

# Benjamin escritor político<sup>1</sup>

Massimo Palma

(Now) he's a saint oh but there's so many  
They built asylums in Jerusalem  
Let him shake a little let him rock a little.  
Asylums in Jerusalem

## ¿Batalla sobre Benjamin?

En su esbozo de introducción a la traducción italiana del *Mutterrecht* de Bachofen, Furio Jesi restituía en sus detalles aquello que, con una expresión destinada a durar, Ernst Howald había llamado el *Kampf um Creuzers Symbolik*, la batalla al interior y entre sectores disciplinares (filología, etnología, estudios histórico-religiosos, etcétera) que se desarrolló sobre las cenizas de la *Symbolik* de Creuzer (1810-12). Un siglo después, en 1926, Howald había reconstruido este *Kampf*, reavivándolo, en el año en que Bachofen volvía a ser leído por una generación de intelectuales marginales a la academia, de derecha y de izquierda. Entre estos se encontraba también el no tan joven Walter Benjamin, que a dicha batalla había aludido en varios lugares de su *Habilitationsschrift* sobre el drama barroco alemán<sup>2</sup>. Sobre el cuerpo asolado de buitres de Bachofen,

---

<sup>1</sup> Epílogo a Benjamin, W., *Scritti politici*, Massimo Palma (ed.), Editori Internazionali Riuniti, Roma 2011.

<sup>2</sup> Jesi, F., *Bachofen e il rapporto con l'antico*, in Cavalletti, A., (ed.), *Bachofen* (1973), Bollati Boringhieri, Torino 2005. Benjamin discute el símbolo y la alegoría en Creuzer en *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, *GS I, I*, pp. 340-5 y 361-2, tr. It. En *OC II*, pp. 200-4 y 221-2. [Benjamin, W., *El origen del 'Trauerspiel' alemán*, en *Obras I, 1*, tr. Alfredo Brotons Muñoz, Madrid, Abada, 2007, pp. 380-381 y 404-405.]

el “grand seigneur” de Basilea, Benjamin se habría arrojado de buena gana pocos años después, consciente del rol que desde la mitad de los años veinte estaba comenzando a jugar Bachofen en ciertos ambientes de la “revolución conservadora” alemana (y de una cita de Bachofen hecha por Jünger habría partido un cuerpo a cuerpo con este último ya en la recensión de *Krieg und Krieger*, que lleva el elocuente título *Teorías del fascismo alemán*, luego replicado implícitamente en *Johann Jakob Bachofen*)<sup>3</sup>.

Ahora bien, a casi un siglo de su génesis atormentada, es difícil aplicar a los trabajos políticos de Benjamin la fórmula feliz de Howald, y hablar del pasado, *tout court*, como de un *Kampf um Benjamins Politik*. Porque no se está lejos de la verdad si se afirma que la “política” de Benjamin – objeto teórico no esculpido, sobrecargado de ambigüedad, fragmentado por veinte años en regiones teóricas “distintas”, en torsos de textos que juntos han marcado *ab origine* aquel nombre pesado, *Politik*, del cual no reflejaban un intento sistemático, y que luego fue abandonado – no ha sido un objeto al cual dedicar intereses, por largos decenios, y mucho menos botín de interpretaciones en pugna. Si ha tenido un gran eco la disputa sobre el mayor o menor marxismo o mesianismo de la filosofía benjaminiana de la historia, el gemelo “profano” de este ámbito teórico (ciertamente imposible de entenderse como territorio separado con principios autónomos), la política – los modos, los fines, las raíces, las acciones, los conceptos políticos benjaminianos – ha sido por lo menos relega-

---

<sup>3</sup> “Se conoce el oráculo provisto a los Megáricos: debían hablar con la mayoría (*mit den Mehrern*), fue la respuesta. Por lo cual fue construido un santuario de los héroes en la sala del concejo. He aquí una mayoría (*Stimmenmehr*), que ciertamente no concordaría con la democracia actual”, *Das Mutterrecht*, en *Gesammelte Werke*, cit., vol. 2, p. 338; tr. It., cit., pp. 333-4: citado –con lagunas– en Jünger, E., (ed.), *Krieg und Krieger*, cit., p. 29. Véase *Teoría del fascismo tedesco* para el comentario de Benjamin [“Teorías del fascismo alemán”, en Benjamin, W., *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, tr. Roberto Blatt, Madrid, Taurus, 1991], y la cita del mismo pasaje *supra* in *Johann Jakob Bachofen* [“Johan Jakob Bachofen”, en Benjamin, W., *Obras, II, 1*, tr. José Navarro Pérez, Madrid, Abada, 2010]. El contexto en Bachofen es aquél de la explicación de la expresión latina *ad plures ire* (o griega, *tous pleionas*), donde los difuntos son “los más” con quienes es necesario consultarse para hacer próspera la propia tierra: la estrategia de Jünger es hacer coincidir el pasaje sobre el *Stimmenmehr*, el voto de “mayoría” de los difuntos, con la individuación de una Alemania “eterna” respecto de aquella aparente – weimariana y democrática.

da a un problema secundario, cuya solución habría brotado de los problemas filosófico-históricos, en el mejor de los casos. Se ocupa, se habla aquí no de cómo Benjamin pensara políticamente, sino de *cómo* Benjamin pensara *la política*. No se ha combatido nunca, verdaderamente, una batalla entre los intérpretes que considere el conjunto de esta vertiente teórica de un pensador que también ha dejado textos de explícitas intenciones en este sentido. No hubo en vida, sino a través de alguna carta que constreñía la interpretación de aforismos y alusiones, ni hubo post mortem, en los setenta y tantos años que nos separan del día de septiembre en el cual se quita la vida en Port-Bou, un *Kampf um Benjamins Politik*. Y la razón profunda de la batalla faltante tal vez se encuentre en la relación problemática, sino de identidad, que Benjamin ha delineado entre la “política” y eso que él mismo quiso llamar en 1920, con aparente vicio de filósofo puro, “teleología”.

Pocos años después el problema lo sintetizó él mismo, con franqueza impactante y radicalidad excesiva respecto a sus formulaciones precedentes, a Gershom Scholem, en una célebre carta de 1926. “Y precisamente porque tu – estoy incondicionalmente seguro – tienes más familiaridad con lo concreto, con tu vida actual y sus decisiones, más de cuanto tenga yo con la mía y sus decisiones, debes sin embargo poder sacar provecho de estas pocas líneas, si no me engaño; sobre todo porque no pienso “abjurar” (“*abzuschwören*”) de aquello que sostenía antes, porque no me avergüenzo del “precedente” anarquismo, sino que considero no idóneos los métodos anárquicos, pero en cuanto a los “objetivos” comunistas los retengo absurdos (*Unsinn*) e inexistentes. Lo que no le quita nada al valor de la acción comunista, porque ella es el correctivo de sus objetivos, y porque sensatamente no existen objetivos *políticos* (*es sinnvoll politische Ziele nicht gibt*)”<sup>4</sup>. Si los métodos anarquistas son declarados “no idóneos” (*untauglich*, el término posee un eco kantiano), los objetivos, o más correctamente las “metas” políticas no existen: para el Benjamin partidario del materialismo histórico de 1926 no se da una causa final de la acción política, un objetivo. No existente (*nichtexistent*) en los objetivos

---

<sup>4</sup> An Gershom Scholem, 29 de mayo de 1926 en París, *GB III*, pp. 158-66, aquí pp. 159-60.

planteados, la acción – si es identificable en el juicio histórico y político como comunista – tiene sin embargo un “valor” irreductible, según la letra del texto epistolar, incluso corrige – del comunismo – sus *Ziele*.

Ciertamente la frase del 19 de mayo de 1926, escrita a mano por carta de Benjamin a Scholem, para aclarar su punto de vista político a través del factor que más que todos señalaba al amigo su indefectible coherencia con el pasado, remarca también y mejor que otras, tal vez, las razones elementales – las reflexiones teóricas, la repercusiones prácticas – de un vacío, aquel vacío hermenéutico que denota el malestar profundo, del cual hemos partido y que toma el intérprete, cuando se aproxima a la “política” de Benjamin.

Que no engañe sin embargo la breve formulación sobre la ausencia total de meta de la acción política, sobre la escisión que separa la tríada conceptual sentido-finalidad-política. Porque no siempre Benjamin la ha planteado así, aún si a los inicios de los años veinte prometía una entera subsección de su *Política* dedicada a la determinación de “su” *Teleología sin objetivo final (Teleologie ohne Endzweck)*. No hay aquí una negación total de la finalidad *in politicis*, porque la política de Benjamin viene precisamente definida “también” como teleología, como discurso y acciones maduradas sobre los fines, pero a los cuales viene sustraído el obstáculo de hallar cualquier cosa como un “fin definitivo”, un “objetivo final”. Hay la admisión de un problema, por lo tanto, hay un imperioso intento de sustraer al léxico político la determinación de aquello que pueda ser el *Endzweck*, dejado a la posteridad por el Kant de la tercera *Crítica*, arrojado en comida al neokantismo sobre todo marburgués y ahora “sustraído” por Benjamin a la contienda política. Y este espacio de teleología acéfala – es decir, sin el vértice de la autoridad de un objetivo final, que en la letra kantiana era el ser racional en cuanto sujeto moral agente en el mundo –, este espacio que Benjamin ha solamente indicado, sin colmarlo de determinaciones conceptuales, inquieta. El espacio vacío dejado a la casilla “fines de la política”, la relevante página blanca que queda hoy al intérprete, cuando se ponga a sondear el precipitado escrito de aquella “parte” prometida de la *Politik*, teleología sin objetivo final (y no bastan ciertamente las pocas, densísimas líneas del *Fragmento teológico-político* para relle-

nar este horizonte), es uno de los motivos más verosímiles de la extraña “paz” que reina en torno al conjunto del Benjamin político. Si ciertamente la entera recepción de Benjamin ha sido caracterizada por recurrentes tentativas de apropiación que seguidamente han preludiado a neutralizaciones o anestias, también ahí donde la letra, más que el espíritu, incitaba al lector, el acontecimiento del Benjamin político – un problema “gritado” por su mejor amigo y visto en primera persona como acto de responsabilidad demasiado oneroso – queda como ejemplo de una perplejidad global, a despecho de tantas lecturas agudas hechas en detalle. Es una perplejidad que tiene sus razones, históricas y teóricas, y que puede ser relatado a grandes líneas.

*Zum Gedächtnis*: el Instituto de Investigación Social de Frankfurt ya en 1942 lo recordaba con una publicación especial que llevaba este título. La “memoria” de Benjamin fue custodiada y protegida por el prestigioso *Kreis* de “amigos del difunto” que se constituyó, reuniendo sus obras, cartas e inéditos, después del fin de la guerra (Scholem, Adorno, Brecht, Arendt, etcétera)<sup>5</sup>, todos más o menos empeñados en ásperas *querelles* sobre la real proximidad a uno o a otro de los restos mortales “teóricos”<sup>6</sup>. Con los años la misma memoria fue en parte ensombrecida por la reputación de maravilloso perdedor que involuntariamente todos todavía hoy le atribuyen, identificándolo *tout court* con el *Angelus Novus* de la *Tesis IX* (en una línea de alturas diversas que, mezclando *pour cause* sacro y profano, va del Scholem de *Walter Benjamin y su ángel* a la Arendt del *Pes-*

---

<sup>5</sup> Sobre Scholem como “archivista” de Benjamin que plantea cierta perplejidad, que merecería ser desarrollada más extensamente, véase Bojanic, P., *God the Revolutionist, Filozofsky vestnik*, v. XXIX, n. 2, 2008, pp. 191-207, aquí pp. 199-200.

