

MEDIALIDAD PURA

LENGUAJE Y POLÍTICA EN WALTER BENJAMIN

Luis Ignacio García*

luisigngarcia@hotmail.com

Resumen

Proponemos en este trabajo una lectura del enlace entre lenguaje y política en la teoría benjaminiana de los medios puros. Los medios puros interrumpen, desde dentro de su propia dinámica, la instrumentalidad de la lengua comunicativa y la normatividad de la acción ético-política en un mismo gesto. La lengua suspende su pulsión comunicativa y la acción disuelve la norma y la obra como separadas del acto. Los medios puros son la afirmación de un ámbito allende la instrumentalidad y la normatividad. Esa afirmación es *praxis pura*, sea lingüística o política. En los medios puros el corazón inexpresivo de la lengua se toca con el núcleo anómico de la verdadera praxis. La experiencia de la dimensión poética de la lengua se anticipa y se constata en la experiencia de la justicia en tanto interrupción de la instrumentalidad del derecho: *poesía y justicia* se enlazan en una praxis de los medios puros que se afirma como acto de *justicia poética*. Esta apuesta teórica y práctica compromete al proyecto de Walter Benjamin en su conjunto, y guarda la promesa de su más intensa actualidad.

Palabras clave

Justicia – Lenguaje – Medios puros – Política – Walter Benjamin

Abstract

This paper proposes an analysis of the link between language and politics in Benjamin's theory of pure means. Pure means interrupt, from within of its own dynamics, the instrumentality of communicative language and the normativity of ethical and political action in the same gesture. Language suspends its communicative drive and action dissolves norm and work as separated from act. The pure means is the affirmation of a field beyond instrumentality and normativity. That affirmation is *pure praxis*, whether linguistic or political. In pure means the expressionless heart of language touches the anomic core of true praxis. The experience of the poetic dimension of language is anticipated and also confirmed in the experience of justice as interruption of the instrumentality of law: *poetry* and *justice* are linked in a praxis of pure means that is stated as *poetic justice*. This theoretical and practical commits Walter Benjamin's intellectual project as a whole, and holds the promise of its most intense actuality.

* Dr. en Filosofía, Prof. Adjunto en “Estética y crítica literaria modernas”, Fac. de Filosofía y Humanidades, UNC, e Investigador del CONICET. Enviado 31/10/ 2015. Evaluado 30/11/2015.

Keywords

Justice – Language – Politics – Pure means – Walter Benjamin

Esta noche me convierto en calabaza

C.F.K

Walter Benjamin se cuenta entre aquellos autores que prefieren el malentendido de la posteridad antes que la conformación de escuelas. Sin ser poeta, ni siquiera un pensador poetizante, como quiso imaginarlo su amiga Hannah Arendt, desmontó sin embargo el lenguaje de la filosofía y de la crítica desde dentro para hacer surgir una lengua pensante emancipada de toda rúbrica clasificatoria. El peor uso, aunque el más frecuente, de esa emancipación ha sido tomar su pensamiento como un colorido bricolaje de citas adaptable a cualquier situación. Por el contrario, esa emancipación implica el despliegue de un nuevo rigor propuesto en su escritura, tanto más exigente que el rutinario rigor conceptual. Pues sus palabras se mantuvieron siempre un paso atrás del concepto. Ese ejercicio de la palabra, por supuesto, no es propiamente conceptual, pero no por ello carente de rigor. De hecho, podría decirse que la distinción entre palabra y concepto, comprendida por fuera de toda dicotomía –pues la palabra es ella misma una dinámica de polaridades en acto–, es el exigente criterio de la apuesta escritural-imaginal de Walter Benjamin. Esta distinción permitiría una articulación del conjunto de su pensamiento, un conjunto cuya predilección por el fragmento fue siempre compatible –como en los románticos de Jena que él nos enseñó a leer– con una intención sistemática. Su pensamiento es la sistemática articulación de una escritura de lo singular como teoría general del nombre. Si el concepto determina lo particular a partir de lo universal, asumiendo que toda mediación es ese ejercicio determinante que se auto-elimina como mero transporte del concepto, el nombre es la reflexión de lo singular que se detiene en la propia mediación, ya no determinante ni autoevanescente, sino constitutiva de lo singular mismo como autoexposición de su propia singularidad. La filosofía benjaminiana de lo singular es una filosofía de la mediación, no en tanto transmisión de algo sino en cuanto pura autoexposición de su *medialidad* en cuanto tal. Ese es el nuevo rigor que nos propone Benjamin: mostrar, en cada configuración de lo humano (lenguaje, política, experiencia), lo medial de toda mediación.

