Sobre el concepto de historia*, XV, op. cit., p. 315.

²³ Agamben, G., *Homo Sacer, II/1. Estado de excepción*, trad. de Antonio Gimeno Cuspidera, Valencia: Pre-textos, 2004.

²⁴ Maura, E., op. cit., p. 60.

²⁵ *Libro de los Pasajes*, trad. cast. de Luis Fernández Castañeda, Isidro Herrera y Fernando Guerrero Madrid: Akal, 2005, p. 473 y 476

²⁶ En *Obras* libro IV/vol.1, trad. de Jorge Navarro Pérez Madrid: Abada, 2010, 346-347.

²⁷ *Sobre el concepto de historia*, XVIII, op. cit., 317.

²⁸ Rosenzweig, F., *La estrella de la redención*, Salamanca: Sígueme, 1997, p. 294. Vid. Maura Zorita, E., op. cit., p. 37.