<sup>6</sup> Véase la amena reconstrucción – que habla propiamente de una “guerra sobre cómo interpretarlo” (pero no se habla de los textos de la “política” benjaminiana) – de J. Habermas – de hace cuarenta años – en la conferencia por los ochenta años del nacimiento de Benjamin, *Bewußtmachende oder rettende Kritik. Zur Aktualität Walter Benjamins*, en Unseld, S., (editor), *Zur Aktualität Walter Benjamins*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1972, pp. 173-223; tr. it., *Walter Benjamin. Critica che rende coscienti o critica salvifica?*, en Ceppa, L., (ed.), *Profili politico-filosofici*, Guerini, Milano, 2000, pp. 199-237, aquí pp. 199-201. [Habermas, J., “Crítica concienciadora o crítica salvadora”, en id., *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1986.]

*cador de perlas* hasta la Laurie Anderson de *The Dream Before*). Y en parte, todavía, ha sido blindado por aquel adjetivo – “heterodoxo” – que acompañaba a “marxista”, condenándolo o salvándolo según el caso. El personaje Benjamin, afrontado con la debida cautela filológica sólo a partir del post '68, ha permitido a una entera generación encontrar en las palabras de aquel berlinés apátrida las huellas de un pensamiento profético, de un anuncio de una experiencia diversa. Sin embargo, de sus reflexiones políticas, dispersas, sueltas y escondidas en algunos de los voluminosos tomos de las *Gesammelte Schriften*, se ha logrado con dificultades dar un perfil unitario, porque el autor es contradictorio, “rostro de Jano” – así decía él y así ha repetido esta entera generación, medio siglo más tarde, tantas y tantas veces – pero también porque los fragmentos más sustanciosos, más densos, como se sabía ya gracias a años de trabajos ejemplares y a reencuentros fortuitos o no, habían sido concebidos *antes*. Antes de aquel viaje a Capri de 1924, donde el amor por una revolucionaria rusa y la penetrante conversación con Ernst Bloch y sus compañeros habrían madurado en Benjamin la decisión de pasar a la militancia comunista, aunque sin inscribirse en la KPD, aunque sin ver “metas”, habiendo leído ciertamente a Lukács, pero a Marx, hasta aquel momento, poco y mal, y principalmente de segunda mano.

¿Batalla sobre el Benjamin político? Los primeros humos de una lucha se han avistado en tiempos recientes. Es cierto de hecho que en los últimos años se ha registrado algo más que un simple intento de reconocimiento historiográfico del peso “político” de las líneas benjaminianas. Pero se debe no obstante reconocer que en torno a la política de Benjamin, complejo fragmentado en mil partes, y a veces oculto en su misma evidencia en la superficie de sus ensayos – el léxico “comprometido”, las notas disonantes derivadas de la asociación de tradiciones de pensamiento dispares – la lucha reciente, también áspera, se ha concentrado en realidad sobre poco, sobre elementos de fricciones intensas, aunque *puntuales*. Pocas páginas de un único ensayo, *Zur Kritik der Gewalt*. Una relación sorprendente, aquella con Carl Schmitt, aunque fundada sobre pocas citas recíprocas, un currículum, y una misiva sin respuesta (aunque inicialmente tenida por “oculta”), que acompañaba la expedición del *Urs-*

*prung des deutschen Trauerspiels*, un libro que usaba la *Teología política* para demolerla<sup>7</sup>.

Ni la aguda, estridente, de trazos incorrectos, lectura que de *Para la crítica de la violencia* realizó Jacques Derrida, hace ya veinte años, concretada en el ambicioso *Force de loi* de 1994<sup>8</sup>, seguida en estrecho giro de posta por el libro – *Homo sacer* de Giorgio Agamben – que posee el mérito y el honor de haber vinculado ese mismo ensayo de Benjamin con los análisis foucaulteanos de la segunda mitad de los años setenta, subrayando el peso de aquella voz *passepartout* en que hoy se ha convertido la “nuda vida” en el contexto de los estudios de biopolítica, han contribuido a una lectura unitaria, en sus virajes, en sus fracturas, en sus vacíos, del Benjamin escritor de política.

Extraña historia, e indicativa, la del ensayo sobre la “violencia”. Había sido publicado, “inevitablemente en contraste con las otras contribuciones”<sup>9</sup>,

---

<sup>7</sup> El currículum está en *GS VI*, pp. 217-9; tr. it. en *Ombre corte. Scritti 1928-1929*, ed. G. Agamben, Einaudi, Torino 1993, pp. 8-10, aquí p. 9: “Este intento que he realizado en escala mayor en el citado *Origen del drama barroco alemán* se vincula [...] a las contemporáneas investigaciones de Carl Schmitt, que en su análisis de las formaciones políticas propone un análogo esfuerzo de integración entre fenómenos que sólo en apariencia van aislados en términos sectoriales” La carta está en cambio en *GB III*, p. 558. La frase digna de nota es: “Usted notará muy pronto cuánto debe a usted mi libro en la exposición del concepto de soberanía del siglo XVII. Tal vez me permita decirle además que también de sus obras posteriores, ante todo de la *Dictadura* he deducido una confirmación de mis modos de investigación filosófico-artísticos.” Se señala, de este modo, de parte de Benjamin, la lectura de la *Dictadura* (indicado erróneamente como posterior a la *Teología política*). Nótese, como ha señalado Bredekamp, H., *From Walter Benjamin to Carl Schmitt, via Thomas Hobbes*, en “*Deutsche Zeitschrift für Philosophie*”, 1998, 46, 6, pp. 901-16, aquí p. 916, que el envío del texto había sido encargado a Albert Salomon. Este había organizado en el invierno de 1929-30 una serie de conferencias sobre “Problemas de la democracia”, entre las cuales estaba aquella de Schmitt. Poco después de esta conferencia Benjamin tiene una larga discusión con Brecht, que resume en esta forma: “Schmitt / Einverständnis Haß Verdächtigung (acuerdo odio sospecha)”, *Tagebuchaufzeichnung*, 21 de abril de 1930, *GS II*, 3, p. 1372.

<sup>8</sup> Derrida, J., *Prénom de Benjamin* (1990), en *Force de loi*, Galilée, Paris 1994, pp. 65-146. [Derrida, J., *Fuerza de ley: el fundamento místico de la autoridad*, tr. de Adolfo Baberá y Patricio Peñalver Gómez Madrid, Tecnos 2008]

<sup>9</sup> Scholem, G., *Storia di un'amicizia*, cit., p. 151 [Scholem, G., *Walter Benjamin. Historia de una Amistad*, Buenos Aires, Debolsillo, 2008, p. 152].

en el “Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik”, la revista fundada en 1904 por Max Weber, Werner Sombart y Edgar Jaffé, pero que, por una heterogeneidad de los fines por una vez benévola, terminó en el mismo cuaderno que presentaba el escrito weberiano sobre *La ciudad*, arquetipo de la *nichtlegitime Herrschaft*, lleno de ejemplos de una “violencia instauradora del derecho”. Sin embargo, la historia de la fortuna e interpretación de *Zur Kritik der Gewalt* ha comenzado tarde, en años de revuelta, entre muchos equívocos<sup>10</sup>, habiéndose incluso transformada en otra, cuando revuelta y revolución se transmutan en objetos de sociología histórica. Y tal vez por razones históricas, volviendo en los decenios sucesivos sobre aquel tratado ignorado en vida, se ha insistido con mayor tenacidad sobre las páginas finales, decisivas, ciertamente, unánimemente reconocidas como inquietantes y propiamente “no idóneas”. Se trata de los pasajes en los cuales aparece imprevistamente, en la identificación, puntual y no enjuiciable frente al “juicio universal”, de justicia divina y violencia revolucionaria, la fuerza a-dialéctica de aquel objeto-límite del derecho que pocos años después, en el Schmitt en hábitos de ius-constitucionalista, será (re-)llamado el “poder constituyente”.

Y de aquí han sido múltiples las cuestiones maduradas en estos años, fundadas sobre la interrogación del valor político, en clave analógica, de la justicia divina que rebasa cada dimensión potestativa y por ello mismo violenta del derecho, que aquellas páginas testimonian con inspiración digna del Wittgenstein “místico” (véase el final de *Paul Scheerbart: Lesabéndio*: “De aquello que es más grande – el cumplimiento de la utopía – no se puede hablar, sino sólo testimoniar”). La indagación de la temible *facies* revolucionaria de la “violencia” inmediata, seductora pero ambigua (y ya Benjamin lo notaba, si apenas seis años después veía en la escuela soreliana el “mejor vivero de los capos fascistas”, *Por la dictadura*), se ha des-

---

<sup>10</sup> Que puede decirse inaugurada por el *Nachwort* de Marcuse a *Zur Kritik der Gewalt un andere Aufsätze*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1965, pp. 97-107, donde se lee, en una proyección retrospectiva del último Benjamin sobre el *Gewaltaufsatz*: “La verdadera paz es la “redención” efectiva, materialista, la no-violencia, el advenimiento del “hombre justo”. Delante a la violencia que se perpetúa en el derecho y en la injusticia, la no violencia es mesiánica, nada menos” (p. 100).

plegado a partir de aquí y ha encontrado raíces fuertes. De aquí las varias, fascinantes lecturas, que van y vienen entre éste y el Spinoza actual<sup>11</sup>, y entre Spinoza y la *Verfassungslehre* schmittiana, que han explotado pero también sufrido el texto de Benjamin y su inactualidad, para callar la inefable interpretación de Sorel, donde la violencia, *ea ipsa*, es vista como medio puro no violento, y se descubre, con algunas contradicciones, la fecundidad, en un texto enteramente vuelto contra el mito, del mito de la huelga general proletaria. Y, todavía, siempre en estos años se ha releído productivamente la cruda imagen benjaminiana del derecho, toda aplastada, al menos en los inicios, sobre el mito, no marxianamente, por su igualitarismo sólo formal, sino porque “no condena a la pena, sino a la culpa” (*Destino y carácter*).

En la urgencia de encontrar lo actual confrontándolo con los contemporáneos, suyos y nuestros, más divulgados y radicales, no se ha desarrollado un análisis verdaderamente unitario del pensamiento político benjaminiano, que dé vía a una “batalla total”. Y en esto entra naturalmente el aspecto exterior de este pensamiento. Demasiado disperso para sacar suficientes líneas-guías, demasiado equívoco para indicar la sustancia sin temor, demasiado fantasioso en ciertos nexos y sin embargo demasiado vinculado al propio tiempo, cuando hace guiños a oscuros círculos de intelectuales (basta pensar en los *Neopathetiker* berlineses de Goldberg y Unger) ya olvidados por la historia, como para conseguir diferenciar sus enseñanzas políticas, aunque en apariencia incorrectas, utilizables en el contienda de una actualidad tan distante de los furros revolucionarios. Mejor ha sido, para su fortuna, proyectar sobre algunos pasajes elegidos el futuro intelectual de cincuenta años posteriores, mejor insistir sobre aquellos aspectos que fascinan a cada lector que no se irrite por lo críptico ondeante de sus textos y pueda valorar la dignidad historiográfica del materialista que va contracorriente, del ángel “inhumano” que destruyendo busca redimir lo oprimido, del ebrio, pero también constructivo “orga-

---

<sup>11</sup> Negri A. y Hardt, M., *Labor of Dyonisus. A Critic of the State-form*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London 1994; tr. it. *Il lavoro di Dioniso. Per la critica dello Stato post-moderno*, Manifestolibri, Roma 1995, pp. 116-9. [tr. cast. *El trabajo de Dionisos*, tr. Raúl Sánchez Cedillo, Madrid, Akal, 2003].

nizador del pesimismo”. Inútil caer sobre el efecto ético y político de la imagen del Dios de *Números*, que entierra la entera manada de Coré sin derramamiento de sangre (*Para la crítica de la violencia*), o sobre aquel pasaje en el cual Benjamin sostiene que una acción se judicializa en base a la “ley de sus medios”, razón por la cual – recita el acta de un amigo – según Benjamin “está permitido asesinar, si se lo hace como se asesina un buey”<sup>12</sup>. Mejor, todavía, acercarlo siempre más a Schmitt, tal vez porque las “relaciones peligrosas”<sup>13</sup> entre ambos anestesian el perfil espectral de ambas partes políticas que los dos representaban, en un momento histórico sin alternativa visible, proyectándolo sobre una corriente teológica-política indistinta, salvo el hecho del preocupante abismo de la cualidad del Dios objeto de discurso.