Interrupción, suspensión, dialéctica detenida, montaje, semejanza, umbral, pasaje, son conocidas figuras de su obra madura que testimonian la insistencia de un motivo que se remonta a sus escritos tempranos: el motivo de una *mediación inmediata*, esto es, una estructura del pensamiento y de la percepción que abre un abismo de extremos y a la vez tensa y condensa esos polos en un choque único e instantáneo. Asumiendo distintos énfasis

a lo largo de sus diversas fases, el pensamiento benjaminiano fue siempre fiel a la experiencia de un medio que determina la configuración de lo mediado, o dicho de otro modo, de una concepción no instrumental de lo medial, de un medio emancipado de la determinación teleológica, un medio que delimita las fronteras de una experiencia de *pasaje*, pero no en tanto experiencia transicional autoevanescente sino por el contrario como *experiencia soberana de autoexposición del medio*.¹ Benjamin nos impone la exigente tarea de desplazarnos del medio como vivencia exotérica de una instrumentalidad que se autoelimina (como la escalera de Wittgenstein) al médium como experiencia esotérica de una epifanía que se autoexpone (como la entrada de los médiums de Breton), pero siempre en el propio medio. Y es esta textura intersticial de lo medial la que prepara la posibilidad misma de la experiencia en sentido enfático, en tanto *Erfahrung*, esa que Benjamin buscó bajo todos los cielos, más allá de las abstracciones del neokantismo y de las devastaciones de la Gran Guerra. La “experiencia” es ese arco de tensiones que Benjamin exploró bajo distintas modulaciones, desde la noción temprana de “medio puro” hasta la configuración del “pasaje” en su obra tardía, ese arco en el que los términos mediados sólo se reconocen en la medialidad misma que los constituye como tales, como si fuese el medio mismo, ya no como correa de transmisión, sino como *entre constitutivo*, lo que hace posible las instancias que media: interior y exterior, consciente e inconsciente, sueño y vigilia, individuo y colectivo, pasado y presente, son todas distinciones derivativas respecto a la estructura medial de este pensamiento. La experiencia es la interrupción de la determinación de un término por otro. La experiencia habita en el trazo relacional que constituye a los términos en cuanto términos, en cuanto *limes* de ese centro vivo del que son sus límites.

En lo que sigue intentamos mostrar que esta experiencia de una medialidad pura o mediación inmediata traza el ámbito de la convergencia estructural entre la teoría lingüística y la teoría política de Walter Benjamin. Para ello volveremos, en primer lugar, a la más temprana formulación de su teoría del lenguaje y su teoría política en una decisiva carta de 1916, en la que su teoría de la “magia del lenguaje” enlaza lengua y praxis en una misma teoría de la *mediación inmediata* como único anclaje de una “escritura política”. En segundo lugar analizaremos la formulación más acabada de la dimensión lingüística de esta medialidad pura tal como se plantea “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres”. En tercer lugar, indagaremos en el estatuto de la medialidad pura en tanto *praxis pura* según la formulación de “Hacia la crítica de la violencia”, resaltando las afinidades con la afirmación de una “lengua pura”. Y por último, en cuarto lugar, intentaremos mostrar, a partir de una breve referencia a “La tarea del traductor”, que esta apuesta por los medios puros no puede reducirse a la defensa de un formalismo autorreferencial modernista, sino que configura una fuerza que abre a una esfera superior, que estos *medios sin fin* remiten sin embargo a un “fin mesiánico” que permite pensar la teoría lingüístico-política de los medios puros como una reformulación mesiánica de la estética kantiana. Así, podrá sugerirse que la medialidad pura no es tanto la autorreflexividad de los materiales, sino más bien la esfera del *libre juego*, a la vez estético-político, que resguarda la promesa mesiánica de una humanidad redimida (en la lengua, en la política, en la experiencia).

Magia

En 1915 se cierra para Benjamin el ciclo de su intensa militancia como dirigente estudiantil en el marco del “movimiento juvenil” liderado por el influyente reformador Gustav Wyneken.² Las ideas favorables a la gran guerra de su primer mentor espiritual lo alejaron definitivamente de su círculo. A partir de entonces, la pregnancia política de su actividad intelectual y cultural anterior comenzará a medirse con el nuevo desafío que implicaba el inicio de su intensa y duradera relación con Gerschom Scholem. Y aunque ello significó ciertamente un redescubrimiento de lo judío en su propio pensamiento, sin embargo nunca lo llevó a compartir el sionismo de su amigo. Más bien, fueron las reflexiones teológicas y metafísicas las que reunieron íntimamente el desarrollo sus pensamientos en estos años seminales para ambos. Es entonces que se produce esa singular fragua de militancia cultural, mística del lenguaje y política metafísica cuyas implicancias serán determinantes para todo el pensamiento de Benjamin, incluso para el momento “materialista” de su itinerario.

Disponemos de un documento muy valioso de este momento decisivo en el que política, judaísmo y lenguaje se entrelazan de un modo que marcará toda su filosofía posterior. Se trata de una carta a Martin Buber, en respuesta a la invitación de este último a participar en la revista *Der Jude*, que por entonces dirigía. El concepto que Benjamin tenía de Buber estaba teñido no sólo por las posturas belicistas que pudo leer en su revista, sino también por el gesto de recuperación neorromántica del judaísmo como “vivencia” (*Erlebnis*), tan comprometedoramente próxima a las filosofías exaltadoras de la “vivencia de las trincheras”. Ese es el contexto en el que Benjamin formula por primera vez una noción de “escritura política” que será determinante tanto para su teoría de la escritura como para su teoría política, y que dará la pauta de la continuidad de su militancia política después del fin de su adhesión a la *Jugendbewegung*. Dada la importancia de la carta para nuestro argumento –además de la ausencia de traducciones españolas disponibles– nos permitimos proponer aquí una traducción de su totalidad:³

Munich, Julio de 1916

Muy estimado Doctor Buber:

