

*Medios para una política futura:
“Para una crítica de la violencia”
de Walter Benjamin*

*Means for a future policy: “Critique
of violence” by Walter Benjamin.*

DR. WOLFGANG BOCK

VERSIÓN AL CASTELLANO
DE LAURA FLÓREZ

Universidad federal de Río de Janeiro
wolfbock@yahoo.de

DOI: <http://doi.org/10.15366/bp2019.21.020>
Bajo Palabra. II Época. N°21. Pgs: 359-382



Wolfgang Bock, born 1957, is professor for German language and literature at the Federal University of Rio de Janeiro, Brazil (UFRJ). Last publications: *Dialectical psychology. On Adornos reception of psychoanalysis*. Wiesbaden: Springer Publishing House 2018 (in German, ISBN print: 978-3-658-15324-3, ISBN eBook: 978-3-658-15325-0)



Resumen

El artículo se centra en el enigmático ensayo de Walter Benjamin “Para la crítica de la violencia” de 1921. El autor lo interpreta en el contexto de las ideas políticas del movimiento juvenil alemán antes y después de la Primera Guerra Mundial. A diferencia de otras interpretaciones, se enfoca más en cierta empresa política que en una forma de expresión mesiánica, que era la lectura habitual. Se hace evidente que Benjamin se refiere a una acción no muy lejana, por ejemplo, a la toma de decisión de Kierkegaard en materia de ética. En la segunda parte, el autor analiza algunas recientes erróneas interpretaciones y señala las heterogéneas e intensamente políticas conclusiones de Benjamin para hoy en día.

Palabras Clave: violencia, poder, justicia, mesianismo, política.

Abstract

The article focuses on Walter Benjamin’s enigmatic essay *Critique of Violence* from 1921. The author interprets it in the context of the political ideas of the German Youth movement before and after the First World War. Different from other interpretations, he focuses more on a certain political act than on a usual messianic way of reading. It becomes evident that Benjamin refers to an act not far from for example Kierkegaard’s decision in ethics. In the second part, the author discusses some recent misinterpretations and points out the actuality of Benjamin’s heterogeneous and highly political conclusions for today.

Keywords: violence, power, justice, messianism, politics.

JUSTICIA MÁS ALLÁ DE LA MUERTE

Un Kaddish para el amigo Jairo Escobar (1957-2017)

Debido a un retraso de su avión, Jairo Escobar no llegó al Congreso de Teoría Crítica en la ciudad colombiana de Bucaramanga el 4 de octubre de 2017, sino al día siguiente. Así que no pudo escuchar mi conferencia de apertura, por lo que me pidió el manuscrito. Antes de que pudiera leerlo, ya había muerto de un ataque al corazón. Un año después, todavía no puedo asumir su muerte, por ello, es esta una manera de hacerle llegar mi texto de manera póstuma.

La conferencia se ocupa de la relación entre la violencia y la justicia. Ese fue un tema que nos preocupó mucho a Jairo y a mí en nuestro trabajo conjunto entre Brasil, Alemania y Colombia. Desde 2013 se han celebrado una serie de conferencias y reuniones de trabajo en las que hemos debatido sobre este tema desde diferentes perspectivas. Jairo era un amigo de confianza del más alto nivel intelectual, a quien echo mucho de menos todos los días. El mundo sigue girando para nosotros, pero es otro sin él. Sus amigos y alumnos me ayudan a aceptarlo. En nosotros pervive. Y de esta forma, concibo el siguiente texto como un *Kaddish* secularizado, dedicado al amigo Jairo Escobar.

1. Los medios puros como acceso a la esfera de los fines

EL ENSAYO DE WALTER BENJAMIN *Para una crítica de la violencia* de 1921, cuya revisión es el objetivo de esta reflexión, es un texto heterogéneo y -como dice Judith Butler- „notoriamente difícil“. ¹ Se basa en un concepto político que parece provocar malentendidos. ² No marcan la historia de su recepción ³ únicamente las interpretaciones que se aproximan a la intención de Benjamin -como las de Jacques Derrida en 1991 y Judith Butler en 2007-, sino, sobre todo, las interpretaciones claramente exageradas, que encontramos una y otra vez. Estas lecturas problemáticas van desde las de Carl Schmitt y Giorgio Agamben, pasando por las de Andreas Baader y Axel Honneth, hasta las que, en la actualidad, realizan las justificaciones de la violencia en nombre de todo tipo de fundamentalismo religioso.

Intentemos, aunque sea ligeramente -como diría el propio Benjamin-, limpiar el aura contaminada que rodea la redacción del texto. ¿De qué trata este extraño escrito? En los primeros días de la República de Weimar, con su inflación, la lucha del Ruhr, la revolución alemana derrotada y los enfrentamientos entre los soldados del frente con los fascistas, comunistas y socialdemócratas, Benjamin se preguntó, ya en 1921, acerca de la legitimación y la práctica del poder estatal democrático. ¿Es la violencia desplegada en las confrontaciones de esos días, sólo un *medio* o contiene su propio *ethos*?

Benjamin se posiciona en contra de lo que él llama *la violencia que funda el "Derecho"* y *aquella violencia que "conserva al derecho existente"* (GS II, S. 188) y que se perpetúa de la peor forma hasta que la guerra cobre la vida de millones de personas. En contraposición, se refiere enfáticamente a un concepto político de la teoría y la práctica del *movimiento juvenil*. Él no es el único en defender esta posición, pero la forma en que describe este poder, es singular. Ya con el término „*la violencia que funda al "Derecho"* y *violencia que ayuda a conservarlo*“, hay que leer también lo que en la misma expresión se omite: la reflexión sobre una forma de

¹ Vid. Judith Butler, „Kritik, Zwang und das heilige Leben. Walter Benjamins zur Kritik der Gewalt“, en: Susanne Kramann, Jürgen Martschukat (Hg.), *Rationalität der Gewalt*, Bielefeld: Transskript 2007, pp. 19-46.

² Walter Benjamin: *Selected Writings*, 1: 1913–1926. Edited by Marcus Bullock, Michael W. Jennings, Harvard University Press. May 2004, ISBN 9780674013551. Hay traducciones al castellano de Héctor A. Murena, en: W. Benjamin, *Ensayos escogidos* (Buenos Aires: Sur, 1968; reeditado en [Buenos Aires: El cuenco de plata, 2010]; y, de nuevo, reeditado y revisado por Eduardo Maura, en: *Crítica de la violencia* [Madrid: Biblioteca Nueva, 2010]); de Roberto Blatt, en: W. Benjamin, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, en *Iluminaciones IV* (Madrid: Taurus, 1998); de Jorge Navarro, en: W. Benjamin, *Obras*, vol. II.1 (Madrid: Abada, 2007); y de Julián Fava y Tomás Bartoletti, en: W. Benjamin, *Estética y política* (Buenos Aires: Las cuarenta, 2009).

³ *Vol. ibíd.*, p. 20 y Jacques Derrida, *Fuerza de ley: el "fundamento místico de la autoridad"*, Madrid, Tecnos, 2018. Referente a la recepción en castellano. Ver *"Letal e incruenta: Walter Benjamin y la crítica de la Violencia"*. Oyarzún Robles, Pablo. C. Pérez y F. Rodríguez (Editores). Edición comentada. LOM ediciones. 2017 [NT].

justicia que cuestiona la ley vigente y las circunstancias protegidas por ella. Benjamin se centra en el hecho de que la autoridad del Estado sigue invocando un nivel superior de legalidad para justificar su proceder, como lo hizo el poder imperial con anterioridad, a pesar de que el *Reich* alemán ya estaba oficialmente constituido por una democracia con soberanía popular. Sin embargo, dicha legitimación permanecería encadenada a la esfera de los medios, de forma que no alcanzaría los fines superiores declarados.