Se han realizado por lo tanto aproximaciones “micrológicas” al Benjamin escritor político, a menudo inducidas por el autor, que privilegian estos abordajes *intensivos* al objeto, teorizando una “monadología” de retorno. Un autor preso, en el ámbito de su pensamiento político, de no haber llevado a término (o a legibilidad) los planes, de haber dejado sin

---

<sup>12</sup> Del diario de W. Kraft, en *Für Walter Benjamin*, ed. I. Scheuermann y K. Scheuermann, AsKi-Suhrkamp, Bonn-Frankfurt a. M., pp. 47-8; tr. it. en *Sul concetto di storia*, cit., pp. 117-8, aquí p. 117. Nótese cómo refiere haber intentado sostener un diálogo con Benjamin sobre la cuestión del *Endziel* (la meta última), pero éste lo habría rechazado como “ocupación inferior a la colección de estampillas”.

<sup>13</sup> Cf. Heil, S., “*Gefährliche Beziehungen*”. *Walter Benjamin und Carl Schmitt*, Metzler, Stuttgart 1996, libro abre la senda o simplemente precursor de la nueva, más sistemática, estación de estudios sobre el tema (que incluye a quien esto escribe), que así manifiesta, llamándolo “déficit”, el éxito de la operación crítica de Benjamin, su problema “teológico-político”: “La teología confiere al hacer revolucionario un aura de autenticidad, tras el cual aparece un déficit fundamental de su pensamiento político: no refleja las formas institucionales y en particular el modo jurídico del hacer político” (p. 161). Véase el desarrollo de G. Marramao, *Sulla teologia politica 'post-religiosa' di Walter Benjamin*, en Ponzi M. y Witte, B., (eds.), *Teologia e politica. Walter Benjamin e un paradigma del moderno*, Aragno, Torino 2006, pp. 35-50. Sobre la atención a lo teológico-político en Benjamin ha ejercido amplia influencia la fortuna póstuma de Jacob Taubes, a partir de *Ad Carl Schmitt. Gegenstrebiges Fügung*, Merve, Berlín 1987; tr. it., *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, Quodlibet, Macerata 1996. Véase el reciente examen de T. Tagliacozzo, *Messianesimo e teologia politica in Walter Benjamin*, en Bahbout, I., Gentili, D., y Tagliacozzo, T., *Il messianesimo ebraico*, Giuntina, Firenze 2009, pp. 93-105, aquí pp. 100-5.

explotar el “arsenal de sus trabajos políticos” de los cuales discutía por carta con Gottfried Salomon<sup>14</sup>. Porque, se lo ha dicho muchas veces, Benjamin ha sostenido en muchas ocasiones haber escrito, estar escribiendo, tener intenciones de fijar sobre el papel las partes de su *Política*. Y ésta, como resulta de planes aparentemente precisos, tiene a su vez una configuración bastante coherente en el tiempo, delineada en modo esquemático en la ya mencionada carta del 1 de diciembre de 1920 a Gershom Scholem<sup>15</sup>, que deja entrever – la expresión puede parecer generosa a algunos – un intento sistemático. Si es imposible recomponer los fragmentos para reconstruir el esqueleto de la *Política* perdida de Benjamin, se pueden en cambio reunir las astillas que nos quedan, en su carácter inequívocamente enigmático, por fascinante o irritante que sea. Y una descripción externa de aquel castillo de arena que fue la *Politik* benjaminiana lleva a concluir que de esta obra nos queda, en suma, la sola *Crítica de la violencia*, un texto sobre Scheerbart que difícilmente podría ser identificado con la sección *El verdadero político* – perdida casi de repente – y algún descubrimiento de la “serie de interesantes aforismos” prometidos a Salomon.

<sup>14</sup> An *Gottfried Salomon-Delatour*, 24 de enero de 1925, *GB III*, p. 9-10: “El arsenal de mis trabajos políticos comprende solamente: el verdadero político y la crítica de la violencia. Hay también, ciertamente, una serie de interesantes aforismos sobre el tercer tratado planificado, pero no tengo intenciones de publicarlos como tales.”

<sup>15</sup> An *Gerhard Scholem*, en *GB II*, pp. 109-13: “Apareció una discusión muy valiosa, sustancial, del libro de Bloch, que subraya sus debilidades con gran vigor. Está en el último *Ziel* [= Salomo Friedlaender (Mynona). *Der Antichrist und Ernst Bloch*, en “Das Ziel. Jahrbücher für geistige Politik”, dirigido por K. Hiller, vol. 4 (1920), pp. 103-17]. Me manifestaré al respecto probablemente en la tercera parte de mi *Política*, que es la crítica filosófica de Lesabéndio. Apenas me llegue un libro que me es necesario de Francia [con toda probabilidad las *Reflexiones sobre la violencia* de Georges Sorel] pasaré a la segunda parte de la *Política*, cuyo título es *La verdadera política*, con los dos capítulos *Demolición de la violencia* (*Abbau der Gewalt*) y *Teleología sin objetivo final* (*Teleologie ohne Endzweck*) Pero léase la nota de los editores – *GB II*, p. III – que subrayan cómo la lección “tercera” (parte de la *Politik*) no es segura. Scholem, apegado al recuerdo de una *Politik* dividida en las dos partes de *Verdadero político* (¿coincidente con la “segunda” crítica de Lesabéndio?) y *Verdadera política*, leía “primera”. Después agregaban: “el primer capítulo, *Demolición de la violencia*, coincide verosímilmente con el ensayo, comenzado ahora o poco después, *Para la crítica de la violencia*, mientras el segundo – *Teleología sin objetivo final* – no parece estar escrito”.

Dejando de lado el irresoluble, al menos en el estado de los conocimientos actuales, enigma filológico sobre cuál lectura recoger, si aquella scholemiana que lee “primera” (“parte de la *Política*”) o aquella (más razonablemente acogible) de los curadores de los *Gesammelte Briefe* que sugieren leer “tercera”, un cuadro unitario es apenas recuperable: el esqueleto de la *Politik* posee la apariencia de un espectro. Se revela, sin embargo, que un residuo de este arsenal existe y que una descripción – no necesariamente dirigida a la “explosión” – puede ser intentada con éxito. Comenzando por una constatación banal: la “politicidad” de los escritos en los cuales Benjamin da forma al propio pensamiento político sería admitida por primera vez, aún antes de evaluar la explosividad de estas setenta, ochenta, noventa años después<sup>16</sup>.

### Palabras claves

Ante una serie de textos que, antes y después del “giro” de 1924, muestran rasgos inequívocos de continuidad conceptual y argumentativa, se pueden aislar algunos de los lemas, de las voces elegidas por Benjamin para escribir de política, para concluir fácilmente que la mayoría de las veces no estamos ante elecciones convencionales. Si de hecho es útil y menester buscar los términos-clave de la tradición del pensamiento político al interior del trabajo benjaminiano, la investigación se detendrá sin embargo en pocos puntos firmes. Así sucede, por ejemplo, con la “libertad”, que era sentida y declarada por Benjamin, a pesar de cualquier lectura superficial de su anarquismo<sup>17</sup>, desde los primeros años veinte no

---

<sup>16</sup> La nueva *Kritische Gesamtausgabe (Werke und Nachlass*, Frankfurt a. M., Suhrkamp) no ha tomado en consideración – como no lo ha hecho la edición de las *Gesammelte Schriften* – de aislar, en los 21 volúmenes, una sección “política” de la obra de Benjamin. Decisión comprensible, tal vez nondivisible, pero ejemplar de la dificultad a la cual aludimos.

<sup>17</sup> Ha dedicado su atención a este punto Denunzio, F., *Quando il cinema si fa politica. Saggi su “L’opera d’arte” di Walter Benjamin*, Ombre Corte, Verona 2010, pp. 16-21, que identifica el anarquismo benjaminiano con el objetivo de la “destrucción del Estado”, pasando a la singular definición – para Benjamin – de “anarquismo metodológico” o “filosófico”.

como licencia (“Se halla permitido lo que a cada uno le plazca”. Esa máxima elimina simplemente la reflexión sobre la esfera histórico-ética y, por tanto, sobre el sentido de la acción, así como sobre el sentido de la realidad”, *Para la crítica de la violencia*), sino como “libertad con”, “tercera”, sintética forma de libertad que perfecciona y cumple la “libertad de” y la “libertad para” (*La tercera libertad*). Otro punto firme podría ser representado por la definición de “autoridad”, individualizada en el contexto de la admirable y demasiado apreciada interpretación de Kraus, a quien Benjamin ya había definido como “ganz auf dem Wege zum groâen Politiker (en la senda del gran político)”<sup>18</sup>. Al momento de dar de Kraus un prodigioso, torrencial cuadro<sup>19</sup>, lo define como encarnación del “misterio de la autoridad: jamás decepcionar. No hay otro final para la autoridad que no venga a ser éste: o morir o decepcionar. Pero no es atacada por lo que todos los demás han de evitar: la arbitrariedad, la incoherencia, la injusticia. Bien al contrario, sería muy decepcionante poder ver cómo llega la autoridad a sus sentencias (mediante la equidad, por ejemplo, o, incluso, con la coherencia” (*Karl Kraus*). Cómo no notar un matiz afín al escrito de Kojève sobre *La noción de la autoridad*, que viene anticipado al menos en la figura del Juez, y en la relación “eternidad”-“tiempo” que Kojève lee, y que bien podría ser reclamada por un Kraus que enjuicia desde lo eterno del juicio universal<sup>20</sup>.

Pero si se busca la comodidad de la conceptualidad tradicional de las doctrinas políticas, todavía más fácil es reconducir a Benjamin al amplio campo de los críticos de la democracia, de izquierda, de la breve estación weimariana, utilizando de manera ciertamente excéntrica la armadura doctrinaria marxista en sus intervenciones críticas. Es célebre el retrato de un Benjamin fatigado, velado, de quien en exilio, en la precariedad, se

<sup>18</sup> *An Gershom Scholem*, 29 de diciembre de 1920, *GB II*, pp. 117-20, aquí p. 120.

<sup>19</sup> Analizada en su triple escansión – “hombre universal”, “demonio”, “inhumano” – con argumentos convincentes por H. Folkers en *Recht und Politik im Werke Benjamins*, en *Global Benjamin*, vol. 3, editado por K. Garber y L. Rehm, W. Fink 1999, pp. 1724-48.

<sup>20</sup> “La autoridad del Juez no es sino una “variante” de la Autoridad de lo Eterno, o sea de la “manifestación autoritaria” de la Eternidad en sus relaciones con el tiempo” Kojève, A., *La notion de l'autorité*, Gallimard, Paris 2004, pp. 123-4. [Kojève, A., *La noción de autoridad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2006.]

obstina gozando y sufriendo amistades teóricas recíprocamente inconciliables, del que recorre una calle solitaria, a menudo y gustosamente opuesta y equivocada en vida y constantemente sometida a un rígido control editorial por parte de algunos comitentes (el Instituto de Investigación Social, Adorno y Horkheimer, sobre todo), que para Benjamin quería decir oportunidad de subsistencia. Pero para los estudiosos es igualmente notoria la imagen del Benjamin crítico feroz y lapidario de los últimos años de Weimar, que precipita hacia abajo de la torre a los compañeros de viaje equivocados (el Erich Kästner de *Melancolía de izquierda*), asesta el golpe mortal a los proyectos de “logocracia”, fatuo dominio de la *Intelligenz* (*El error del activismo*; Kurt Hiller es blanco característico, así como lo es la a-historicidad de los *clercs* en *Julien Benda, Discours à la nation européenne*). No obstante, aunque al interior de recensiones negativas e incluso feroces, lo que madura en el laboratorio teórico-político del crítico es la conciencia de que están completamente fuera de foco, o desencaminadas la finalidad, los objetivos, la *Zielsetzung* de estos escritores de evidentes intenciones políticas, una *Intelligenz* que Benjamin consideraba radical solamente de fachada.