He debido esperar hasta tener una conversación con el Sr. Gerhard Scholem para aclarar mi posición fundamental sobre “Juden”, y con ello la propia posibilidad de enviar una contribución. Puesto que mi enfático desacuerdo con muchas de las contribuciones del primer volumen –especialmente con sus posiciones en relación a la guerra europea– oscureció mi conciencia de que mi posición ante esta revista no era ni podía ser otra que mi actitud frente a toda escritura políticamente comprometida, tal como el inicio de la guerra me lo reveló final y decisivamente. Tomo el concepto “política” en el sentido más amplio, en el que se lo utiliza ahora permanentemente. Antes de continuar permítame decir que soy plenamente consciente de que los pensamientos que siguen son aún incipientes y que si su formulación puede sonar apodíctica es porque así pongo atención en su fundamental validez y necesidad para mi propio comportamiento práctico.

Es una opinión difundida, y prevalece en casi todos lados como autoevidente, que la escritura podría ejercer una influencia en el mundo ético y en la acción humana en la medida en que ella pone a disposición los motivos de las acciones. En este sentido, el lenguaje es entonces sólo un medio de la más o menos sugestiva *difusión*⁴ de los motivos que determinan, en el interior del alma, a los que actúan. Lo

característico de esta perspectiva es que en absoluto toma en consideración una relación del lenguaje con la acción en la que el primero no sea un medio de la segunda. Esta relación se refiere igualmente a un lenguaje impotente, degradado a mero medio [bloßen Mittel] y a una escritura como acción pobre y débil, cuya fuente se encuentra no en ella misma, sino en algunos motivos decibles y pronunciables. Por otra parte estos motivos pueden ser discutidos, otros pueden ser yuxtapuestos a ellos, y por tanto la acción es (por principio) puesta al final como el resultado de un proceso de cálculo, universalmente probado. Toda acción que se apoye en la tendencia expansiva a poner en serie una palabra junto a otra me resulta terrible, y tanto más devastadora cuando la entera relación entre palabra y acción está ganando terreno como un mecanismo para la realización del absoluto correcto, tal como sucede entre nosotros en una medida siempre creciente.

Puedo entender la escritura en general sólo como poética, profética, objetiva, pero en relación a la eficacia sólo en tanto *mágica*, esto es, *in-mediata* [un-mittelbar]. Todo efecto saludable, de hecho todo efecto no inherentemente devastador, que cualquier escritura puede tener reside en su (de la palabra, del lenguaje) misterio. Por muchas formas en que el lenguaje pueda probar ser eficaz, no lo hará a través de la transmisión de un contenido, sino más bien a través de la más pura apertura de su dignidad y de su naturaleza. Y si aquí prescindo de otras formas de eficacia –como la poesía o la profecía–, entonces me parece una y otra vez que la cristalina y pura eliminación de lo indecible en el lenguaje es la forma que nos es dada, y la más próxima, para tener un efecto en el lenguaje y, por lo tanto, a través suyo. Esta eliminación de lo indecible me parece que coincide con el modo de escritura propiamente objetivo y sobrio, y que anuncia la relación entre el conocimiento y la acción justamente dentro de la magia del lenguaje. Mi concepto de estilo y de escritura objetivos y al mismo tiempo altamente políticos es el siguiente: conducir a aquello que fue negado a la palabra. Sólo donde esta esfera de lo carente de palabra se abre en la indecible noche pura⁵, pueden saltar las chispas mágicas entre la palabra y la acción movilizadora, donde reside la unidad de estas dos entidades igualmente efectivas. Sólo la concentración intensiva de las palabras en el núcleo del más íntimo enmudecimiento llega al verdadero efecto. No creo que haya ningún lugar donde la palabra pueda estar más distante de lo divino que en la acción “efectiva”, de modo que no es capaz de dirigirse hacia lo divino de otra forma que no sea a través de sí misma y de su propia pureza. Entendida como medio, prolifera en exceso.

En una revista no entra en consideración el lenguaje de los poetas, de los profetas, o incluso de aquellos en el poder, ni tampoco la canción, el salmo o el imperativo, que, por otra parte, podrían tener relaciones totalmente diferentes con lo inefable y ser fuente de una magia enteramente diferente. Lo único que viene al caso es el modo de escritura objetivo. No puede preverse humanamente si una revista lo alcanzará, y probablemente no muchas revistas lo hayan hecho. Pienso, sin embargo, en el *Athenaeum*⁶. Me resulta tan imposible entender la escritura designada para tener un efecto, como incapaz soy de componerla. (Mi ensayo en *Ziel*⁷ se mantenía intrínseca y enteramente en el sentido de lo que he dicho más arriba, pero en ese lugar, que le era tan ajeno, era muy difícil advertirlo.) En cualquier caso, voy a aprender de lo que se diga en “Juden”. Y así como mi incapacidad para decir ahora algo claro sobre la cuestión del judaísmo coincide con el estado incipiente de la revista, nada nos impide esperar que pueda aún haber una coincidencia más favorable en las etapas de nuestro desarrollo.

Es posible que al final del verano pueda ir a Heidelberg. Me haría muy feliz intentar avivar en una conversación, lo que ahora he podido expresar de manera tan imperfecta. Y quizá sería desde aquí posible incluso decir algo sobre el judaísmo. No creo que mi modo de pensar sea no judío en este aspecto.