Benjamin abre así una dicotomía. Mientras que las personas actúen limitadas a la esfera de los *medios*, la de los *fines* sólo puede ser alcanzada por un poder ontológico, que permanecería inaccesible a la intervención humana directa. Sin embargo, hay una conexión indirecta entre estos dos mundos, que él quiere identificar como un *medio puro*, constituido por aquellas acciones y relaciones entre personas que se basan, directamente, en la verdad y en la ausencia de una segunda intención. Benjamin está pensando en una relación de empatía entre los jóvenes y entre los demás, también en las relaciones que establecen los niños con los juguetes, así como del uso que hacen de ellos durante el juego. En resumen, piensa en la expresión honesta entre las personas que apunta a la autenticidad y la verdad, y no a intereses privados. Tales acciones humanas promovieron entonces una conexión con la esfera de la justicia. Benjamin se preocupa por una cierta ética de la acción (*Handlungsethos*), que también debería aplicarse en la política.

2. Menos mesianismo, más política

LOS EJEMPLOS DADOS YA SUGIEREN que el énfasis de Benjamin proviene de sus experiencias en el *movimiento juvenil*. Este se veía a sí mismo como una comunidad en la que conceptos como „lealtad“ y „veracidad“ desempeñaban un papel importante. En un primer momento, éstos se entrecruzan con los modelos éticos del clasicismo alemán y del romanticismo temprano. Pero Benjamin también hace una referencia general a la justicia objetiva. Su forma, aunque teológicamente cargada, no puede atribuirse a las religiones monoteístas establecidas, como el cristianismo, el budismo, el islam o el judaísmo. Esta configuración de un concepto de Dios y de la justicia, fuera de la tradición, constituye un rasgo de independencia del texto de Benjamin; al mismo tiempo, sin embargo, lo hace difícil y conduce repetidamente a malentendidos e interpretaciones erróneas en su recepción.

El *medio puro* de una acción intencional, que Benjamin también invoca en el contexto de la política, pertenece a una *acción integral* en otra forma socializada de convivencia en la que el Estado no tiene nada que hacer. Benjamin también toma

este tópico del discurso pedagógico del *movimiento juvenil*. La sociedad se organizaría, auto determinada y autónoma, como las comunidades estudiantiles.

Para él, esta es la lección general de la Primera Guerra Mundial y del complejo militar-industrial alemán, el cual ocultaba sus intereses reales y los extendía a la esfera del derecho con justificaciones legales. Al mismo tiempo, Benjamin se relaciona con el tópico de los *medios/fines*, con teorías específicas del estado sindicalista y con discursos anarquistas, como los del estudiante de Bergson Georges Sorel y su teoría de una huelga general justa.

Por lo tanto, Benjamin se ocupa explícitamente de acciones políticas. La referencia al mesianismo, al que Judith Butler y, más claramente, Jacques Derrida se refieren en su crítica, está presente en su obra, pero generalmente se sobrevalora. Por otro lado, propongo una interpretación que esté fundamentada de manera más clara en las conexiones políticas existentes con el *movimiento juvenil*, con la ética del clasicismo y del romanticismo alemanes, así como con la relación entre anarquismo, literatura y política. En otras palabras, el mesianismo es, en sí mismo, solo otro medio más para él.

3. Ethos de la juventud

ES INCUESTIONABLE QUE LA DESOLADA SITUACIÓN POLÍTICA de Alemania después de la Primera Guerra Mundial y que encuentra Benjamin a su regreso a Berlín después del exilio en Suiza, tiene una gran importancia en esta situación. Él quiere extraer las lecciones de una guerra perdida que, en una situación anterior, otros jóvenes ya habían vivido. Conforme al ethos del movimiento juvenil (*Jugendbewegung*) según Benjamin, el individuo tiene que adoptar una actitud especial⁴. Debe hacerse permeable, es decir, no debe obstaculizar al espíritu allá donde lo alcance, sino que, más bien, ha de posibilitar su manifestación a través de sí mismo. La carta de Benjamin a su amiga berlinesa Carla Seligson, fechada en Friburgo en el otoño de 1913, es el paradigma de esta actitud. Los propios jóvenes son el lugar del espíritu; no sólo realizan trabajo social para los movimientos políticos, sino que se orientan hacia su epifanía: “Esta mañana he pensado: ser joven no significa servir al espíritu tanto como esperararlo”.⁵

Benjamin sigue así una figura retórica popular dentro del movimiento juvenil. La juventud como mediadora entre las diferentes clases sociales se encuentra en

⁴ Ver en castellano el trabajo de Vicente Jarque: en Los años de la *Jugendbewegung*, en *Imagen y metáfora: la estética de Walter Benjamin*. Edic. Universidad de Castilla y la Mancha. 1992. [NT]

⁵ Benjamin, carta a Carla Seligson el 15 de septiembre de 1913, en: *Briefe*, ed. Gershom Scholem und Theodor W. Adorno, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1978 Band I, pp. 92-93. (Versión en castellano de la traductora)

una variante similar en la película *Metrópolis* (1927) de Fritz Lang. Me refiero a la alegoría del corazón como mediador entre la cabeza y la mano. Para Benjamin, la fuerza que se menciona aquí y cuyo receptor se espera que sean los jóvenes, también debería determinar la esfera de la política en la que estos poderes interactúan; va más allá de los individuos particulares, aunque no se dirige contra su felicidad y egoísmo, sino que trata de elevarlo a una forma de comunidad superior. Y ya que no procede directamente, se trataría de interpretar mediante qué acciones estarían interviniendo. Y puesto que no se trata de un método en particular, dependerá de una cierta actitud.

Con su versión de este concepto, Benjamin se distingue de otros movimientos juveniles de tendencia socialdemócrata o nacionalista. Uno de ellos es la crítica a los partidos políticos y al parlamentarismo del doctor Harald Schultz-Hencke (1892-1953), quien fue un activista juvenil y escribió esta crítica en el mismo año 1921.⁶ Este texto, como veremos más adelante, es una especie de “gemelo oscuro” de la versión de Benjamin de la relación entre la política y la comunidad, dentro de las diversas tendencias que hubo en el movimiento juvenil.

4. La ley como continuación de la antigua regla arbitraria de los dioses

EN SU ENSAYO, BENJAMIN desarrolla una dicotomía que se constituye como posiciones extremas, al principio opuestas, que luego se superan. La verdadera justicia trasciende el mundo de los medios. Sería sin duda presuntuoso asumir que el estado alemán en la República de Weimar, como el sucesor fracasado del Reich alemán, continúa invocando un derecho metafísico superior. Tanto un derecho natural como un derecho positivo, es diferente de la justicia superior en cuyo nombre el poder habla falsamente. La justicia integral, por otra parte, no estaría determinada únicamente por sus medios profanos, sino por sus fines, que, como ya se ha dicho, son positivos y están directamente fuera del alcance de los seres humanos.