Y si en la abstracción de *Para la crítica de la violencia* el ámbito sustraído a la *Gewalt* – el “medio puro” – era propiamente la esfera del “acuerdo” (*Verständigung*), ahora, en la perspectiva de una lucha de clases que tiene en cuenta exclusivamente factores tácticos, quiere un hábito de “desconfianza en todo acuerdo” (*El surrealismo*). El rol del intelectual viene radicalmente inmerso en la organización de la lucha, en cuyo interior solamente encuentra su sentido, no en la discusión ni en el actuar comunicativo: con el criterio adoptado por un porcentaje notable de los *Geistige* weimarianos, Benjamin arremete en muchas ocasiones (no sólo en la *Crítica de la violencia*) contra la “cháchara” de los parlamentos – inconscientes del origen violento *representado* en ellos. Por ello todavía en el ensayo sobre el *Surrealismo* podemos leer que ha llegado la hora, para los intelectuales, “de salir del estadio de las eternas discusiones y desembarcar a cualquier costo en la decisión”, así como en *Melancolía de izquierda* se lamenta la reducción de la “lucha política” “de ser una coacción a la decisión a un objeto de deleite”. Tonos schmittianos (resuena el

eco del “eterno coloquio” del *Romanticismo político*), es verdad, pero era ciertamente un terreno muy frecuentado en la época. Así como era difusa la atención al fenómeno de la dictadura, otro *leitmotiv* schmittiano de los años veinte, del cual Benjamin declara tardíamente la influencia y que estudia al momento de la conversión marxista, primero en el *Trauerspiel*, después percibiendo la necesidad del momento organizativo, “dictatorial” en la revolución (*El surrealismo*), y viéndola encarnada en Lenin como “inflexibilidad” e inexorable sentido de la realidad (*Lenin. Carta a Maksim Gor’kij*). Sin embargo, como veremos, a pesar de la formulación, estos rasgos no son sólo del “dictador”, sino del “político” *tout court*.

Una lectura del “político” benjaminiano en la clave de los términos a los cuales les corresponde por derecho “hereditario” una tonalidad política puede por lo tanto aprovechar bien atmósferas y sabores de la agonía weimariana, laboratorio de la crisis de la soberanía moderna. Benjamin vive esta agonía en reflexión al inicio, para después erigirse al par suyo en el ágora de opinantes de *feuilleton* que le da sostenimiento. Será aquella experiencia de crisis sin fin la que le garantiza una prudencia de exiliado forzado, en París, en la víspera de la Segunda guerra, en el momento de confrontarse con los amigos-enemigos del Collège de Sociologie, a los que – como se suele decir – acusó de “trabajar para el fascismo”. La frase de Benjamin, verdadera o presunta, dirigida a los notables autores reunidos en el Collège de Sociologie, se cita rutinariamente desde hace decenios, al menos desde cuando Klossowski, en una entrevista de 1969, reconstruyó aquel ambiente sobrecargado de tensiones y restituyó el juicio del observador alemán, que frecuentaba las reuniones con creciente escepticismo. En verdad el juicio fue más complejo: no se habló, en aquel momento, de “trabajar para el fascismo”, sino del riesgo “de hacer el juego de un puro y simple “esteticismo prefascista”<sup>20</sup>. Benjamin recorda-

---

<sup>20</sup> Cf. Klossowski, P., *Entre Marx et Fourier*, “Le monde”, 31 de mayo de 1969, suplemento al n. 7582 (página especial dedicada a Walter Benjamin), en Hollier, D., *Le Collège de Sociologie. 1937-1939*, Gallimard 1995, pp. 884-5: “Déconcerté par l’ambiguïté de l’a-théologie “acéphalienne”, Walter Benjamin nous objectait les conclusions qu’il tirait alors de son analyse de l’évolution intellectuelle bourgeoise allemande, à savoir que la “surenchère métaphysique et politique de l’incommunicable” (en fonction des antinomies de la

ba bien los juegos intelectuales madurados en su Alemania, también en contextos no lejanos a él en juventud, y cuyos resultados en aquellos años eran ya de total evidencia. La reseña múltiple de 1938 en la que se discute *L'aridité* de Caillois, joven y brillante teórico de las dimensiones extrautilitarias, es una preciosa confirmación de la expresión restituida por Klossowski treinta años después. Y el uso de seudónimo para firmar esa reseña es revelador de la situación de libertad intelectual vigilada en que se encontraba Benjamin en sus años de exilio— una cautela que, verdaderamente, no servirá de mucho.

Quien busque reconstruir la aproximación de Benjamin a los problemas políticos e intelectuales del siglo XX político, quien lo analice y lo desarrolle desde las nociones “clásicas” de libertad y autoridad, quien, todavía, lo derive de su aproximación a los temas de la clase oprimida, de su lucha revolucionaria, encontrará por lo tanto suficientes puntos de apoyo en la lectura de este texto. Pero para arribar a una determinación no sólo histórico-evolutiva del cuadro en el cual maduró este pensamiento,

---

société capitaliste industrielle) aurait préparé le terrain psychique favorable au nazisme. Pour lors, il tentait d'appliquer son analyse à notre propre situation. Discrètement, il voulait nous retenir sur la “pente”; malgré une apparence d'incompatibilité irréductible, nous risquons de faire le jeu d'un pur et simple “esthétisme préfascisant” [Klossowski, P., “Entre Marx y Fourier”, disponible en castellano en <http://www.revistaminerva.com/articulo.php?id=473>: “Desconcertado ante la ambigüedad de la a-teología “acefálica”, Walter Benjamin nos objetaba las conclusiones que había sacado de su análisis de la evolución intelectual burguesa alemana —es decir, que en Alemania “la sobrevaloración metafísica y poética de lo incommunicable” (en función de las antinomias de la sociedad capitalista industrial) había preparado el terreno psíquico favorable a la expansión del nazismo—. Entonces intentó aplicar su análisis a nuestra propia situación. Discretamente, quería mantenernos en vereda: a pesar de la apariencia de una incompatibilidad irreductible, nos arriesgábamos a hacerle el juego a un puro y simple “esteticismo prefascista”]. Análoga es la posición de Kojève, referida por Caillois en 1974 (*Approches de l'imaginaire*, Gallimard, Paris 1974, p. 54): “à ses yeux, nous nous mettions dans la position d'un prestidigitateur qui demanderait à ses tours de prestidigitacion de le faire croire à la magie”. Véanse los ponderados desarrollos de Moretti, G. y Ronchi, R., *L'ermeneutica del mito negli anni Trenta. Un dialogo*, en “Nuovi argomenti”, 1987, 21, pp. 80-107, Hollier, D., *Sull'equivoco (tra letteratura e politica)*, intr. a *Il collegio di sociologia*, editado por M. Galletti, Bollati Boringhieri, Torino 1991; Espósito, R., *Introduzione. La comunità della perdita: l'impolitico di Georges Bataille*, en Bataille, G., *La congiura sacra*, Bollati Boringhieri, Torino 1997, pp. XI-XXXVI.

para intentar desanudar al menos en parte el enigma al cual aluden las escasas definiciones que Benjamin proporciona de la “política”, cuando se prepara para definirla, es necesario aventurarse también en los términos, en los ejemplos y en los autores extraños o tangenciales a la conceptualidad tradicional, que Benjamin asocia a esta herencia con resultados extraños. Entre estos conceptos-límite se cuenta aún el antiguo concepto de “justicia”.

### **¿El cielo es de los violentos?**

“*Schlechte Termini!*”, ¡términos pésimos!: la exclamación de Benjamin al término del fragmento 73 (*Mundo y tiempo...*), cuando se trata de definir *realidad* y *realización* de la divina *Gewalt*, llega justo a tiempo, antes que las coordenadas de la comprensión comiencen a escapar. ¿Son verdaderamente términos pésimos aquellos que Benjamin pone en fila, yuxtapuestos, y criticados sólo superficialmente en sus fragmentos, que delinean los contornos de un tratado que no verá jamás la luz? Tal vez el juicio benjaminiano sobre las propias elecciones lexicales es demasiado severo, sólo a juzgar por la historia de su investigación, que ha empeñado numerosas páginas en discutir, con mayor o menor cuidado, sobre la realización de la divina *Gewalt*. Y sin duda ese juicio debe ser corregido a posteriori de la evaluación del ensayo que, uno o dos años después, se encargará de la crítica de aquel término “pésimo”, la *Gewalt*, y que sanciona que sí, que el cielo es de un violento, pero no de los violentos conscientes de serlo, no de los violentos estratégicos, no de quien actúa con aquello que Weber llamaba “acción racional conforme a fines”, y que de buena gana se llama instrumental. Aquel “cielo” que Caillois, en sus elucubraciones pre-bélicas criticadas con desdén por un Benjamin lúcido detective de la corrupción en la cultura (*Caillois Benda Bernanos Fessard*), confiaba a los “violentos”, aquel “cielo” para el Benjamin de 1920 es de un justo, Dios, que no es cuestionado, porque si es él quien decide “sobre la justicia de los fines”, aunque sus razones son incomprensibles, su justicia vale *hic et nunc*, no funda nada, es justa pero no se justifica. Y

si cada tanto también en tierra los violentos son justos, ninguno, desde una perspectiva benjaminiana, puede proporcionar un paradigma de acción. Por neutralizador y nihilista que parezca, uno de los resultados del ensayo sobre la “violencia” es propiamente éste. Y por otra parte el “nihilismo es el método de la política mundial” (*Fragmento teológico-político*), la calle a través de la cual la política debe pasar: son los *modos de este atravesamiento* los que han de ser comprendidos, porque el punto de llegada considerado coherente, pocos años después, será la elección de campo para una clase.

Pero hay otro fondo del período juvenil del Benjamin político, que suena consonante con uno de los más célebres puertos de la contemporánea sociología weberiana de la comunidad y del dominio, aquél que fija el Estado como *Gewaltgebilde*, formación potestativa y por ello formación violenta. La clave de lectura benjaminiana, en uno de los fragmentos más nítidos de acercamiento a la crítica de la violencia, el esbozo de recensión del *Refrat* del Vorwerk, *El derecho al uso de la violencia*, es aquella del problema weberiano – de la *Política como profesión* y de algunos fragmentos de *Wirtschaft und Gesellschaft*<sup>21</sup> – del “monopolio” de la violencia: “[En] mi filosofía moral [...] el término anarquismo puede ser utilizado muy apropiadamente para una teoría que rechaza un derecho moral no a la violencia en sí, sino más bien a toda institución humana, comunidad o individualidad que se atribuye un monopolio de la violencia, o reserva el derecho a la violencia en principio, en general o desde alguna otra perspectiva, en vez de mostrar reverencia por ella como un don del poder divino, como *plenitud de poder* en casos singulares”. El problema,

---

<sup>21</sup> Sobre las formaciones políticas como *Gewaltgebilde*, cfr. Weber, M., *Machtprestige und Nationalgefühl*, en *Wirtschaft und Gesellschaft*, vol. I, *Gemeinschaften*, editado por W. J. Mommsen (Max Weber, *Gesamtausgabe*, vol. 22/1, Mohr (Siebeck), Tübingen 2001), p. 222; tr. it. en *Economia e società*, vol. I, *Comunità politiche*, Donzelli, Roma 2005, p. 213 [Weber, M., *Economía y sociedad*, México, FCE, 1964]. Sobre la monopolización de la *Gewaltsamkeit* cfr. Id., *Politische Gemeinschaften*, *ivi*, p. 209; tr. it., cit., p. 195; Id., *Politik als Beruf*, en *Wissenschaft als Beruf 191-19 – Politik als Beruf* editado por W. J. Mommsen y W. Schluchter (Max Weber, *Gesamtausgabe*, vol. 17, 1992), p. 166; tr. it. de F. Tuccari, *Comunità*, Torino 2001, p. 51 [Weber, M., *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1992].

para Benjamin, no reposa por lo tanto en la *Gewalt* en sí, sino en el monopolio y en el comando que a partir de ello se ejercita *por repetición*: el monopolio de la violencia es una apropiación indebida que induce lógicamente a iterarla. La contradicción entre Estado y moralidad puesta de manifiesto en la recensión de 1920, es producto *in primis* del reconocimiento de una inapropiabilidad de fondo de la violencia. La *Gewalt* de pertenencia del individuo – su “condición”, en la semántica trascendental e histórica de este término – es inapropiable por el Estado, si ella es “don” de la divina *Macht*. Por lo tanto es don “anárquico”, y aquí Benjamin busca escapar a cualquier deriva teocrática – la alusión, constante, pero siempre sólo proclamada, será la primera edición del *Geist der Utopie* de Bloch (1918)<sup>22</sup> –, e inapropiable para el concepto mismo, si ella es ofrecida únicamente al caso singular, jamás susceptible de universalización.