Muy respetuosamente,

Walter Benjamin

Esta carta juvenil, oscura y fulgurante a la vez, tiene el estatuto de un manifiesto, una suerte de programática sin plan de su pensar venidero. Enlaza en un mismo gesto intelectual problemas que luego serán enfrentados cada uno en su singularidad, mostrando así la unidad previa de la que esos problemas emergen. Para lo que ahora nos interesa, insistimos: teoría del lenguaje y teoría política son aquí una y la misma, bajo la forma de una teoría de la magia del lenguaje con consecuencias tanto para la escritura como para la política. Y en su *pars destruens*, la crítica a una teoría reductiva de la lengua se enlaza intrínsecamente con la crítica de una teoría instrumental de la acción. Estos movimientos se encuentran en un punto preciso: en la pregunta por el *medio*, por el estatuto del *Mittels*. No hay un rechazo romántico de la mediación, no se esquivo el medio, sino que se lo trabaja hasta dejarlo inoperante, se lo bordea hasta mostrar su falta de orillas, se lo hace colapsar al exponerlo en su plenitud. Al posicionarse desde la inmanencia de la mediación evita una defensa directa de lo indecible, pero al hacer tartamudear a toda mediación rompe con la suposición de transparencia del “mero medio”. La expresión tan marcadamente subrayada, “un-*mittelbar*”, resulta clave, pues muestra la importancia del pliegue del medio sobre sí, su negación (un-) y su potencia (-bar⁸), delineando así el estrecho desfiladero entre el “mero medio” y una mística de lo indecible, entre la “concepción burguesa” y la concepción neorromántica de la lengua y de la acción. Ese peligroso e inestable desfiladero será el ámbito mismo de su pensar.

En un primer movimiento, la carta rechaza de plano toda concepción instrumental de la escritura política, la visión usual que piensa la relación entre lengua y acción según el modelo de la causalidad.⁹ En este marco, la relación es entendida en términos de una eficacia mecánica de uno sobre la otra. La escritura es degradada a mero medio de la acción, a una puesta a disposición de los motivos de la acción, y a una más o menos sugestiva difusión de esos motivos. Por su lado, la acción es entendida como el resultado de un cálculo, degradada de ese modo al efecto mecánico de causas exteriores a la propia acción. La escritura política, entonces, resultaría ser una forma práctica de la silogística. En el contexto del entusiasmo general por la “vivencia de las trincheras” se entiende que resulte “terrible” y “devastadora” esta doble reducción de la lengua y de la acción a una instrumentalidad que las niega a ambas en cuanto tales. Palabra y acción son engranajes de una máquina que tritura todo en aras del “absoluto correcto” de la mera mediación.

Al contrario del “*mero medio*”, el “*medio puro*” interrumpe la mediación llamando la atención sobre su propia opacidad, sobre su “misterio”. “Puro” (“*reine*”), es un adjetivo que a partir de esta carta irá adquiriendo estatuto de terminología filosófica para Benjamin, y que en este contexto se opone con claridad al adjetivo “mero” (“*bloß*”). La “pureza” del medio es la interrupción misma de toda noción instrumental de eficacia. Esa interrupción libera los dos términos, lengua y acción, de toda coacción funcional, abriendo el terreno de una lengua más allá de la comunicación, y de una acción más allá de la instrumentalidad.

Esa emancipación es el lugar de una nueva relación posible entre ambas. Pues “puro” nunca es en Benjamin carente de relación, sino más bien al contrario, la apertura misma, la relación misma.¹⁰ Por ello podemos hablar de la *pureza* de un *medio*, de otro modo sólo los fines podrían serían puros.

Ahora bien, desmontar la relación instrumental entre palabra y acción no significa abstenerse de todo modelo posible de relación entre ellas, pensado incluso en términos de *eficacia* de la palabra. La crítica a aquella noción usual de eficacia, al modelo de la causalidad, no se propone en esta carta desde el lugar del repliegue de una escritura sobre su propia esfera de autonomía, literaria por ejemplo, ni desde la crítica a toda forma de politicidad de la escritura. Por el contrario, esta crítica se propone desde un modelo alternativo de eficacia para la escritura política, un modelo de *eficacia “pura”*, esto es, una *politicidad medial* de la escritura, un modelo de eficacia *mágica*. Y entonces llegamos al corazón esotérico de esta carta: la magia del lenguaje es la paradójica eficacia de su *inmediatez* (o *in-media-bilidad*). La única eficacia no devastadora es aquella que se ejerce *no a través del* lenguaje, sino *en* el lenguaje, y sólo al ejercerse *en* el lenguaje puede tornarse eficaz *a través* suyo también. La magia del lenguaje no refiere sólo a un problema de escritura, sino más bien al lugar mismo en el que escritura y acción encuentran su unidad: la “magia del lenguaje” es la pureza de la *inmediatez* (o de lo *in-media-ble*, “*un-mittelbar*”) como estructura *medial* de la experiencia lingüístico-política. La *magia* es la *mediación inmediata* a la que se ven conducidas la lengua y la acción cuando interrumpen la instrumentalidad que las sustrae de ellas mismas, que las aleja de “la apertura de su dignidad y de su naturaleza”. Cuando la lengua y la acción se tornan pura apertura de su dignidad, entonces damos con la “pureza” de ambas, que en Benjamin, como ya fue dicho, no implica la afirmación autorreferencial sino el acceso a la *comunicabilidad* misma entre ambas. La magia es la interrupción de la silogística que pretende conducir de la palabra a la acción en una progresión determinante. Mágica es la eficacia de la palabra que interrumpe el modelo causal y se realiza en su *inmediatez*: la palabra política está mucho más cerca de un abracadabra que de un programa de acciones de gobierno. La magia es la apertura del terreno en que palabra y acción se *tocan* en su respectiva pureza, en su recíproco *uso no instrumental*: en la magia la lengua y la acción *juegan* entre sí, esto es, su pureza no testimonia una falta de relación, sino que prepara una relación de otro tipo, no determinante, ni causal, ni instrumental entre ellas. Mágica es la eficacia de la lengua pura sobre la praxis pura en tanto *eficacia en la lengua pura con (mit) la praxis pura*, en la que la palabra deja de ser mediación y la acción deja de ser cálculo, y más bien ambas pasan a participar en la medialidad pura que las constituye en su “pureza”. Lengua y acción muestran su unidad en las chispas de *comunicabilidad* (*Mit-teil-barkeit*) que se desprenden del choque entre ambas (la fusión no produce chispas).