Para explicarlo, Benjamín elige una figura poética histórica que trasciende las fronteras de la literatura y el teatro: la violencia actual del Estado hereda la fatídica arbitrariedad de los dioses griegos que se oponen a la *hybris* de Prometeo y Niobe, encadenando a uno a la roca y matando a los hijos de la otra. Prometeo roba el fuego a los dioses y Niobe, hija de Tántalo, se jacta de su gran fertilidad frente a la titánida Leto, por lo cual los dos hijos de ésta (Apolo y Artemisa) mataron los hijos

⁶ Ver Harald Schultz-Hencke, *Das Wollen der deutschen Jugend: Eine Auseinandersetzung mit den Grundfragen der Zeit. Die Überwindung der Parteien durch die Jugend*, Gotha: Verlag Friedrich Andreas Perthes 1921.

de Niobe y ella misma queda convertida en roca. Las únicas lágrimas de Niobe brotarán de la piedra.⁷

Contra la arbitrariedad de los dioses griegos en el mundo antiguo, Benjamin se apoya en la transición histórico-filosófica de la tragedia al drama barroco alemán (*Trauerspiel*). Se trata de una violencia mesiánica que redime, profana y atraviesa el corazón de las personas, pero que funciona de manera diferente a la versión dogmática cristiana de las iglesias y sus vínculos con los poderes establecidos. Este otro poder tiene la autoridad de la justicia, pero no puede ejercerla contra los sujetos y sobre todo sin su participación. Esto se aborda en la tragedia y en el drama barroco alemán (*Trauerspiel*); y su forma de expresión antropológica correspondiente es el *lamento* en su relación con la justicia; lo que constituye el corazón de dichas formas dramáticas y literarias.⁸

5. Legislación mítica y medios puros

PARA BENJAMIN, LA LEGISLACIÓN MÍTICA de la antigüedad encuentra su continuación en el derecho constitucional moderno. Así como la „paz“ se establece allí, la violencia mítica sigue siendo para Benjamin el fenómeno político y jurídico primigenio de todo el poder legislativo burgués: garantizar el poder secular sigue siendo su objetivo, incluso cuando oficialmente dice algo diferente. Trabaja con una línea de demarcación que, en el ámbito jurídico, incluye un orden de contratos entre personas desiguales. El ganador no es completamente destruido, pero se le conceden ciertos derechos contractuales: para ambas partes contratantes es la propia línea la que no debe ser cruzada. Son leyes que, como subrayan Georges Sorel y Anatole France, prohíben a los ricos y a los pobres dormir bajo los puentes.⁹ Contra tal poder estatal, legado por poderes fantásticos y con un derecho basado en la violencia y en la ley marcial, Benjamin quiere usar otra forma de violencia que, se supone, funciona en la práctica:

⁷ „La violencia mítica en su forma ejemplar es una simple manifestación de los dioses. Tal violencia no constituye un medio para sus fines, es apenas una manifestación de su voluntad y, sobre todo, manifestación de su ser. La leyenda de Niobe constituye un ejemplo evidente de ello.“ Benjamin, *Para una crítica de la violencia*, Edición Electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. (GS II, S. 197).

⁸ En la superación de la maldición de Tántalo, ya está anunciado el recurso a la construcción que Benjamin hará prominente poco tiempo después en su libro *El origen del drama barroco alemán (Trauerspielbuch)*: la superación del gobierno arbitrario de los dioses griegos, que está representado en la tragedia, por un mesianismo judeocristiano, según el cual Dios redime a la humanidad. Esta forma corresponde entonces a la tragedia cristiana, que no sólo sigue la tradición de Agustín, sino también la de Orígenes (cf. la primera parte del *Trauerspielbuch* de Benjamin, GS I, pp. 238-278). Este es, por así decirlo, el pasaje del sistema que pertenece al mesianismo en la construcción de Benjamin.

⁹ Ver GS II, p. 198

“Y si toda especie de violencia destinada, en cuanto emplea medios legítimos, resultase por sí misma en contradicción inconciliable con fines justos, pero al mismo tiempo se pudiese distinguir una violencia de otra índole, que sin duda no podría ser el medio legítimo o ilegítimo para tales fines y que sin embargo no se hallase en general con éstos en relación de medio, ¿en qué otra relación se hallaría? Se iluminaría así la singular y en principio desalentadora experiencia de la final insolubilidad de todos los problemas jurídicos.”¹⁰

Las diferencias que Benjamin hace aquí se pueden comparar esquemáticamente de la siguiente manera:

Violencia mítica	Violencia de los dioses
Normativa	Infractor de la ley
Impone límites	Sin límites
Culpable y expiatoria en esta vida	Expiación (en cada uno) y el fin de la historia
Amenaza	Golpea
Sangrienta	De una manera incruenta pero letal
La leyenda de Niobe	Negación de la Korah roja
Afecta la simple vida	Afecta la relación entre este mundo y el más allá de la vida.
Aplicación de la ley	Reconciliación en la muerte, reconciliación desde la justicia ¹

* Este plan de muerte por la intervención incruenta de Dios está relacionado con el texto de Benjamin „El capitalismo como religión“, también escrito en 1921. Al igual que „Para una crítica de la violencia“, también está influenciada por la crítica de Max Weber al protestantismo. Cf. GS VI, pp. 100-103. Y Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904), Munich: Beck 2013.

6. Muerte expiatoria

Sanciones Dialécticas

Cuando Moisés regresa del Monte Sinaí con las tablas de la ley en la mano, se enfrenta con el movimiento alrededor del becerro de oro. Su líder, a quien Benjamín llama la *Rotte Korah* después de la traducción de Lutero, es arrebatado por Dios a través de una grieta en la roca. Esta muerte es la expiación por los moribundos. La intervención divina cancela su culpabilidad en el más allá, a través de la muerte en este mundo. Termina con una siniestra cadena de culpabilidad.

Aquí Benjamín intenta la construcción de una muerte que está comprometida con una justicia diferente. En este sentido es la dialéctica intervención de Dios

¹⁰ GS II, p. 196; trad. p. 293

en la narración de la recepción de las tablas de la ley por parte de Moisés, la que contrasta con los actos de violencia de los dioses griegos contra Prometeo y Niobe. Este acto del Dios del Antiguo Testamento no es menos brutal, pero es tanto un castigo, como una expiación; pone fin a la disputa entre los dioses griegos y permite su superación, en cada caso individual, desde la perspectiva de una filosofía de la historia.

Sin embargo, esto queda abierto en la tragedia antigua; la secuencia de formas dramáticas sólo es posible en el drama barroco alemán inspirado por la idea cristiana que conduce a las conocidas formas sintéticas del clasicismo alemán, como en la *Ifigenia entre los Tauros* de Goethe.

En este esquema -que en la obra de Benjamin se basa, por un lado, en la ética como guía de la acción política y moral, en la estética, en tanto recurso secular a la objetividad y a la subjetividad y, finalmente, en la teología, en tanto mesianismo heterogéneo-, la situación de una justicia creada para los muertos es significativa. Su muerte se concibe de una manera similar a la de Sigmund Freud, es decir, como la utopía de una paz final que rompe la cadena de la violencia.

Contra el Vitalismo

La justificación teológica que Benjamin muestra aquí, sin embargo, forma sólo un contexto secundario; es, más bien, para él un asunto relativo a cierta posición política de su tiempo y que se expresa en forma de fábula. En la obra de Benjamin, el concepto de una muerte dialécticamente reconciliadora, se dirige sobre todo contra los representantes del vitalismo que quieren alabar la vida. No lo entiende así Giorgio Agamben, que también apunta a la „mera vida“; ni Judith Butler que, en su interpretación del texto de Benjamin, asume que él quiere hablar de una „vida mejor“.¹¹ Para Benjamin, la muerte no es una frontera excluyente, sino un umbral cuyo cruce justifica otra cosa. De ahí su gusto por la ruptura, la discontinuidad y por una concepción dialéctica de la muerte como principio y expresión de una violencia justa entendida como interviniendo en la vida en nombre de dicha justicia.