Dadas estas condiciones, ¿qué política? El ensayo sobre la *Gewalt*, centrado como está sobre el triángulo que no se cierra entre violencia, derecho y justicia, ignora la política y por el contrario, en el denigrar y reducir, en la estela de Sorel, la huelga general “política” a un compromiso de moderados, en favor de la huelga proletaria, anarquista y revolucionaria, la única palabra parece emplearla contra el factor político. Pero en aquella misma coyuntura teórica, en la “serie de sus interesantes aforismos”, como en el fragmento 73, *Mundo y tiempo*, de la “política” Benjamin nos ha dejado una definición tan preñada de conceptos cuanto decisivamente no convencional: “Política: cumplimiento de la humanidad no potenciada” (*Erfüllung der ungesteigerte Menschhaftigkeit*). Ahora, si el lector de los “escritos políticos” encuentra una humanidad que se declina sea en la *Menschheit* (Kraus) sea en la *Menschlichkeit* (*Melancolía de izquierda*), ciertamente el constructo *Menschhaftigkeit* es el más complejo de los tres. Aquí la humanidad es caracterizada desde la raíz de una graduación de reflexividad (la desinencia alude a una adhesión, pero también a un hacerse cargo del ser hombre), encuentra su versión política en el

---

<sup>22</sup> Sobre el tema véase Guerra, G., *To pneüma ópu thèlei. Il problema dello spirito e il meridiano della decisione in Walter Benjamin*, en Witte, B. y Ponzi, M. (eds.), *Teologia e politica*, cit., pp. 169-82, aquí pp. 179-82.

cumplimiento de una no-elevación, en el alcanzar a identificarse con una imagen no falseada de una elevación subrepticia. Al intentar resolver esta definición, el acto político sería por lo tanto identificable en el promover, favorecer, una adhesión a sí del hombre – *menschhaft* – sin potenciarlo. En la cautela hermenéutica que estos pasajes imponen, un pequeño paso adelante puede señalarlo la repetición de la misma expresión, aunque invertida en sentido polémico, contra Friedrich Nietzsche en *Capitalismo como religión*<sup>23</sup> (cuyo superhombre es en cambio la *Steigerung* de la humanidad)<sup>24</sup>. Allí, esta elevación, este potenciamiento no genuinamente político coincide con una producción de culpa. Porque la culpa, y el subsiguiente cortocircuito con el inevitable castigo, es aquello que es producido por la hipóstasis del hombre en un ente abstracto. Es aquello que Benjamin individualizará en el humanismo pedante de la belle époque intelectual anterior a él, cuya crisis él constata en varias ocasiones, como en el inicio del análisis del *Surrealismo*. La abstracción humana positiva, la humanidad como *Menschhaftigkeit*, si existe, está propiamente en la adherencia concreta del hombre a la situación por cumplir: es el hombre en la constelación histórica, temporal, por lo tanto también política, que lo constituye, que le abre completamente las puertas de un juicio histórico-político que es ya de por sí acción.

Pero, y aquí sobreviene la dificultad de desarrollo del discurso político benjaminiano, este hombre que adhiere a sí y a su historia, en su física-

---

<sup>23</sup> Una versión castellana de “Capitalismo como religión”, con traducción, notas y comentario de Enrique Foffani y Juan Antonio Ennis se encuentra disponible en [http://www.redkatatay.org/sitio/talleres/capitalismo\\_religion\\_5.pdf](http://www.redkatatay.org/sitio/talleres/capitalismo_religion_5.pdf)

<sup>24</sup> Para U. Steiner, *Kapitalismus als Religion. Anmerkungen zu einem Fragment Walter Benjamins*, en “Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte”, 72, 1998, pp. 147-71, aquí p. 170, la definición de *ungesteigerte Menschhaftigkeit* está hecha *face to face* con Nietzsche. “En los fragmentos y escritos de los años veinte se cristaliza la antropología filosófica [materialista] de lo inhumano como contraproyecto respecto a la concesión nietzscheana del superhombre. El inhumano no es el potenciamiento híbrido del hombre, sino su negación”. Sobre el fragmento véanse los estudios en el volumen homónimo editado por Dirk Baecker, *Kapitalismus als Religion*, cit., y, más en general sobre el desarrollo de sus temas en Benjamin, D. Schöttker, “Kapitalismus und Religion und seine Folgen. Benjamins Deutung der kapitalistischen Moderne zwischen Weber, Nietzsche und Blanqui”, en Witte, B. y Ponzi, M. (eds.), *Theologie und Politik. Walter Benjamin und ein Paradigma der Moderne*, Berlin, Erich Schmidt Verlag, 2005.

lidad de trazos inescrutables, jamás sacra, siempre abierta al traspaso, está en la historia, “función del presente histórico del hombre” (*Físico y cuerpo*), creatura en carne y hueso, *materialiter spectata*, en su nexo sensual y afectivo con la comunidad histórica en la que vive, pero sin objetivo final, sin un propósito sumo. Objetivo del cual, de cuya ausencia, Benjamin nos devela algo, pero en un lenguaje no racional, hablando de un orden que va en dirección opuesta y que influye en el orden profano sólo por una misteriosa influencia: el mesiánico. Así sucede con el *Fragmento teológico-político*, que indica la felicidad en el *Vergängnis*, en el perecer de la esfera mundana, en su eterna caducidad: todo lo que es físico debe disolverse y propiamente en esto está su felicidad, en la perspectiva del género, aunque en el singular sea percibida como dolor.

## Indiferencia política

*What you gonna do?  
In the reason – in the rain  
Still support the revolution*  
Jacques Derrida

En la colección de los escritos políticos de Benjamin, al menos en ésta, una pausa temporal emerge de modo nítido. Falta, es verdad, el *Drama Barroco*, su análisis de la soberanía moderna, el cuerpo a cuerpo, tan frecuentemente retomado en tiempos recientes, con la *Teología Política* de Schmitt. Falta un anillo, en el pensamiento político de Benjamin, sobre todo aquel editado (el *Drama barroco* fue publicado en el '28), que también sus contemporáneos habrían podido seguir, y su falta afecta a su vez la datación de los ensayos y fragmentos aquí recogidos, porque se manifiesta una laguna conceptual difícil de colmar, entre 1921 y 1926, de las últimas, perturbadoras palabras de *Para la crítica de la violencia* a las primeras persuadidas apariciones, en la víspera de Navidad de 1926, en una reseña de las cartas de Lenin a Gor'kij, de un léxico del materialismo histórico.

Y es tal vez para encontrar aquí la clave de un pasaje en el cual la armadura teórica sutil y oscura de los primeros fragmentos de la *Politik* se

transforma en una disposición más aguerrida. Es aquí, en estas primeras desconcertantes líneas marxistas de parte del teórico de la ausencia de un vértice teleológico de la política, que se constata cómo, con una interpretación arriesgada aunque coherente, Benjamin ve la cualidad del “verdadero político”, que pocos años antes estaba encarnada en la figura no-terrestre del protagonista de la novela epónima de Scheerbarth, *Lesabéndio*, que cumple su misión técnica – de arquitecto – adhiriendo a su “tierra” una estrella, en la figura de Lenin. La “grandeza de Lenin” (*Lenin, Carta a Maksim Gor'kij*) viene demostrada en el cruce entre el rendir cuenta (*Haftbarkeit*) y una responsabilidad (*Verantwortung*) que no es sólo asumida a partir de las consecuencias de las acciones, según la fórmula weberiana de la conferencia múniquesa de 1919 sobre la política, sino de la adhesión a la situación de manera que de ella, en su totalidad, en la propia “publicidad” dictatorial, se deba rendir cuenta. Y propiamente aquí reposa, trasladada a la fuerza a la esfera política, la herencia mínima del iluminismo en Benjamin. No un potenciamiento, ni un debilitamiento, es cuanto expone Benjamin, sino una fidelidad crítica a la tierra, en el adherir reflexivamente a los propios límites y a la propia intrínseca *Gewalt*: la política se perfecciona por ello como potencialidad técnica (no potenciamiento, ni elevación), de vivir la situación revolucionaria *estilizando* la propia realidad, agotando las propias posibilidades, cumpliéndola mientras se la “elimina”. El verdadero político sabe proponer la identificación constructiva en la situación, sabe también “disolverse” en el proyecto, en el momento en el cual – dice Benjamin retomando una expresión de Friedlaender – deviene “indiferencia creativa”. Pero se disuelve técnicamente, finalizando la acción a objetivos determinados en la urgencia, porque “la historia no conoce la mala infinitud que da la imagen de los dos eternos luchadores. El verdadero político sólo calcula a plazos”.<sup>25</sup>

Por ello, para pensar la política con Benjamin, es necesario partir propiamente de esta indiferencia. El “político” benjaminiano se perfila como el elemento de indiferencia (también moral – de aquí la imposibilidad del

---

<sup>25</sup> Cfr. *Segnalatore d'incendio*, en *Senso único* (GS IV, I, p.; tr. it., OC II, p. 441, tr. mod.). [“Alarma de incendios”, en *Calle de dirección única*, *Obras IV, I*, tr. Jorge Navarro Pérez, Madrid, Abada, 2010, p. 62.]

juicio – pero jamás en el sentido de una oposición a la moral, que en todo caso es de quien se arroga el monopolio de la violencia), que caracteriza el acto en el cual singular y/o comunidad asumen el honor de realizar. La política es un “trabajo encargado y controlado”, dirá Benjamin en 1931 (*Karl Kraus*), pero “encargada” es la tarea de realizar técnicamente para prolongar la indiferencia “creativa” en el momento de realización del proyecto. La cuestión que se delinea es aquella de la cualidad del proyecto en cuestión, sin perjuicio de la ausencia de un *Endzweck*, de un fin supremo racionalmente determinable. Pero controlado y encargado, este “trabajo” opera con instrumentos racionales, sus condiciones evidentes (la injusticia social), se dirige a objetivos provisorios racionales. “Mandatario” (es una de las definiciones del *Carácter destructivo*, en los “apuntes”)<sup>26</sup>, el político se da qué hacer – hace – para producir la auto-telia de su comunidad, el reconocimiento colectivo de la propia finalidad auto-determinada, de la libertad de hacer “con”<sup>27</sup>. El “verdadero político”, por lo tanto, desarrolla la tarea encargada sólo si tiene un sentido tal de la realidad de realizarse “técnicamente” en ella y de hacer que quien está a su lado encuentre la emancipación en el proyecto de transformación técnica de lo real– y es necesario subrayar que Benjamin no habló jamás de una relación *Führer-Gefolgschaft* (léase la lúcida lectura de la semántica desviada del *Führer* propia de ciertos ambientes, en *Teorías del fascismo alemán*, año 1930), ni de una manifestación en el *Diktator* de una coincidencia público-privado, que es la virtud revolucionaria de la “clase” en lucha.