Llegamos entonces a la zona más ardua de la carta, más aporética. Este modelo de eficacia mágica de la palabra, *en y a través de* su *inmediatez* entendida como *medialidad inmediata*, es precisado por Benjamin en términos de la “pura eliminación de lo indecible en el lenguaje” (“*reine Elimination des Unsagbaren in der Sprache*”). A primera vista parece paradójico que después de haber criticado el uso instrumental de la lengua, como mera transmisión de un contenido, ahora pretenda eliminar el núcleo incommunicable que la habita. ¿Acaso deberíamos entender la “eliminación de lo indecible” como un simple hacer decible ese núcleo inefable al que parecía estar abriendo con su praxis no instrumental de la

lengua? ¿Primero se elimina la comunicación y ahora se elimina lo incommunicable? Y tanto más aporético resulta el planteo cuando más adelante se postula la esfera de lo “carente de palabra” (“Wortlos”) como el lugar buscado de la eficacia de la palabra, y al “enmudecimiento” como su política más adecuada. ¿Se elimina lo indecible y luego se rescata lo carente de palabra?

Entrevemos dos claves para comprender el sentido de esta aporética (que, como siempre en las supuestas “contradicciones” benjaminianas, muestran su potencia no cuando pretendemos diluirlas volviéndolas unívocas, sino cuando se deja ver el movimiento mismo de la tensión entre los términos contrarios puestos en juego). Por un lado, esta tensión aporética, esta dialéctica detenida entre la eliminación de lo decible y la eliminación de lo indecible empuja en la dirección de una experiencia del lenguaje que busca resguardarlo de su reducción a mero medio, pero que de igual modo se resiste a convertirlo en un fin en sí mismo. La operación de Benjamin muestra aquí su mayor singularidad. Pues rompe en un mismo gesto con la lógica instrumental de la epistemología y de la política occidental, pero al hacerlo interrumpe también el modo usual de realizar esa ruptura. Porque ciertamente hay una tradición de lo no-instrumental en occidente, una tradición en absoluto marginal que es la marca misma de su idealismo, desde el acto puro de la metafísica aristotélica hasta el reino de los fines de la moral kantiana. Pero el asunto es que desde Aristóteles hasta Kant la ruptura con la instrumentalidad de la epistemología y de la moral siempre se pensó por el lado noble de los fines, como la afirmación de fines en sí mismos, esto es, en el reposo de la presencia a sí de una sustancia finalmente purificada de sus accidentes, de un fin finalmente desentendido de los medios, de una palabra finalmente reconciliada con las cosas. Con la crítica de lo instrumental, que podemos enunciar como la *eliminación de lo decible*, Benjamin parece situarse del lado de esta tradición idealista de occidente que afirmó la necesidad de deslindar entre un régimen funcional y heterónomo, y una esfera incalculable de fines en sí. Sin embargo, con la paralela o convergente¹¹ *eliminación de lo indecible* Benjamin pareciera interrogarse por una superación de lo instrumental que no tenga que llevarnos al ámbito extático de los fines sin medios, sino al terreno profano de los medios sin fines. De allí la “sobriedad” a la que apela para explicar el estilo político, una sobriedad (*Nüchternheit*) que atravesará todo su itinerario, desde su lectura de los románticos (de hecho, toma el término *sobriedad* de Hölderlin) hasta su crítica a los surrealistas, y que es el rigor de un pensamiento que no quiere adentrarse a la noche indiferenciada de la identidad. Dicho en otros términos, la crítica de lo instrumental no se formula desde la dicotomía entre medio y fin, pues la maldición de lo instrumental no es el medio, sino la dicotomía medios/fines en cuanto tal, el embrujo de la causalidad, de manera que la afirmación de los fines en sí puede dejar intacta la lógica instrumental en cuanto tal (esto es, si se afirma desde la jerarquía medios/fines). O dicho aún de otro modo: lo *indecible* que interesa a Benjamin no es un *algo* a lo que se accedería en una *experiencia inefable*, sino *el estado de la lengua* cuando se afirma como *medialidad pura*, como pura transición. O aún: lo *inefable* no es *una cosa*, sino *aquello* que interrumpe la visión que transforma el mundo en cosas. En una palabra, *lo inefable es la propia lengua*, y no un más allá de ella que supondría a la lengua como mero medio a desechar tras haber arribado al fin buscado: medio sin fin, no fin sin medios. Por ello habría que proceder no sólo a una “eliminación de lo decible”, sino a una contraria y convergente “eliminación de lo indecible”. Puesto en términos de teorías del lenguaje, esta tensión insiste en la dirección de un más allá de las