Es entonces un malentendido asumir que *Para una crítica de la violencia* de Benjamin se refiere a la vida correcta; más bien, trata de la muerte dialéctica correcta. La justicia significa entonces una supervivencia más allá de la propia muerte individual, de la misma manera que la muerte del héroe permite a las generaciones futuras vivir una vida mejor a través de su muerte. Esta posición de vanguardia, está

¹¹ Vid. Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Poder soberano y la nuda vida*, Madrid, Pretextos, 1998.

fundamentada en una concepción de la *fama* diferente a la que Richard Wagner quiere que tenga su héroe, tras su muerte en *la Valquiria*.

7. El modelo implícito de la política de Benjamin

CUANDO BENJAMÍN HABLA DE DIOS, no se refiere a un Dios cristiano, como lo describen las iglesias, sino a un Dios judío tradicional. Más bien hay referencias a Anselmo de Canterbury o René Descartes, con sus pruebas de Dios, que identifican en ellas un principio idealista, que es asumido por Kierkegaard, en su romanticismo, con rasgos oscuros de miedo y pecado original. Para Benjamin se trata de un espíritu en el mismo sentido que tuvo para el movimiento juvenil, el cual también se refiere a un mesianismo heterogéneo, antropológico y materialista desde la criatura. Cuando Dios se le manifiesta, lo hace entonces en las vidas concretas de las personas –pero en la de los mendigos, los refugiados, los indocumentados–. No así, en el Rey, en el Papa, en el Duce Mussolini o en el Führer Hitler, como aparecen poco después, vigorosamente cortejados por Carl Schmitt, Martin Heidegger o Carl Gustav Jung.

Este otro acceso al derecho y a la justicia no es abstracto, implícito o general, sino que puede lograrse con una cierta actitud con o a través de su ayuda. Benjamin da una serie de ejemplos del período clásico alemán y de modelos histórico-filosóficos del período romántico para ilustrar exactamente cómo debe ocurrir esto.

Unidad de contrarios como implicatio y explicatio

Aquí se pueden identificar formas implícitas y explícitas. Benjamin describe una forma implícita de este modelo en el *Fragmento teológico-filosófico* como una „coincidencia de contrarios“ (Jacob Taubes). Esto se lleva a cabo como la búsqueda por parte del pueblo de la justicia secular y material, como medio puro y sin intención -como la pronunciación genuina o la forma en que los jóvenes se comportan entre ellos sin adultos-, lo que lleva consigo un trato con lo justo.¹² Pero también para el *Fragmento* se aplica que a pesar de la referencia a la teología en el título (que, sin embargo, no proviene del propio Benjamin, sino de Adorno como editor), en la interpretación en el contexto de la crítica de la violencia, el acento debe estar puesto en lo político.

¹² Pero, así como una fuerza puede, a través de la acción, aumentar otra que está actuando en la dirección opuesta, así el orden de lo profano asiste, a través de ser profano, la venida del Reino Mesianico. (SG II, PÁG. 204).

8. El modelo explícito de Goethe, Calderón y Scheerbart

Esperanza para los desesperados

En 1924 Benjamin describió un procedimiento más amplio que el del *Fragmento* en el ensayo *Die Wahlverwandtschaften (Las afinidades electivas)*. La gran novela de Goethe termina trágicamente para sus protagonistas y, al mismo tiempo hay una pequeña novela de “los caprichosos niños del barrio”, que Goethe ha introducido en la trama y en el que, como un núcleo formalmente contradictorio con la trama principal, hay un final feliz.¹³ Es el lado positivo de este dispositivo, el cual es usado por el clasicismo alemán para mostrar el éxito del coraje individual contra las cadenas de convenciones, con el fin de saber, al final, referirse a fuerzas superiores. Así mismo, el mensaje de la novela no debe ofrecerse directamente, sino oculta a la concepción formal de la novela en su conjunto.¹⁴ Pero, incluso en la gran novela, el motivo correspondiente sigue presente. A los protagonistas de la trama principal, que una estrella fugaz caiga del cielo, les parece una señal de fracaso, negativa —es decir, qué no deberían haber actuado como lo hicieron. Su acción, con la que el cielo debería haber bendecido su valiente acción, no se materializó: los protagonistas no habían hablado, las convenciones no habían sido interrumpidas, sino que se habían sumergido en mentiras blancas, privadas y en disfraces epicicloides.

Aunque ellos no lo reclaman, *el dispositivo de salvación* está tan presente como el resplandor de las estrellas detrás del sol del día¹⁵. Aquí se repite la separación real y su posible combinación de medios humanos y propósitos divinos. Lo que se hace en la Crítica de la Violencia para la Esfera del Derecho.

Despertar del sueño en Calderón

Goethe no inventa este dispositivo, sólo lo desarrolla. El escritor del barroco español Pedro Calderón de la Barca ya tiene un modelo similar para superar un destino mítico. A él le deben Goethe, junto a Shakespeare, los impulsos más importantes de

¹³ Las proporciones se invierten: la novela posterior de Goethe surge de esta novela temprana del círculo de las novelas maestras y forma su núcleo. Cf. GS I p. 167-171

¹⁴ Se refiere a los principios del Reijzen en el teatro barroco. La relación entre grande/oficial y pequeño/oficial también se encuentra en el Hamlet de Shakespeare. Allí Hamlet tiene al grupo de teatro actuando en lo pequeño, lo que no puede decir en lo grande.

¹⁵ Benjamín lo describe como una esperanza que está ahí para los desesperados: Cf., SG II, p. 199.

su propia estética. En un importante estudio preliminar para su libro *El origen del drama barroco alemán (Trauerspielbuch)*, Benjamin se ocupa de Calderón, a quien tenía en alta estima. Su credo ético-estético también se refleja en la adaptación de Hugo von Hofmannsthal de la obra de Calderón *La vida es sueño* en su drama *La Torre*.¹⁶

En el drama de Calderón, el príncipe polaco Segismundo recibe la predicción de un astrólogo sobre un destino terrible de una naturaleza tiránica. Así que su padre Basileo lo encierra en una torre en un área remota. Cuando el príncipe alcanza la edad adulta y puede convertirse en rey, su padre lo hace dormir y lo llevan al castillo. Al resucitarlo como Rey por un día, inmediatamente después de despertar, la inclinación tiránica de Segismundo comienza a revivir: inmediatamente mata a un cortesano, intenta destruir a una dama de la corte y en poco tiempo comienza un régimen dictatorial. El padre, aterrorizado, lo hace dormir de nuevo y lo lleva de vuelta a la solitaria torre. Allí le explicaron que su vida aquí era real y que sólo había soñado con ser Rey. Un poco más tarde, cuando es liberado de su mazmorra por los insurgentes y proclamado Rey de nuevo, queda claro que ha aprendido su lección: Segismundo disuelve radicalmente la separación de la existencia real y en sueños, en el despertar. Desarrolla, asustado por sus propias acciones, una ética propia, según la cual no importa si se trata de un sueño o de la vida real, sino que hay que seguir siempre las premisas morales correctas sin perturbarlas.¹⁷

Con Calderón, el drama termina con la comprensión de que las personas son juzgadas de acuerdo a su orientación hacia una ética que tiende a una mayor justicia y, al mismo tiempo, una pragmática para la vida diaria, que no sólo niega y suprime lógicamente sus propios propósitos. El acto, transmitido por el poeta en su forma dramática o poética general, va más allá de la vida y, al mismo tiempo, anticipa y tiende un puente entre las generaciones en nombre de la justicia objetiva. Cuando Benjamin se refiere a las circunstancias en las que tales destinos se transfieren al sistema legal, se refiere al esquema ético central del clasicismo alemán.¹⁸

¹⁶ Vid. Benjamin, "El mayor monstruo, los celos de Calderón y Herodes Y Marianne de Hebbel. Observaciones sobre el problema del drama histórico", GS II, pp. 246-276. Y la reseña de Hugo von Hofmannsthal de *Der Turm*, GS III, pp. 29-33. Cf. del autor „Spiele für Traurige. Natur als Ästhetik. Pedro Calderón de la Barca spanisches Theater bei Walter Benjamin“. Publicado en portugués: „Dramas para pessoas tristes. A natureza como estética. O teatro espanhol de Pedro Calderón de la Barca em Walter Benjamin“, en: *Anamorfose*. Revista de Estudos Modernos, Vol. 2, 2, 2014, p. 9-30.