Gánense estas nuevas orillas teóricas, resultan brillantes y al mismo tiempo frustrantes las imágenes que constelan los fragmentos de *Política* repetidos: se va de *El significado del tiempo en el mundo moral*, con su

---

<sup>26</sup> Una óptima reconstrucción de esta figura benjaminiana en relación al Schmitt de *La dictadura* se encuentra en Gentili, D., *Topografie politiche. Spazio urbano, cittadinanza, confini in Walter Benjamin e Jacques Derrida*, Quodlibet, Macerata 2009, pp. 135-47.

<sup>27</sup> Interpreta estos nexos como “praxis que abre nuevas infinitas posibilidades” Tomba, M., *La vera política. Kant e Benjamin e la possibilità della giustizia*, Quodlibet, Macerata 2006, p. 254. La cuestión abierta es aquella, sugerida por Adorno sobre la base del significado benjaminiano de “idea”, del darse efectivo de una infinitud de lo “posible” en Benjamin.

imagen de “tempestad” que anticipa la atmósfera del Angelus Novus, donde Benjamin se recomienda que “cuanto viene dicho en esta imagen debe comprenderse claramente y nítidamente en conceptos”, a *Dinero y mal tiempo*, que enseña cómo entre ambas, en la circulación del dinero y de los vapores acuosos, no se da “movimiento en una sola dirección”, sino un motor en dos sentidos, con un eco, tal vez, de la metáfora de las flechas – aquella del orden profano y aquella del mesiánico – del *Fragmento teológico-político*. Pero quien quisiese encontrar algún lineamiento teórico más definido y menos suspendido sobre el abismo del “mesiánico”, deberá recurrir sin duda al agudísimo fragmento sobre el *Capitalismo como religión*, que señala una rara *Auseinandersetzung* de Benjamin con los “maestros de la sospecha”, Marx, Freud y, como se ha visto, Nietzsche. Este escrito individualiza un recorrido *en negativo* que llena de algún contenido el proyecto de técnica política, que en aquel período Benjamin individualiza en las creaturas de Scheerbart: aquí, en el modelo de ciencia ficción de la vida astral que se vive en Pallas, Benjamin particulariza una dimensión “sin nubes” (que encontrará de nuevo en Fourier, en Lichtenberg, y al fin en Blanqui), o privada del velo de aquellos elementos culturales que pueblan el mundo inmanente, y que sacrificando la realidad al culto – la veneración del dinero bajo cada perfil – incurren en el potenciamiento y por ello se da la culpabilización del individuo (y también de Dios), cubriendo, velando la “representación” de la historia en su dirección profana, esto es de la exposición del caduco como tal, del “ocaso” como tal. El mal tiempo – tal vez a esto alude Benjamin – sería por lo tanto, como la abstracción del dinero, el “telón ante el drama del fin del mundo”.

A lo largo de los años, los pasajes sucesivos de Benjamin darán forma de concepto a estas imágenes: el anhelo del verdadero político, ante la pantomima cultural que se recita cada vez que el hombre – como en el sistema capitalista – se dedica a la abstracción de un valor de sí y al culto correspondiente (del cual se da una *Priesterherrschaft* sobre la sociedad – el dominio de los sacerdotes de aquel mismo culto), debe residir en el ser principio de realidad, no en la construcción manipuladora y mágica de una humanidad elevada a potencia, sino en la expresión – y crítica – de aquella misma humanidad como materia teleológica, de la cual no se da obje-

tivo final. La tensión política estará en el ser “materialista semántico”<sup>28</sup>, en la narración y en la tecnificación, de parte del político, de su condición ciertamente “violenta”, pero jamás desesperada, en todo caso organizada para estabilizarse en su ocaso.

### **Teleología y técnica**

Sin embargo, en este esquema donde los órdenes de lo profano y de lo mesiánico sin encontrarse se influyen, el esfuerzo más arduo, que a su vez va realizado, es aquel de pensar, con el Benjamin que habla el nuevo lenguaje marxista, el proceso teleológico como cumplimiento sin *Endzweck*, como movimiento finalista aunque sin una meta precisa, y como momento racional, aunque sin objetivo final. De los “fines naturales” (*Naturzwecke*) se habla precisamente, aunque corrosivamente, con un lenguaje kantiano *in munere* jurídico, que tal vez amerita ser contemplado en su peso teórico, conectado o no con el neokantismo. Desde la perspectiva de la teleología así entendida, mutilada pero no vacía, la política benjaminiana en el inicio de los años veinte se traduce coherentemente en aquella acción que deja ser – vivir o morir, declinar – los seres, las creaturas – entendidas como fines naturales – sin sujetarlas al dominio (entendido no como ámbito, sino como ejercicio de *Herrschaft*, administración de la violencia potestativa) del mito, sin condenarlas a una posición de estática igualdad con sí mismos. La adhesión a lo humano (la *Menschhaftigkeit*) se desarrolla como realización, cumplimiento del destino de caducidad a través de la técnica, a través del modo en el cual se “estiliza” la vida sin plegarla a la heteronomía, siendo de sí mismo el propio concepto, auto-organizándose hacia el inevitable – y para nada tétrico, a pesar del sabor “trágico” en sentido hölderliniano – ocaso. Si la “teleología” – en la letra kantiana – es “un modo de juzgar los objetivos [de la naturaleza] según un especial principio”, vale decir que “deben ser pensados como posibles

---

<sup>28</sup> La eficaz definición del pensamiento de Benjamin como “materialismo semántico” se encuentra en Habermas, *Walter Benjamin. Critica che rende coscienti o critica salvifica?*, cit., p. 236. [Habermas, J., “Crítica concienciadora o crítica salvadora”, cit.]

sólo en cuanto objetivos de ella”<sup>29</sup>, Benjamin se cuida de que de aquí no se arribe, como en Kant, a la posición del *Endzweck* en la parte nouménica de lo humano, sino que se deje al hombre como es, y eventualmente como la directriz mesiánica para indicar, impropia como es, la vía “ulterior” al finalismo natural.

Tal vez, en las repetidas formulaciones en las cuales Benjamin afirma la imposibilidad de juzgar una violencia por aquello que hace al ofendido, sino sólo por la acción que es, se puede reencontrar la pretensión de hacer adherir el juicio sobre la acción al finalismo interno que caracteriza cada viviente en cuanto ser organizado: por ello la analogía con la *Analítica* teleológica de la tercera *Crítica* kantiana parece funcionar. Al menos hasta el punto exacto en el cual Benjamin corta el vínculo entre teleología y *Endzweck*: pensar la acción política y sus sujetos quiere decir identificar acciones reflexivas – sujetas a juicio, pero no moral, sino técnico – que tienen en sí la propia finalidad, que son idóneas, adecuadas para cumplirse. Quiere decir pensar los seres políticos no como sujetos a la idea política, al valor de referencia, como lo máximo (la realización del sumo bien en el mundo, siempre con el modelo kantiano), sino en su radicalidad de ser organizados, fines en sí, en el sentido de que cada operación que su físico, su *physis* cumple, se estructura por aquella idea de la cual se da solo testimonio, y que es el orden mesiánico mismo, al cual el profano alude solamente en su *tecnicidad*, en su buen funcionamiento, en su mera superficialidad.

Ciertamente, si no hay criterio a priori de la acción, de aquí se da libre curso a aquella interrogación que Benjamin mismo abre, por la cual del quinto mandamiento en realidad no desciende algún juicio sobre el acto del asesinato en sí (porque la decisión divina es inescrutable, sí, pero también porque está en el hombre, en la comunidad agente prescindir de ella “en casos extraordinarios”), sino solo sobre el cómo, sobre la modalidad. Profanado lo profanable, en el “orden profano de lo profano” (*Fragmen-*

---

<sup>29</sup> Kant, I., *Kritik der Urteilskraft*, § 65, B 295; en *Kant's Gesammelte Schriften*, vol. V, cit., p. 376 y p. 375; tr. it, *Critica della facoltà di giudizio*, cit., p. 209. [Kant, I., *Critica de la facultad de juzgar*, Caracas, Monteávila, 1991.]

to teológico-político), Benjamin cambiará su posición de partida solo por la infinita atención que pone en los objetos (mejor, sujetos) “oprimidos”, y que requiere una estrategia de tutela finalmente eficaz. Identificará un sujeto histórico – la clase – que padece los “dominadores”, y se declarará resueltamente de su parte, adoptando cautelas tácticas y directivas estratégicas que antes le eran indiferentes, y que ahora, plegado y puesto en la lucha no solo de la política, sino de la “forma económica presente”, considerará un deber y una potencia adoptar para *representar* la idea de justicia, representación histórica y por ello parcial<sup>30</sup>.

En el nuevo contexto Benjamin traducirá muchos de los pensamientos pasados, desarrollando bajo un perfil marxista lo que antes estaba en germen. La *physis* que se organiza en técnica en el final del ensayo sobre el surrealismo, la técnica benévola en los confrontamientos con la naturaleza que sobrevuela en el final de *Teorías del fascismo alemán* – en oposición a la oscura técnica de “Jünger y socios” – los pasajes sobre Scheerbarth y la misma *Tesis XI Sobre el concepto de historia*, todo ello renueva – contra el *mainstream* socialdemócrata-progresista – la invitación a no considerar la naturaleza como algo gratuito, disfrutable, sobre lo cual ejercitar una supremacía del género humano, del cual Benjamin odia cada hipóstasis. Todo esto habla de una técnica a su modo constructiva, frente a tanto elogio de la destructividad – que es un “hacer espacio” al *novum* de la percepción social. El meterse en la mesa de los constructores, de los

---

<sup>30</sup> Cfr. *An Gershom Scholem*, 6 de mayo de 1934, *GB IV*, p. 409; tr. it., en *Lettere 1913-1940*, Einaudi, Torino 1978, pp. 248-9 [Benjamin, W. y Scholem, G., *Correspondencia. 1933-1940*, tr. Rafael Lupiani, Madrid, Trotta, 2011, p. 116]: “¿Qué podría decirte de nuevo esta carta? ¿Que mi comunismo, de entre todas las formas posibles y todos los modos de expresión, la que menos hace suya es la de un credo, que es –al precio de su ortodoxia– solo y nada más que una expresión de ciertas experiencias que he sufrido en mi pensamiento y en mi vida, que es una expresión drástica y no infructuosa de la imposibilidad de que el ejercicio actual de la ciencia dé cabida a mi pensamiento, y de que las formas económicas actuales ofrezcan un espacio a mi existencia; que representa para el que ha sido despojado parcial o totalmente de los medios de producción el intento más próximo y racional de proclamar en su pensamiento y en su vida el derecho a ellos; que es todo esto y mucho más, pero en cada caso es solo el mal menor (...)?”. Véase la lectura de esta paso en la clave de la “constatación” (en lo posible) y de un diálogo entre Adorno y Benjamin en Cavalletti, A., *Classe*, Bollati Boringhieri, Torino 2009, pp. 50-1.

progresistas, de los “bárbaros” tan charlatanes<sup>31</sup> de *Experiencia y pobreza*, es también encontrar formas siempre renovadas para la “representación política” de la irrepresentable justicia, porque “técnica”, así se lee también en *Teorías del fascismo alemán*, en las penetrantes definiciones dejadas allí a contraluz del angustioso *Waste Land* de los veteranos, es también “la calle tortuosa que lleva a la institución de las cosas humanas”<sup>32</sup>.