dicotomía entre el convencionalismo y naturalismo, entre nominalismo escéptico y esencialismo neorromántico. “Con la representación de una comunicación-de-sí del lenguaje [...], que a primera vista amenaza con conducir a la tautología semiótica de significado y significante, se abre una tercera posición más allá de la alternativa de un lazo semiótico arbitrario entre palabra y contenido espiritual por un lado, y una coincidencia mágica de palabra y esencia de la cosa por otro.” (Khatib, 2014: 158) Vale decir, se abriría a una concepción que no apunta a una mera autorreferencialidad formal de la lengua, sino más bien a una concepción de *la experiencia como lengua*, o de la *experiencia de la lengua* en su doble genitivo. Como sugieren Eiland y Jennings, Benjamin, “como Heidegger después de él, considera que el dato lingüístico primario no es ni el acto individual de habla ni la estructura de la significación, sino la existencia (*Dasein*) del lenguaje, la palabra, como una totalidad cualitativa inconmensurable.” (Eiland y Jennings, 2014: 87-88) Vale decir, ni nominalismo ni esencialismo, ni *parole* ni *langue*, se plantea aquí una experiencia de la lengua en cuanto tal, que parece hacer interdependientes la decibilidad y la indecibilidad del puro *darse* de la lengua como experiencia de la *comunicabilidad* misma, incluso a costa de la comunicación (como comunicación de contenidos). La interrupción de la instrumentalidad en Benjamin no se busca negando la mediación, sino tornándola inmediata.¹²

Si esta es una primera manera de comprender la convergencia de la eliminación de la comunicación y la eliminación de lo indecible, podríamos pensar otra que acaso resulte más decisiva. Pues no se aloja tanto en la tensión decible/indecible, sino en el sentido mismo de la “eliminación”. De entrada, Benjamin utiliza un término inusual, el latinismo “Elimination”, cuya traducción por “eliminación” es casi inevitable, pero sólo recordando que “Elimination” lleva una marca de singularidad en alemán de la que nuestro tan usual “eliminación” carece por completo. Podríamos entender que en la cuidada selección del término “Elimination” se busca algo que delimita una singularidad respecto a *supresión* (por ejemplo *Beseitigung*), o a *extirpación* (así *Ausscheidung*), o tanto más respecto a *aniquilación* (como *Vernichtung*). Benjamin ni siquiera dice “Eliminierung”, que sería la sustantivación, más usual, del verbo “eliminieren”. Podríamos decir que “eliminación” traduce “Eliminierung”, mientras que sólo puede traducir “Elimination” si de algún modo se hace cargo de esa marca de singularidad. ¿Cuál es esa marca? ¿Por qué podría ser relevante para pensar el problema de lo decible/indecible? Consideramos que la pista se abre cuando notamos que el latinismo lleva antes que a la acción de una *supresión* de lo indecible, a la inscripción de un *limes* de lo indecible. *Elimination* podía entonces apuntar a una “supresión” no en tanto aniquilación de lo indecible, sino a una supresión de lo indecible *como indecible*, esto es, a su autonomización como esfera inefable, llevando, por el contrario, a su inscripción, *liminar*, en lo decible. Hacia esto apunta la más atenta lectura que se ha hecho de la carta a Buber:

Para alcanzar este movimiento sólo se necesita leer la palabra literalmente: eliminación indica no una simple supresión, sino más bien un movimiento que conduce “sobre el umbral”, o según un ejemplo que aparece en el diccionario etimológico Duden, que “empuja fuera de la casa”. La “pura y cristalina eliminación de lo indecible” consistiría según ello en un movimiento que empuja a la palabra fuera de la casa, hacia aquello negado a la palabra, que como *limes* y marco fija y

determina cada vez la frontera de lo dicho –es decir, de la serie-de-palabras. (Weber, 2011: 605)

Weber nos sugiere ser literales y comprender el *eliminar* no como un suprimir ni un aniquilar, sino más bien como acto de, si se nos permite, *liminarización*, esto es, un *llevar al límite*. La “eliminación de lo indecible en el lenguaje” implicaría entonces el puro *llevar, en el ámbito del lenguaje (y no en un más allá de él), al límite de lo indecible*.¹³ Por lo tanto no se trata de hacer decible lo indecible, sino de hacer legible lo en cada caso indecible en su relación con lo en cada caso decible: mostrar el *movimiento liminar* que se juega *entre* lo decible y lo indecible como el ritmo puro de la lengua. Eliminar lo indecible en la lengua significaría tomar en cada caso una decisión sobre la partición (o *com-partición: Mit-teilen* –volveremos sobre esto) decible/indecible, actualizar el umbral de (in)decibilidad mismo, inscribir la liminaridad de lo indecible en el lenguaje: el lenguaje es *liminarizado* por lo indecible en él: y lo indecible en él no es *algo* que podría dejar tras de sí al lenguaje (al “medio”) sino precisamente el lenguaje mismo (el medio mismo ahora transfigurado en “médium”). Ni mera mediación, ni mera negación del mediador; puesta en límite del medio: *liminación del medio como médium*.