¹⁷ Probablemente no es erróneo ver en esta construcción también el patrón para el "despertar dialéctico del sueño onírico del siglo XIX" que Benjamin persigue en *Libro de los Pasajes*.

¹⁸ Encontramos este esquema más puro en la *Ifigenia* de Goethe después de Eurípides. Cfr. Gert Sautermeister, „Geschichtsphilosophische Dialektik literaturkritisch gewendet. Theodor W. Adornos Essay ‚Zum Klassizismus von Goethes Iphigenie‘, in: ZEITSCHRIFT FÜR KRITISCHE THEORIE, Springe: zu Klampen, Heft 36-37 (2013), S. 217-233.

El futuro en el espacio: el verdadero político con Paul Scheerbart

Benjamin piensa esto no sólo de forma histórica, sino también de una manera actualizada, y no sólo en la esfera de la literatura, sino también en la de la política. Benjamin encuentra este modelo en la novela expresionista *Lesabéndio* de Paul Scheerbart. Allí, el protagonista Lesabéndio anula la contraposición ética de sus adversarios. Luego los transforma en un proyecto cósmico-estético de un cinturón de luces planetarias que se considera como fuegos artificiales barrocos.¹⁹

Benjamin dedica dos ensayos perdidos a este contexto político en Scheerbart. Estos, junto con *Para una crítica de la violencia* constituirían una especie de tríada de sus ideas políticas: una breve nota de gran actualidad sobre *Leben und Gewalt* („La vida y la violencia“) de abril de 1920; el ensayo en dos partes *Der wahre Politiker* („El verdadero político“), escrito en 1919 en Lugano; y la segunda parte *Die wahre Politik* („Verdadera política“) con los dos capítulos *Abbau der Gewalt* („Reducción de la violencia“) y *Theologie ohne Zweck* („Teología sin fin“). Excepto el primer ensayo, los otros se han perdido. En nuestra reconstrucción, sin embargo, reconocemos la conexión con el ensayo de Lesabéndio del „El verdadero político“, al menos de manera esquemática.

De la política a la poesía y de vuelta a la política

Estos ejemplos ayudan a entender el ensayo de Benjamin sobre la violencia. Sin ellos, el ensayo no se muestra y sigue siendo enigmático. Equipado con tales instrumentos, Benjamin se dedicó en 1921 a la relación entre la política, el derecho y la justicia. La precaria continuidad en el poder del arruinado Reich alemán no pudo salvarse en beneficio de la República de Weimar. Debería existir un corte radical que trajera al poder a los jóvenes, con sus mejores ideales y principios. La política de las más jóvenes generaciones debería haberse orientado, con el impulso de esta adversa situación, hacia la relación entre la política, el derecho y la justicia. Para ir más allá de la definición convencional de medios y fines - la violencia fundadora del derecho y la que lo defiende (conserva) en el lenguaje de Benjamin- como sinónimos del parlamento, el ejército y la policía.

¹⁹ Vide. Paul Scherbart, *Lesabéndio. Una novela asteroide*, Madrid, Traspies, 2014.

9. Acerca de la muerte del tirano y la huelga general como formas de violencia humana justa

BENJAMIN TAMBIÉN SE OCUPA DE LA VIOLENCIA en la muerte del tirano y las huelgas generales, en las que la jurisprudencia, la estética, la teología, la justicia y la política se unen en formas específicas. En primer lugar, toma una postura clara hacia el asesinato del tirano. Para él, la acción justa está por encima de una „mera“ vida, también aquí aceptando la muerte. Es cierto que Benjamin esconde su posición detrás de una formulación especial, cuando habla a favor de la justicia del asesinato del Zar o de los correspondientes actos anarquistas. Más adelante, discute con Georges Sorel la cuestión del uso justo de la fuerza en huelgas generales u otros levantamientos contra el poder. Considera la huelga general como una acción justa y directa, con cuya ayuda los gobernantes injustos también tuvieron que ser derrocados ideológicamente por su postura equivocada sobre el poder.²⁰ Estas secciones tendrían que ir seguidas de un nuevo debate sobre los medios políticos, que no vamos a seguir de forma positiva en este momento. Pasemos, más bien, a las malinterpretaciones de las que el texto no se ha librado en el curso de su historia.

10. En el laberinto de los malentendidos

Contra la mera vida

En 1921 Benjamin discute la posición del pacifista Kurt Hiller durante la República de Weimar sobre el contexto de una muerte justa. Hiller habla en contra de acciones en las que el fin debe justificar los medios. Para ello se refiere, de forma abstracta, a la „mera vida“, ya que, como en el budismo, se supone que la vida ofrece un propósito inapelable a la existencia. Tal posición le parece tan absurda a Benjamin que sólo puede polemizar contra ella.²¹ Probablemente no esperaba

²⁰ Ver la sección XIV, GS II, S. 193-194. Cfr. también Klaus Grosse Kracht, „Georges Sorel und der Mythos der Gewalt“, in: ZEIT HISTORISCHE FORSCHUNGEN, Heft 1/2008, S. 166-171 und Chryssoula Kambas, „Walter Benjamin liest Georges Sorel: REFLEXIONES SUR LA VIOLENCE“, en: Opitz, Wizisla, ABER EIN STURM, Leipzig: Aufbau 1992, S. 250-269.

²¹ <Pero aquellos pensadores que adoptan la opinión opuesta se refieren a un teorema más lejano, en el que posiblemente proponen basar incluso el propio mandamiento. Esta es la doctrina de la santidad de la vida, que se aplican a toda la vida animal o incluso vegetal, o se limita a la vida humana. Su argumentación, ejemplificada en un caso extremo por el asesinato revolucionario del opresor, es la siguiente: “Si no mato, nunca estableceré el dominio mundial de la justicia ... ese es el argumento del terrorista inteligente. Sin embargo, nosotros, profesan que más alta que la felicidad y la justicia de la existencia es la existencia misma “. * (Kurt Hiller en un anuario

en vida que alguien como Giorgio Agamben tomara su concepto peyorativo de „mera vida“ y lo convirtiera en una teoría de los „homo sacers“. ²²

En contra de la recepción por parte de Carl Schmitt, de la concepción de la antropología, la ley y el mito de Benjamin