Paul Scheerbart, sorprendentemente, será síntoma de una continuidad bajo los cambiantes disfraces. Si en los años de la inmediata post-guerra la esfera política estaba para el Benjamin lector de *Lesabéndio* – la obra de Scheerbart que más ha amado – concentrada en el punto dinámico de su indiferencia en cuanto al fin moral, en la neutralidad “creadora” de su hacer técnico, para toda la obra posterior el “verdadero político” será ejemplo de responsabilidad pública, no en el sentido habitual, hoy, del rendir cuenta a la *Öffentlichkeit*, sino en el sentido materialista de la construcción colectiva, en el sujeto político, del nuevo espacio semántico en el cual la comunidad histórica se mueve. Será la adhesión, en la propia materia humana, a una imagen siempre renovada de la comunidad, jamás utópica, la que encarnará el “espacio icónico” en el cual todos pueden verla y verse. Por esto el otro elemento que Benjamin trae del aventurerismo imaginario de Scheerbart será, como es bien conocido, la arquitectura en vidrio, símbolo de la renovación política de la Alemania actual y después abandonada. Transparente en la exposición de lo privado como público, la *Life in a Glasshouse* es la imagen de una pureza creatural que para Benjamin tiene algo de revolucionario: “Vivir en la casa de vidrio es la virtud revolucionaria *par excellence*. También ésta es ebriedad. Es exhibicionismo moral”, afirma Benjamin en el ensayo sobre el *Surrealismo*, y a la ebriedad de “transparencia” integral – destinada a propagarse muchos

---

<sup>31</sup> El adjetivo utilizado es “chiacchierati” que remite a quienes mantienen una conversación informal, sin sustancia (“chiacchiera”, cháchara), por ello hemos decidido traducir como charlatanes a pesar de su sentido peyorativo, que se mantiene en el italiano. Cfr. supra la crítica de Benjamin a los parlamentos y su “cháchara”, [N. de los T.]

<sup>32</sup> Para una confrontación más profunda entre Benjamin y Jünger véase Gurisatti, G., *Cos-tellazioni. Storia, arte e técnica in Walter Benjamin*, Quodlibet, Macerata 2010, pp. 283-326.

años después en la arquitectura democrática alemana – se mezcla la idea de una técnica política afín a la naturaleza, que interviene para plasmar “nuevas formas de la vida cotidiana”<sup>33</sup>.

### **Vida, vivientes, violencia**

La población ideal de los escritos políticos de Benjamin es variada. No en el sentido de los conceptos clásicos: se lo ha visto, quien los recorriese en búsqueda de los puntos de referencia habituales para una historia de las doctrinas políticas se encontraría perdido en un dédalo de referencias cuanto menos inusuales. Y los mismos autores renombrados denotan una valencia política nunca enteramente inmediata (Sheerbart, Kraus, Lautréamont). Y, además, al tener espesor y dignidad política, los sujetos políticos son creaturas cuya pertenencia al género humano se debe entender a través de la analogía más suelta<sup>34</sup>. Desde los animales dotados de razón y virtud de seguidores hasta los ángeles y los demonios, desde los extraños habitantes de un planeta donde se nace dentro de cáscaras de nuez – entre las cuales está destinado a manifestarse nada menos que el “verdadero político” – hasta los enanos jorobados de los cuales lo histórico puede y debe servirse, Benjamin considera a la propia clase de la cual se hace intérprete y paladín, como una encarnación posible de virtud política difusa entre los vivientes (pero no entre los dominadores). Y no termina aquí: quien recorra los escritos políticos de Benjamin debe confron-

---

<sup>33</sup> Se debe al bello ensayo de Steiner, U., *Der wahre Politiker. Walter Benjamins Begriff des Politischen*, en “Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur”, vol. 25, 2, 2000, pp. 48-92, aquí p. 83, la importancia dada a este pasaje perteneciente a la entrevista otorgada por Benjamin a un diario moscovita, en *GS VII*, p. 879-91, aquí p. 880. [Hay traducción inglesa: Steiner, U., “The True Politician: Walter Benjamin’s Concept of the Political”, *New German Critique*, 83, 2001.]

<sup>34</sup> Retomamos la intuición de Hanssen, B., *Walter Benjamin’s Other History: of Stones, Animals, Human Beings, and Angels*, University of California Press, Berkeley 1998. [Una traducción del noveno capítulo de este libro puede encontrarse en el número 9 (2013) de la revista *Paralaje* ([www.paralaje.cl/](http://www.paralaje.cl/)), como Hanssen, B., “Los animales de Kafka según Benjamin”].

tarse también con el rol paradójicamente político de la piedra (aquella a la que es reducida Niobe, esfinge de “mera vida”)<sup>35</sup> y, como ya se vio, con la increíble lectura en clave política de la lluvia y del mal tiempo, signo de un orden profano que corre hacia su *Untergang* – el ocaso – en modos radicalmente opuestos a aquellos del occidente de Spengler, pero con una afinidad lexical que inspiró a Benjamin un crudo pasaje sobre el léxico del “ocaso”, en la crítica a Ernst Jünger (“y socios”) pocos años después (“esta política que ha otorgado su expresión al occidente en el ocaso”, *Teorías del fascismo alemán*).

Aquello que emerge de este cuadro surreal de protagonistas, de una u otra forma, del “político” benjaminiano, es la enigmática figura de lo “viviente” en general, la cual no debe leerse en clave biologicista, sino eventualmente creatural (uno de los aspectos aparentemente más inocuos de los ensayos benjaminianos, aunque de perturbador eco, es su capacidad de igualación de los estadios de la *zoe*)<sup>36</sup>. La vida física le interesa a Benjamin porque es expresión fenoménica del “pasar” – y el viviente es el sujeto psíquicamente partícipe en ello, que entra en su relación material y sensible con la comunidad (el *Leib*, el cuerpo físico – se lee en el tercer *Esquema sobre el problema psicofísico* – comunica con la naturaleza en la pluralidad de sus figuras individuales)<sup>37</sup>. Porque el viviente es simple-

---

<sup>35</sup> Nos permitimos reenviar a nuestro *Benjamin e Niobe. Genealogia della “nuda vida”*, Editoriale Scientifica, Napoli 2008.

<sup>36</sup> Véanse las notables observaciones sobre *bios y zoe* en *Vita, diritto, proprietà: una contrapposizione tra antico e moderno*, de F. M. De Sanctis, “Luoghi” e “tempi” del pensiero giuridico, Editoriale Scientifica, Napoli 2010, pp. 133-83, aquí pp. 134-5.

<sup>37</sup> Sobre estos temas Benjamin elabora un interés problemático al inicio de los años veinte, haciendo pie sobre algunos estudios de Erich Unger. De la carta a Scholem de enero de 1921 emerge un juicio al menos compuesto sobre Unger: “Respecto a esto [respecto a la *unreinliche Aura* de Oskar Goldberg] Unger y Baumgart son, en cuanto me parece, de especies del todo diversas – y creo poder hacerlo salir de mis intereses todavía extremadamente vivo por los pensamientos de Unger, que tocan los míos de manera sorprendente por aquello que concierne por ejemplo al problema psicofísico” (*GB II*, pp. 126-35, aquí p. 128). Sobre la relación véase Rumpf, M., *Pathos und Parole. Walter Benjamin und Erich Unger*, en “Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte”, 71, 4, 1997, pp. 647-67 y P. Primi, *Nodus letalis. Metafisica e (bio)politica in Erich Unger*, en E. Unger, *Politica e metafisica*, cit., pp. 115-42, aquí pp. 133-5.

mente un todo, para Benjamin, susceptible de dolor y de felicidad, lo que va de la mano con el ocaso, el traspasar – *Vergehen* – hölderliniano, la expresión en acto de eso que se es, el darse como significado y por ello poder “pasar”, entendido como movimiento en un doble sentido. A Benjamin le interesa en todas sus fases, se lo ha visto, que todo retorne, en la destrucción material, al origen zoológico que primeramente le concierne, que el cumplimiento de la vida física sea disolución en lo “más grande” del ser. Y esto no otorga ningún derecho de preeminencia a los humanos, frecuentemente mero obstáculo en este proceso, productores de un sistema mítico de dominio y de derecho, que aglutina el tiempo en su estanque y lo consigna a la estasis, haciendo quedar atrapada la vida del viviente en su naturalidad inmóvil, reduciéndolo a mera vida, en vez de “hacerlo pasar”. En cambio, la realización “política” de estos procesos, en la clave benjaminiana, coincide con lo que para los griegos era la afección al propio *bios* en el ámbito de la comunidad de la *polis*. El individuo se realiza políticamente – el modelo es siempre el “astral” de Scheerbart, pero Benjamin encontrará ejemplos también de la realidad contemporánea – en el dar forma “liberada” a su cotidianidad *en común*.

Son pasajes clásicos que reciben aquí una peculiar relectura y apenas hay necesidad de hacer alusión a su actualidad, aún si se hace un uso ya poco transparente del término “nuda vida”. La elegante expresión introducida por Renato Solmi hace cincuenta años -para traducir *bloßes Leben*- ha devenido uno de los pivotes sobre el cual desde hace quince años se mueve aquella disciplina de la filosofía política y del derecho que se ha dado – a partir de sugerencias foucaulteanas – en llamar “biopolítica”. Se estudian allí los modos a través de los cuales un poder soberano, aunque también “gubernamental”, se referiría – con éxitos paradójales, algunas veces causantes de conductas sociales bien reconocibles, algunas veces, en cambio, emisarios de desarrollos “tanatopolíticos” en regímenes consabidamente totalitarios – a una vida biológica, desnudada de cualquier característica socio-política. El uso del término, se ha hecho notar en muchas partes, es controversial. Pero todavía más controversial, por el campo más restringido al que se refiere, es la pretendida derivación benjaminiana de este concepto, que describe en los escritos de los años 1919 a 1922 su breve pará-

bola, iniciada con *Destino y carácter* y finalizada con el ensayo sobre *Las afinidades electivas de Goethe*<sup>38</sup>, pasando por el camino que más ha desatado intereses, el que pasa a través de *Para la crítica de la violencia*<sup>39</sup>. Mejor, para converger con el concepto benjaminiano, realizar un paso indirecto y restituir “mera vida”, más acorde al significado – nada “simple” – que Benjamin le intenta atribuir, el de *resto de una operación de violencia, pero que es ello mismo violencia*. Algo puesto y mediado, en suma, que no corresponde a una reducción a la desnudez – por medio de la violencia mítico-jurídica –, sino a un residuo de parcialidad, de historicidad, de vida pretendidamente natural que continúa, *en negativo*, “dialécticamente” en el más tardío sentido benjaminiano, si se quiere, teniendo relaciones con la vida justa. “Mera vida”, donde “mero” traduce *bloß* más fielmente, parece responder mejor a esta exigencia de no forzar el fenómeno de la violencia jurídica (ejemplificado en Niobe) en un acto de expoliación que identifica la vida con la vida biológica, proyectando retrospectivamente sobre Benjamin líneas de investigación muy posteriores.

En todo el Benjamin político, por otro lado, vivientes y vida son puestos en común por la pertenencia a una esfera en la cual la teleología está dada en sí, pensable como concepto interno al propio desarrollo histórico-material. Son aquellos “fines naturales”, de un vago eco kantiano que se ha apuntado antes, que no son comparables a los “fines jurídicos”<sup>40</sup>,

---

<sup>38</sup> *Goethes Wahlverwandtschaften* (1922), en *GS I*, I, p. 123-201, aquí pp. 138-9; tr. it., “*Le affinità elettive*” di Goethe, en *OC I*, pp. 523-89, aquí pp. 534-5. [“*Las afinidades electivas*” de Goethe, en *Obras*, I, 1, pp. 123-216, aquí pp. 139-142.]

<sup>39</sup> Nótese que el texto que ha abierto esta línea de investigación, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita* de Agamben (Einaudi, Torino, 1995) en su traducción alemana no presenta en el título la expresión benjaminiana y está traducido como *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2002. *Nackt*, esto es, más apropiadamente, nudo. [Agamben, G., *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, tr. Antonio Gimeno Cuspina Pre-textos, Valencia 2003].