Y entonces se hace comprensible la formulación más ardua de la carta: la definición del estilo objetivo y político de escritura en términos de un “conducir a aquello que fue negado a la palabra” (“*hinzuführen auf das dem Wort versagte*”). Hay que tener en cuenta que “*versagen*” significa, antes que nada, fracasar. Sólo en la construcción con objeto directo (das) y dativo (*dem Wort*) puede traducirse como *negar algo a alguien*, pero sin dejar de hacer reverberar el fracaso del decir en el mismo momento que se conduce positivamente hacia un lugar (*hinführen*), como si dijéramos: conducir hacia lo *fracasado* a la palabra, llevar a lo que fracasa a la palabra. Conducir a lo negado a la palabra es otra manera de reclamar *leer lo que nunca fue escrito*¹⁴. Este juego replica y anticipa el del título del famoso ensayo sobre la traducción: “*Die Aufgabe des Übersetzters*”, donde la misma palabra, *Aufgabe* significa a la vez “tarea” y “renuncia” o “abandono”. Pero recíprocamente, esta renuncia es una tarea, y acaso la más ardua y rigurosa, del mismo modo que el fracaso de un más allá de la lengua es la afirmación soberana de la lengua como medialidad pura. Sería inconsecuente que Benjamin sólo hablara *acerca de* la inmediatez de la escritura política, sin inscribir este movimiento liminar *en* su propia escritura política. Esta carta no sólo habla de la escritura política, sino que ella misma es un manifiesto político.

El acto político por excelencia sería, en este contexto, la experiencia misma del lenguaje en cuanto tal: *experimentum linguae*¹⁵ que implica avanzar hacia lo negado a la palabra (la palabra misma), pero en la palabra (y en ninguna trascendencia). *Leer lo nunca escrito* no es un abandono de la lectura por alguna iluminación religiosa, sino la iluminación profana de la lectura en tanto puesta en legibilidad de la *lengua pura*. Aquí “puro” adquiere el sentido kantiano, acentuado ahora en su estatuto *intersticial*, de lo *transcendental*: ni empírico (comunicativo, disponibilidad de un contenido) ni trascendente (inefable, acceso a una sustancia indecible). Es la estructura misma del lenguaje que nos impide dar cuenta de su existencia, de su *ser ahí*, en él mismo, si no es a partir de un pliegue sobre su propio *darse: mediación inmediata*.

El final de la carta vuelve inesperadamente sobre la cuestión del judaísmo, para mostrar cierta afinidad estructural entre esta política del lenguaje y lo “judío” de su pensamiento. Recordemos el paso: “Me haría muy feliz intentar avivar en una conversación lo que ahora he podido expresar de manera tan imperfecta [*unvollkommen*, incompleta]. Y quizá sería a partir de aquí posible decir algo también sobre el judaísmo. No creo que mi modo de pensar sea no-judío en este aspecto.” El judaísmo de Benjamin no es un judaísmo de los contenidos, ni doctrinarios ni vivenciales, de lo judío, sino una política de la lengua. Al responder, en sobria ironía, a quien le solicitar hablar *sobre* “lo judío”, que su pensamiento sería judío en la medida en que sitúa la imperfección e incompletud de la lengua a la base de toda discusión sobre lo judío (*también* sobre lo judío podría decirse algo *a partir de* esta incompletud), nos habla de un afirmarse en la *liminaridad* de lengua y política como tarea de un judaísmo no fijado en las identificaciones culturales. Así leyó, años después, el judaísmo de Karl Kraus, en quien, incluso tras su conversión, el judaísmo se jugaba en la relación *in-mediata* entre lenguaje y justicia:

se ha dicho que Kraus tuvo que “sojuzgar su judaísmo” para recorrer aquel “camino que va del judaísmo a la libertad”; afirmación que queda refutada al punto por el hecho de que también para él la justicia y el lenguaje están dados el uno en el otro. No hay duda al respecto: el venerar la imagen de la justicia divina en tanto que lenguaje –en la propia lengua alemana– es el salto mortal auténticamente judío con el que Kraus intenta quebrantar el hechizo del demonio. (O II, 1: 357)

Lo “auténticamente judío” no es una creencia o una identidad cultural, como hubiese preferido Buber, sino el *salto mortal* en cuanto tal, es decir, la experiencia de una *mediación inmediata* que hace saltar las “chispas” entre lengua y acción, entre justicia y lenguaje.¹⁶ Ni la lengua ni la acción quedan intocadas tras esta experiencia. Cuando la lengua comparece ante la justicia, es llevada a la “pureza” de su medio, y cuando la política se pliega sobre sobriedad poética de la lengua pura, es retramada como exigencia de justicia. El *judaísmo* benjaminiano se da en las “chispas mágicas” (que luego serán *astillas mesiánicas*) que saltan (las chispas *saltan*, como en el *salto mortal* judío, como en el tiempo del *Ur-sprung*) al encuentro de la no-instrumentalidad de la lengua con la no-instrumentalidad de la praxis. Despejar esa *pura comunicabilidad* [*Mit-teil-barkeit*] entre lengua y praxis en su recíproca mediación no instrumental o medialidad inmediata será la exigente tarea del pensamiento benjaminiano en sus distintas fases y alternativas.