Parece, sin embargo, que el texto de Benjamin atrae este tipo de interpretación exagerada. Otra referencia falsa de este tipo es la de la *encarnación* de la política en el rey, el papa o un dictador como Hitler o Mussolini, por parte de Carl Schmitt. Después de la Segunda Guerra Mundial, Schmitt quiere hacer referencia a Walter Benjamin en su obra *Hamlet o Hécuba*, debido a su teoría histórica, la cual sigue comprometida con una comprensión mitológico-fascista de la historia. ²³ Benjamin no comparte este sentido. Para Benjamin el espíritu aparece, en el existente, en un orden inverso de valor: no en el hombre más importante, sino en el más insignificante. De hecho, toma como referencia un materialismo antropológico que proviene de Büchner y, en su interpretación de Hamlet, la historia no se disuelve en el mito sino, al contrario: éste en aquella, como en la obra de Schmitt. Benjamin tenía una correspondencia privada con Schmitt y ambos comparten la visión del significado teológico anterior de los conceptos políticos, aunque asuman una noción completamente diferente de la teología y la política. ²⁴

Contra Benjamin como el profesor de azotainas por Axel Honneth

Un malentendido más reciente puede encontrarse en la lectura que hace Axel Honneth en su revisión del texto sobre la violencia para el *Benjamin Handbuch* de Burc-

de Das Ziel; pág. 298 en el texto de Benjamins) [...] La proposición de que la existencia es más elevada que una existencia justa es falsa e ignominioso, si la existencia no significa nada más que mera vida, y tiene este significado en el argumento al que se hace referencia. (p.299) [...] El hombre no puede, a cualquier precio, coincidir con la mera vida en él, más que con cualquier otra de sus condiciones y cualidades, ni siquiera con la singularidad de su persona corporal (p. 299).”

²² Cfr. por ejemplo, el primer ensayo del libro de Agamben, *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia e inicio de la historia* (Adriana Hidalgo Editora, 2004) donde Agamben habla de la pérdida irremediable de la infancia, mientras Benjamin, en sus libros *Crónica de Berlín* e *Infancia en Berlín*, está considerando, de hecho, la posibilidad de reeditarla.

²³ Ver Carl Schmidt, *Hamlet o Hécuba*, Madrid, Pretextos, 1993.

²⁴ „La figura es Hamlet. [...] Su vida, el objeto ejemplar de su luto, apunta, antes de su muerte, a la providencia cristiana en cuyo seno sus imágenes tristes se transforman en una bendita existencia. [...] Es solo en este príncipe que la melancolía de la *inmersión* alcanza al cristianismo “(GS I, S. 334-335).

khardt Lindner.²⁵ Honneth quiere inferir de la descripción que hace Benjamin de la poderosa violencia de Dios en la Biblia, una posición favorable hacia *una pedagogía de zurras*, tal y como un padre pudiera llevar a cabo en nombre de la autoridad. Además, Honneth considera el concepto de *mesianismo heterogéneo* de Benjamin como un ataque antidemocrático y metafísico a la secularización post-metafísica de la esfera política; análoga opinión comparte Jürgen Habermas con su noción de *acción comunicativa*. No obstante, ni Honneth ni Habermas comprenden el enfoque de Benjamin, que busca trascender y someter dicha comunicación a dialéctica, de una manera diferente.

Contra la comunidad misógina de hombres agresivos de Harald Schultz-Hencke

Otra lectura significativa se encuentra en la ya mencionada versión de Harald Schultz-Hencke. Por supuesto, ésta no se refiere al texto de Benjamin por sí mismo, sino que presenta su propia versión interpretativa del modelo mesiánico de pensamiento del movimiento juvenil. Al igual que Benjamin, Schultz-Hencke estudió neokantianismo en Friburgo en 1913. Establece su „comunidad de jóvenes“, en la que quiere ver representado el espíritu de la juventud por encima de un parlamentarismo democrático: hay que hacer que los partidos resulten superfluos y hablar en nombre de la „verdadera comunidad“. Esta *comunidad* se anticipa a la comunidad nacional fascista de 1921. Él piensa que esta comunidad debe ser dominada por varones hasta su propia muerte en 1953. Durante el período nazi, Schultz-Hencke trabajó como terapeuta „ario“ en el Instituto Göring, el cual, entre otras cosas, quería establecer una versión ario-agresiva en relación con el dispositivo racial nazi frente la concepción del inconsciente de Freud. Allí se divirtió mucho, y también quiso continuar después de la guerra, por lo que también quiso ver su modelo realizado en 1945 durante la reorganización de la Sociedad Psicoanalítica Alemana (DPG). Esta última fue excluida de la Asociación Psicoanalítica Internacional (IPV), en parte debido a su participación en el aparato nazi. En su primer discurso como partido, también se ocupa precisamente del poder del Estado, que justifica de manera similar a cómo la actual AfD (Alternativa por Alemania por sus siglas en alemán) quiere socavar el parlamentarismo hoy en día.²⁶

²⁵ Burckhardt Lindner, BENJAMIN-HANDBUCH: LEBEN - WERK - WIRKUNG, Stuttgart, Weimar: Metzler 2011, S. 193-209.

²⁶ Ver Wolfgang Bock, DIALEKTISCHE PSYCHOLOGIE, ADORNOS REZEPTION DER PSYCHOANALYSE, Wiesbaden: VS Verlag 2018, p. 556-604.

Contra el malentendido de la RAF y su lectura de Benjamin

Interpretaciones igualmente exageradas de un grupo pequeño de *iniciados*, se pueden encontrar también en otros lectores del texto de Benjamin. Wolfgang Kraushaar señala que Andreas Baader, Gudrun Ensslin y Jan Karl Raspe lo leyeron en la prisión de Stammheim y se sintieron legitimados por él para librar, posteriormente, una guerra justa contra el *establishment*.²⁷ Ulrike Meinhof, habría confrontado vehementemente tal tesis en un momento de lucidez intelectual, cuando ya había asumido un papel inferior en la jerarquía de la RAF, por aquel entonces; aparentemente, fue incapaz de oponerse a todo ello.²⁸

Contra el fundamentalismo religioso y la falsa justicia divina

Un último ejemplo muestra que la distancia entre esa alta justicia y la presunta justicia, contra la que quiere ser dirigida, es cada vez más estrecho. Mediante la referencia a una justicia mesiánica superior, como un factor de ennoblecimiento, hoy en día todos pueden sentirse como el yihadista o el fundamentalista racial, y sentirse inspirado por esa „justicia superior“. No tiene por qué cuestionarse el modelo de sus acciones en general, tal y como el imperativo categórico, aún vigente en nuestra modernidad, continúa imponiéndose inequívocamente y por el cual, la reflexión acerca de legitimidad moral no puede ser sustituida por esa revelación o auto iluminación. Y todo ello, a pesar de las legítimas críticas a la filosofía moral de Kant acerca de su concepto ético o sobre la imposibilidad de una conciencia trascendental formulado por Deleuze y Adorno. De hecho, donde Benjamin necesitó 24 páginas para explicar y justificar algo como el “poder divino”, hoy los fundamentalistas solo necesitan una proclamación de fe o una soflama. Inequívocamente, el ataque racista a los asilos, las escenas de caza contra extranjeros en Sajonia y la lucha del IS contra los infieles, están siguiendo el mismo patrón.

²⁷ Sobre el programa escatológico de la RAF, véase Wolfgang Kraushaar, „Die Mission mit der Waffe“ en: DIE BLINDEN FLECKEN DER RAF, Stuttgart: Klett-Cotta 2017, p. 221-232. Kraushaar informa, a partir de una foto de la celda de Baader, que junto a el libro de G. Lukács *Zerstörung der Vernunft* estaba el *Ángelus Novus* e *Iluminaciones* de Benjamin.