<sup>40</sup> A. Honneth ha sugerido recientemente (“*Zur Kritik der Gewalt*”, en Lindner, B., (ed.), *Benjamin-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, Stuttgart-Weimar, Metzler, 2011, pp. 193-210, aquí p. 199 [una versión castellana muy ampliada de este texto se puede encontrar en Honneth, A., *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*, Madrid, Katz, 2009, en el capítulo “El rescate de lo sagrado desde la filosofía de la historia. Sobre la ‘Crítica de la violencia’ de Benjamin”]) un nexo directo – propiamente al nivel de la distinción

impuestos por el ordenamiento jurídico, los que van a crear aquel cuasi-oxímoron conceptual que es la “violencia jurídica”, la restitución más apropiada en Benjamin – nos parece – del constructo alemán *Rechtsgewalt*. En 1921 Benjamin la entiende propiamente – al ser praxis – no como encarnación de una potestad jurídica, sino como “violencia” *tout court*, reducida a la raíz de su ser y por ello objeto de crítica. Y un aspecto suyo, el más evidente, es absolutamente “reprobable”, porque queda perdido en la inamovible esfera del mito, en el cortocircuito entre fundación y conservación del derecho, entre imposición e iteración de la primera violencia. Queda dicho que la elección de traducir *Gewalt* como “violencia” – y no también, como tal vez sería justo, como “poder”, “autoridad”, “fuerza” – vale solo para el régimen de la crítica, para el ensayo que va al fondo e individualiza la violencia como condición de la justicia y del derecho. Porque obviamente *Gewalt* tampoco para Benjamin es un término unívoco. Si pensamos que él mismo, en otro contexto – el ensayo sobre Bachofen – teniendo que verterlo al francés, lo traduce como “prestigio”, podemos bien comprender cómo la crítica a la cual él lo somete en *Zur Kritik der Gewalt* sería un consciente forzamiento teórico, una investigación del sustrato manifiesto en el cual se da cada poder constituido y constituyente.

---

entre fines naturales y fines jurídicos – entre *Para la crítica de la violencia* y *Der Zweck im Recht* de Jhering: “Cada vez que en su estudio Benjamin se interna en cuestiones jurídicas teóricas en sentido estricto, parece haberse basado en esta obra clásica”. Véanse, como punto de partida, estas afirmaciones: “In diesem Sinne scheue ich mich nicht, der Gewalt das Wort zu reden” (Jhering, R., *Der Zweck im Recht*, Breitopf, Leipzig 1893, p. 253; tr. it. editada por M. Losano, *Lo scopo nel diritto*, Einaudi, Torino 1972, p. 186): “También si con el pasar del tiempo la energía individual asume formas siempre más compatibles con el ordenamiento jurídico, también en una situación regulada por el derecho se verifican casos en los cuales esta energía refuta obediencia al derecho y – hecha nuda fuerza (*nackte Gewalt*) tanto del aparato estatal (en los golpes de estado) como del pueblo (en las revoluciones) – cumple la misma obra que ya cumple construyendo por primera vez el ordenamiento social: estatuir el derecho (*das Setzen des Rechts*)” (pp. 257-8; tr. it., cit., pp. 199-200). También prescindiendo del hecho de que los pasajes de la obra señalada por Honneth no se refieren propiamente a los fines naturales en la acepción benjaminiana (sino más bien al *Notrecht*, en el cual “die Gewalt opfert das Recht und rettet das Leben” (p. 251)), las analogías no faltan y merecerían un estudio en profundidad, extendido a la recensión de *El derecho al uso de la violencia*, donde está en objeto – aunque siempre en términos sobre todo genéricos – la “aseguración de la existencia física” de la cual Jhering habla en el capítulo *Die Lebensbedingungen der Gesellschaft*.

A esta “extracción de la raíz” – de la cual se habla en otro contexto en el *Carácter destructivo* – de la esencia del ordenamiento, que impone con la fuerza sus fines, Benjamin opone una esfera de explicación de la *potentia* individual, de la libertad de perseguir los propios objetivos usando el propio cuerpo – opone una “genérica” libertad material. Pero solo en el subsiguiente pasaje a la organización de la “libertad” colectiva, esta condición encuentra una concreción también teórica. Una vez encontrada, la adhesión al marxismo dará apertura a la indagación de los modos sociales de explicación de esta condición del hombre, al cumplimiento de los modos en los cuales es sí mismo sin “potenciarse”.

### Neutralidad plena

¿Y por lo tanto cuál es, en definitiva, el objeto teórico de Benjamin cuando escribe de política? La respuesta en los fragmentos juveniles está en la definición de aquel campo anárquico, adyacente a la “zona de injerencia divina *inmediata*” (*Mundo y tiempo*), donde apenas el Dios – en su acepción mesiánica – se retrae, lo humano se da “constitución material”. Si este lenguaje será abandonado es también verdad que en vestidos marxistas Benjamin enraizará la política como terreno integralmente “profano”. Su tendencia se concretará, a partir del ensayo sobre el *Surrealismo*, en la determinación de este espacio neutro entre el “espectral carácter demoníaco” del derecho (o, fuera de la metáfora benjaminiana, el cortocircuito a-histórico entre fundación y conservación de la norma) y la irrepresentable – impresentable – justicia divina. Neutro, indiferente, era el “verdadero político”. Pero éstos son atributos de la misma política. Cuando Benjamin traza la zona de pertinencia de la política, piensa progresivamente el desborde conceptual de esta “neutralidad”, esta “indiferencia” a las lógicas jurídicas y a la injerencia de la justicia, y la copresencia, que sólo se da en la acción política, de “libertad radical” y colectiva (el “aflojamiento” del Yo que está en juego en la crítica del movimiento surrealista). Piensa, todavía, en la urgencia destructiva de poner freno (*Einhalt*

*gebieten*)<sup>41</sup> a la repetitividad del derecho (que es la iteración de una violencia “primera”), la cual queda sin embargo saldada con el elemento dictatorial-constructivo, con la necesidad, una vez limpiada la plaza, de una arbitrariedad constructiva, de aquella “barbarie positiva” de la cual hablaba en *Experiencia y pobreza* (siempre partiendo de Scheerbarth)<sup>42</sup>. Y si el destruir quiere ser un acto político es, ciertamente, porque viene identificado con el “ocaso” de los años veinte: se llega a hablar, en el *Carácter destructivo*, de la “dignidad de ser destruido” – *Zerstörungswürdigkeit*. Pero esta identificación adviene siempre más, en el curso de los años treinta, en la consciencia que cuanto sigue a la fase de destrucción debe conjugar un proyecto “técnico” y justicia social, pensando no solo la necesidad, sino también la temporalidad de las fases intermedias, de la teleología *acéfala*, sin objetivo final. Por esto cambiará – según una clave bien precisa – la misma perspectiva sobre el derecho. E indagando el “derecho” en la acepción dada más tarde, leyendo Bachofen – aquella del derecho “como una construcción sobre la Tierra, cuyos fundamentos subterráneos y de inexplorada profundidad están formados por los usos y costumbres religiosas del mundo antiguo” (*Johann Jakob Bachofen*) – se puede revisar la sutil escansión que hay entre la esfera mítica y su fijación en la norma, el divergir y de nuevo convergir del derecho desde y en el mito como manifestación reducida a representaciones siempre iguales. Y no es

---

<sup>42</sup> Como muestra la correspondencia de *Para la crítica de la violencia* (II, I, p. 199) y *Karl Kraus* (II, I, p. 367), donde en la primera se alza “la cuestión de una violencia inmediata pura, que sea capaz de poner freno (*Einhalt gebieten*) a la mítica” y en el segundo se afirma que “destructiva es también la justicia que pone freno (*Einhalt gebietet*) destructivamente la ambigüedad constitutiva del derecho”. La misma expresión se encuentra en *El significado del tiempo en el mundo moral*, VI, p. 98 (*Einhalt geboten wird*) y la *einhalten* está también en la Tesis XVII. De su parte, el “destructivo” ha atraído mucha veces la atención de los estudiosos. Para una lectura del pensamiento complejo de Benjamin en esta clave véanse Raullet, G., *Le caractère destructeur. Esthétique, théologie et politique chez Walter Benjamin*, Aubier, Paris 1997 y Costa, M. T., *Il carattere distruttivo. Walter Benjamin e il pensiero della soglia*, Quodlibet, Macerata 2008. Una importante contribución ha sido presentada en el volumen *Le vie della distruzione. A partire da “Il carattere distruttivo” di Walter Benjamin*, editado por el Seminario di studi benjaminiani, Quodlibet, Macerata 2010.

<sup>43</sup> Sobre este concepto se ha expresado Raullet, G., *Positive Barbarei. Kulturphilosophie und Politik bei Walter Benjamin*, Westfälisches Dampfboot, Münster 2004.

un evento accidental que este ensayo sea contemporáneo al trabajo sobre Kafka, donde se retoma en el *Castillo* y en el *Proceso* una constitución demónica, hetáirica, en las cuales sin embargo conviven diferentes eras, historia y prehistoria, pero sobre todo donde “el derecho, que ya no se ejerce y que solo se estudia es la puerta de acceso a la justicia”<sup>44</sup>. También en aquella esfera de un tiempo comprimido sobre el mito ahora se registran tonos nuevos. En este momento para Benjamin, a mitad de los años treinta, el estudio del derecho puede proyectarse como intervalo teórico pero también político, y ya no más solo como estadio demónico, “palustre”, en el sentido bachofeniano. Es Bachofen quien le revela el carácter dialéctico – también de una dialéctica mortífera – ínsito en la *Rechtsetzung*, en la traducción de lo “subterráneo” en la construcción jurídica.

Destruir, para el Benjamin anárquico y para el Benjamin marxista, es también construir. Demoler es crear espacio. Pero la creación de espacio en Benjamin no quiere decir creación de vacío, sino siempre la posibilidad de dejar surgir nueva – no infinita – realidad. Se puede sugerir que, en un cierto sentido, la política de Benjamin sería singularmente sensible al *horror vacui*, al íncubo de un lenguaje que habla para nadie. La realidad que Benjamin determina como objeto de la política es tal en cuanto viva, social, plena, afectada por movimientos teleológicos de los cuales no es posible descubrir el principio último ni siquiera por analogía, como tampoco en la dialéctica del juicio reflexivo. Pero esta realidad no debe reflejarse en el vacío del mito, en la opresión de clase que opera con lógicas míticas, en la ausencia de una inteligencia humana que este fin denota. Si en una versión dactilográfica de la *Tesis V* lo histórico que habla al pasado se arriesga a hablarle al vacío, “verdadero político” es quien se arriesga a evitar propiamente esta situación.

Curiosamente, son todos pasajes jamás publicados por Benjamin, algunas veces finalmente anulados, aquellos que aluden a este rasgo de necesidad plenitud – material e inteligible – de la realidad que puede ser obje-

---

<sup>44</sup> Benjamin, W., *Franz Kafka. Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages*, en *GS*, II, 2, pp. 409-38, aquí p. 437; tr. it. de R. Solmi, *Franz Kafka. Nel decennale della morte*, in *OC VI*, pp. 128-52, aquí p. 152. [Benjamin, W., “Franz Kafka. En el décimo aniversario de su muerte.”, en *Obras*, II, 2, Madrid, Abada, 2009, pp. 9-40, aquí 40.

to de la política. La imagen del hablar (al) vacío – título de la primera colección de ensayos de Adolf Loos, *Ins Leere gesprochen*, autor caro a Benjamin – recorre no solo la tesis V, sino también como íncubo en la conclusión del dactilográfico escrito alternativo de la recensión de *Julien Benda, Discours a la nation européene*: “El razonamiento de Benda debe su inquietante refinación y fluidez propiamente al hecho de que se lo oye delante de bancos vacíos”. Y retorna también, a su modo, en la conclusión del enigmático fragmento *Idea de un mister*, donde son los *Bänke* de los jurados a ser dejados vacíos delante de los querellantes y testigos. Son pasajes que indican un problema que retorna en el pensamiento benjaminiano.

La realidad social y natural – la “segunda naturaleza” psicofísica, si queremos elegir el lenguaje de Benjamin, a costo de simplificar – habla, se manifiesta en el tiempo. Pone significantes y en la historia cambia, cambiando también la lengua en la cual se manifiesta. Y si la atención a la realidad es la virtud benjaminiana por excelencia, verdadero político es quien deja que la realidad de la cual no dispone, pero que acompaña en su hacerse significado, materia, sea lo más plena posible. Quien se arriesga a no hablar (al) vacío.

Traducción: Manuel Moyano – Luis Ignacio García