²⁸ Ver W. Bock, „Feuer statt Vermittlung. Phantasmagorien der RAF“. In: Wolfgang Kraushaar (Hg.), DIE RAF UND DER LINKE TERRORISMUS, 2 Bände, Hamburg: Hamburger Edition 2006, Band 2, S. 1299-1316.

11. La destitución como abolición del poder del Estado

VEMOS CUÁN CERCA, PERO TAMBIÉN CUÁN LEJOS, están esas posiciones de la de Benjamin. En la última parte de su texto, resume bajo la palabra clave “*la crítica de la violencia es la filosofía de su historia*”:

“Sobre la ruptura de este ciclo sostenido por las formas míticas del derecho, sobre la suspensión del derecho con todas las fuerzas de las que depende, ya que dependen de él, finalmente, por lo tanto, sobre la abolición del poder estatal, se funda una nueva época histórica”.²⁹

Esto apunta de manera especial a la huelga general como una negación justa colectiva. El poder funda y el que preserva la ley se ve reducido así a su verdadero origen mediante *medios puros*. Esto último, entonces, tiene que interpretarse políticamente o los que actúan en su nombre deben identificarlo. Georges Bataille piensa algo similar como señal de soberanía.³⁰

Por supuesto, estos conceptos no están exentos de problemas. Lo que Benjamin formula como parte de un fantasma anarquista de izquierda, no fue entendido por todos al pie de la letra en ese momento. También Max Horkheimer, responsable del rechazo de la tesis de habilitación de Benjamin sobre el *Origen del drama barroco alemán (Trauerspielbuch)* había querido ver en ello una variante del pensamiento de derecha. Y también hoy el cuestionamiento del Estado procede menos de la izquierda que de las fuerzas nacionales revitalizadas.³¹ Por lo tanto, hoy en día es importante enfatizar la diferencia con el concepto de Benjamin una vez más. Judith Butler también se pregunta, confundida, al final de su texto:

“¿Cómo deben evaluarse las observaciones de Benjamin? ¿Es esta apelación a otra vida, a la idea de una vida más allá del cuerpo, la maniobra de un „terrorista espiritual“ que apoya los „fines“ que justifican la violencia? Esto difícilmente encajaría con la declaración anterior de Benjamín de que el poder divino no actúa en el sentido de ciertos propósitos, sino sólo como un *medio puro*. Así pues, parece sugerir que la violencia divina está llevando a cabo un proceso pero no „causándolo“; que no podemos separar los „fines“ que logra de los „medios“ por los que se logra; y que las atribuciones instrumentales de este tipo están anticuadas”.³²

²⁹ GS II, p. 203

³⁰ Vid. Georges Bataille, La estructura psicológica del fascismo [1933], La Soberanía [1956]. Cfr. W. Bock Georges Batailles Begriff der Verausgabung und die Gnostische Tradition, in: Bettina Gruber (Hrsg.), SYSTEM UND ERFAHRUNG. ESOTERIK UND MYSTIK IN DER LITERATUR DER MODERNE, Opladen, Wiesbaden 1997, Westdeutscher Verlag, p. 226-252.

³¹ Ver de un vistazo a Heinrich Geiselberger (ed.), DIE GROÙE REGRESSION. EINE INTERNATIONALE DEBATTE ÜBER DIE GEISTIGE SITUATION DER ZEIT, Berlín: Suhrkamp 2017.

³² Butler, p. 35

También interpreta el texto en 2007, poniendo de relieve: “*Formular una crítica significa interrumpir el poder que preserva el derecho y actuar en contra de él; privar al derecho de su observancia y reclamar una forma temporal de crimen que no apoya el derecho y, por lo tanto, emprende su destrucción*”.³³

En defensa de saboteadores y desertores

Con Benjamin puede ser abordada otra conexión materialista entre la justicia y la violencia en la sociedad civil. La promesa de no utilizar la fuerza y de respetar el monopolio del Estado sobre el uso de la fuerza, por ejemplo, tiene diferentes consecuencias para las distintas partes en la lucha por los conflictos laborales y la disputa salarial. Quien puede retirarse de la violencia estructural puede prescindir de la violencia abierta y oficial, mientras que, por el contrario, la *fetichización* de la violencia, por el otro lado, también es presuntuosa. El conflicto debe ser conducido políticamente y con la ayuda del lenguaje; sin embargo, una acción directa es también un lenguaje, por derecho propio.

A diferencia de Jacques Rancière, por ejemplo, en su libro *El desacuerdo*, que enfatiza el carácter cerrado de la clase política, Benjamin aborda la presunta violencia del Estado, que en muchos casos se legitima sólo aparentemente de manera democrática, no sólo en el ámbito de la violencia y el derecho, sino también en el lenguaje, la política y la justicia.³⁴ Como escribió Benjamin a Martin Buber en 1915, no se puede hacer ningún rey, ni ningún Estado con el *verdadero* lenguaje y en su nombre. El lenguaje es anarquista en sí mismo y deconstruye cualquier forma de poder de una manera diferente a la que Jacques Derrida o Paul de Man quieren codificar en sus respectivos modelos.³⁵

En resumen: Benjamin habla aquí desde el punto de vista enfático de un saboteador y desertor.³⁶ Su tesis básica, según la cual el Estado puede monopolizar la violencia pero no la justicia es, por lo tanto, inmediatamente obvia para cualquier objetor de conciencia. Benjamin había evitado ser llamado a filas como soldado durante la Primera Guerra Mundial, huyendo a Suiza. Reconocía al ejército y a la policía de su propio país, como un medio violento y contra su propia población en nombre del pueblo para instalar y hacer cumplir un poder básicamente fundado en

³³ Ibid., p. 43

³⁴ Ver Jacques Rancière, *Dissensus. On politics and aesthetics*, New York, Continuum, 2010.

³⁵ Ver Vgl. Paul de Man, *ALLEGORIEN DES LESENS*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1987.

³⁶ Esto también lo reconoce Judith Butler. Ver: Judith Butler, Op. Cit., p. 21.

una falsa “ley de emergencia”. Como alumno y como estudiante había experimentado la educación de las palizas a los Wilhelmines.

Saboteador y desertor - estas son posiciones que ya había adoptado en su crítica a Kant de 1919. Se siente en la perspectiva del preso de los hospitales psiquiátricos y de la prisión, del niño loco y del salvaje. Benjamin también sigue otras consignas anarquistas como: „Siempre radical, nunca consecuente“ o „Organizando el pesimismo“.³⁷

Por un Estado democrático

Sin embargo, este campo está determinado actualmente por un discurso de derecha, que se basa, por un lado, en las versiones de Carl Schmitt y Harald Schultz Hencke, por otro lado, representa un fenómeno internacional que se describe como un populismo inadecuado. Obviamente, tal procedimiento no puede ser legitimado con Benjamin. Aquí, es útil recordar, en términos del poder estatal, el rol del estado en proteger a sus ciudadanos de los intereses subjetivos. El propio Estado debe asegurarse de que la justicia pueda ser secular de tal manera que se revele la cuestión del fundamento metafísico en la vida cotidiana. Él tiene que proteger a los débiles contra los fuertes y no subsidiar a las personas que niegan y continúan apoyando este tipo de violencia. El poder del estado también debe ser apoyado por el interés enfático en la justicia, como Benjamin había reclamado para la comunidad de jóvenes.

Tanto Jairo como yo estamos comprometidos con este espíritu.

³⁷ Ver Carta de Benjamins a Gershom Scholem del 29. 5. 1926, BRIEFE II, a.a.O., S. 424 und GS II, S. 309 („Der Surrealismus“). Ver también Irving Wohlfarth, „Immer radikal, niemals konsequent ...“. Zur theologisch-politischen Standortsbestimmung Walter Benjamins“, en: Norbert Bolz, Richard Faber (Hrsg.): ANTIKE UND MODERNE. ZU WALTER BENJAMINS „PASSAGEN“. Würzburg: Königshausen & Neumann 1986, S. 116–137.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGAMBEN, GIORGIO, *Homo Sacer. Poder soberano y la nuda vida*, Madrid, Pre-textos 1998
- *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia e inicio de la historia* Adriana Hidalgo Editora, 2004
- BATAILLE GEORGES, *La estructura psicológica del fascismo*, <https://artilleriainmamente.noblogs.org/post/2016/04/21/georges-bataille-la-estructura-psicologica-del-fascismo/>, Última visita en 10. 12. 2018
- BENJAMIN WALTER, *El origen del drama barroco alemán (Trauerspielbuch)*, Madrid, Taurus 1990
- “El capitalismo como religión”, (GS VI, pp. 100-103) https://www.amazon.es/capitalismo-como-religi%C3%A3o-Portuguese-Brasil/dp/8575593293/ref=sr_1_fkmr0_2?s=books&ie=UTF8&qid=1544452449&sr=1-2-fkmr0&keywords=Benjamin%2C+Walter%2C+%E2%80%9CEl+capitalismo+como+religi%C3%B3n%E2%80%9D%2C#reader_B017DWK7UA, Última visita en 10. 12. 2018
- “El mayor monstruo, los celos de Calderón y Herodes Y Marianne de Hebbel. Observaciones sobre el problema del drama histórico”, GS II, pp. 246-276.
- “La reseña de Hugo von Hofmannsthal de *Der Turm*”, GS III, pp. 29-33.
- „Der Surrealismus“, Madrid: Casimiro 2014
- *Ángelus Novus. Ausgewählte Werke 2 (1955)*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001
- *Briefe in zwei Bänden*, ed. Gershom Scholem und Theodor W. Adorno, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1978, Vol. I, pp. 92-93
- *Crónica de Berlín*, Madrid: Abada 2015
- *Goethes Wahlverwandtschaften*, Madrid: GEDISA Colección Cla-De-Ma 2011
- *Iluminaciones. Ausgewählte Werke 1 (1955)*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2010
- *Infancia En Berlín Hacia El Mil Novecientos*, Madrid: Abada 2015
- *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Iluminaciones IV, Taurus, 1998
- *Para una crítica de la violencia*, Edición Electrónica de [www.philosophia.cl /](http://www.philosophia.cl/) Escuela de Filosofía Universidad ARCIS

BOCK WOLFGANG, *Dialektische Psychologie, Adornos Rezeption der Psychoanalyse*, Wiesbaden: VS-Verlag 2018, pp. 556-604

— „Feuer statt Vermittlung. Phantasmagorien der RAF“. In: Wolfgang Kraushaar (Hg.), *Die RAF und der linke Terrorismus*, 2 Bände, Hamburg: Hamburger Edition 2006, Vol. 2, pp. 1299-1316.

— “Dramas para pessoas tristes. A natureza como estética. O teatro espanhol de Pedro Calderón de la Barca em Walter Benjamin”, en: *Anamorfose. Revista de Estudos Modernos*, Vol. 2, 2, 2014, p. 9-30.

— „Georges Batailles Begriff der Verausgabung und die gnostische Tradition“, in: Bettina Gruber (Hrsg.), *System und Erfahrung. Esoterik und Mystik in der Literatur der Moderne*, Opladen, Wiesbaden 1997, Westdeutscher Verlag, pp. 226-252

BUTLER, JUDITH, “Critique, Coercion, and Sacred Life in Benjamin’s ‘Critique of Violence’”, in: Hent de Vries and Lawrence E. Sullivan (Ed.), *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*, New York: Fordham University Press 2006, pp. 201-219

DERRIDA, JACQUES, *Fuerza de ley: el “fundamento místico de la autoridad”*, Madrid: Tecnos 2018

GEISELBERGER, HEINRICH (ed.), *The great Regression / Die große Regression. Eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit*, Berlin: Suhrkamp 2017

GOETHE, JOHANN WOLFGANG VON, *Die Wahlverwandtschaften (1809)*, Stuttgart: Reclam 2013

GROSSE KRACHT, KLAUS, „Georges Sorel und der Mythos der Gewalt“, in: *Zeithistorische Forschungen*, Heft 1/2008, pp. 166-171

HILLER, KURT, „Anti-Kain. Ein Nachwort [...].“ In: *Das Ziel. Jahrbücher für geistige Politik*. Hrsg. von Kurt Hiller. Bd. 3, München 1919

JARQUE, VICENTE: „Los años de la Jugendbewegung“. en *Imagen y metáfora: la estética de Walter Benjamin*. Universidad de Castilla y la Mancha, Cuenca, 1992.

KAMBAS, CHRYSOULA, „Walter Benjamin liest Georges Sorel: *Reflexiones sur la violence*“, en: Opitz, Wizisla, *Aber ein Sturm*, Leipzig: Aufbau 1992, S. 250-269

KRAUSHAAR, WOLFGANG, „Die Mission mit der Waffe“ en: *Die blinden Flecken der Raf*, Stuttgart: Klett-Cotta 2017, pp. 221-232.

LINDNER BURCKHARDT, *Benjamin-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart, Weimar: Metzler 2011, pp. 193-209

LUKÁCS, GEORG, *Die Zerstörung der Vernunft, 3 Bände (1962)*, Neuwied: Luchterhand 1973

MAN, PAUL DE, *Allegories of Reading: Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust*, New Haven, Connecticut: Yale University Press 1982

RANCIÈRE, JACQUES, *Dissensus. On politics and aesthetics*, New York, Continuum, 2010

SAUTERMEISTER, GERT, „Geschichtsphilosophische Dialektik literaturkritisch gewendet. Theodor W. Adornos Essay ‚Zum Klassizismus von Goethes Iphigenie‘“, in: *Zeitschrift für kritische theorie*, Springe: zu Klampen, Heft 36-37 (2013), S. 217-233.

SCHEERBART, PAUL, *Lesabéndio. Una novela asteroide*, Madrid, Traspis, 2014

SCHMIDT, CARL, *Hamlet o Hécuba*, Madrid, Pretextos, 1993

SCHULTZ-HENCKE, Harald, *Das Wollen der deutschen Jugend: Eine Auseinandersetzung mit den Grundfragen der Zeit. Die Überwindung der Parteien durch die Jugend*, Gotha: Verlag Friedrich Andreas Perthes 1921

WEBER, MAX, *Ética protestante y el espíritu del capitalismo (Clásicos del pensamiento económico y social / Biblioteca Nueva Minerva)*, Madrid: Biblioteca Nueva 2012

WOHLFARTH, IRVING, „Immer radikal, niemals konsequent ...“. Zur theologisch-politischen Standortbestimmung Walter Benjamins“, en: Norbert Bolz, Richard Faber (Hrsg.): *Antike und Moderne. Zu Walter Benjamins „Passagen“*. Würzburg: Königshausen & Neumann 1986, S. 116–137



DOI: <http://doi.org/10.15366/bp2019.21.020>
Bajo Palabra. II Época. Nº21. Pgs: 359-382