Lenguaje

La interrogación por una lengua emancipada de su instrumentalidad será el cometido de su ensayo del mismo año 1916, algunos meses posterior a la carta a Buber, “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres” (también una carta –a Scholem–, luego expandida en ensayo). Ya desde el título mismo se nos reclama despejar el terreno de un lenguaje “en general”, es decir, no (sólo) humano: “no hay cosa ni acontecimiento que pueda darse en la naturaleza, en la animada o en la inanimada, que no participe de algún modo en el lenguaje, pues a todo es esencial comunicar su contenido espiritual.” (O, II, 1: 145) Este planteo de la no-humanidad del lenguaje no siempre ha sido destacado en este

ensayo seminal, y sin embargo resulta esencial a su planteo aquí, y en su posterior expansión de esta idea del lenguaje en general hacia una auténtica “filología del mundo de objetos” que será determinante de su obra “materialista” posterior. Si todo participa del lenguaje, una lengua no es expresión de todo aquello que presuntamente podríamos expresar *mediante* ella, sino que ella es la expresión inmediata de todo cuanto en ella *se* comunica. La temprana metafísica del lenguaje y el posterior materialismo fisonómico o hermenéutica materialista se tocan aquí: *el lenguaje no es humano*, sino que cada cosa expresa su ser lingüístico *en* el lenguaje (algo similar vamos a encontrar en la noción de praxis: la violencia *divina* no es [sólo] humana). A diferencia de la carta a Buber, el texto sobre el lenguaje comienza afirmando el carácter no degradado de la lengua, positivamente, como *comunicación en el lenguaje de todo ser espiritual*, para luego hablar de su forma degradada. Pero el postulado de la *mediación inmediata* como el corazón de la *magia del lenguaje* va a ser el mismo. De hecho es recién en este ensayo en el que encuentra su formulación canónica:

todo lenguaje se comunica *en sí mismo*, dado que él es, en el sentido más puro [reinste], el “médium” mismo de la comunicación [das “Medium” der Mitteilung]. Lo medial [das Mediale], que es la *inmediatez* [o lo *inmediabilidad*] de toda comunicación espiritual [*Unmittelbarkeit aller geistigen Mitteilung*], es pues el problema fundamental de la teoría del lenguaje; y si se considera mágica a esta inmediatez, entonces el problema originario del lenguaje es su magia. (O, II, 1: 147)

Este breve pasaje condensa todo lo que venimos articulando a partir de la carta a Buber sobre lenguaje, pureza, medialidad inmediata y comunicabilidad. Esta es la formulación más enfática del lenguaje como *medialidad inmediata*, que transforma la mera mediación como transmisión de un contenido en *médium* como autoexpresión del medio. Lo “medial” trabaja en esta “comunicación inmediata”, esta inmediatez (*Un-mittel-barkeit*) de toda auténtica comunicación (*Mit-teilung*) espiritual. La comunicación, en tanto *com-partición* (*Mit-teilen*) originaria (ur-sprünglich: que traza un *salto mortal*), es la potencia (-barkeit) del medio (Mittel) que se pliega sobre su propia *liminarietà* (*eliminación*: Un-).

Por supuesto, muy lejos de esto están las teorías de la comunicación vigentes en nuestra era de la comunicación. Ellas aseguran que la comunicación es un proceso que tiene un emisor, un mensaje, un medio o código y un destinatario o receptor. O sea, el lenguaje no es lenguaje en general, sino el instrumento que tienen los seres humanos para comunicarse y autoafirmarse como sujetos (emisores y receptores). De este modo, y de la mano de la lingüística, el siglo XX asistió a la reducción de la teoría del lenguaje a teoría de la información. Esa reducción no es para Benjamin nada menos que el “pecado original” del espíritu lingüístico, la caída misma del lenguaje comparable en su catástrofe a la expulsión del paraíso. Cuando el hombre intentó valerse del lenguaje para comunicar algo a través suyo dio lugar a “la concepción burguesa del lenguaje”, según la cual “el instrumento de la comunicación es la palabra; su objeto es la cosa; su destinatario es un ser humano. Por el contrario, la otra concepción del lenguaje no conoce instrumento, no conoce objeto ni destinatario de la comunicación. De acuerdo con ella, *en el nombre el ser espiritual del ser humano se comunica a Dios*.” (O, II, 1: 148) Contra toda reducción de la teoría del lenguaje a teoría de la información, el modelo del lenguaje como medialidad pura

es el relato bíblico de la creación, la segunda versión, en la que el hombre, no creado a través de la palabra, “se le concede ahora justamente el *don* del lenguaje [die *Gabe* der Sprache]”. El lenguaje como *medialidad inmediata* es el lenguaje como *don*. Comunicar en el lenguaje, y no *a través* suyo, significa que no hay hablante que se vale del lenguaje para transmitir un contenido a un oyente; es un lenguaje sin hablante (que, desde fuera del lenguaje, usaría al lenguaje como medio) ni mensaje (que sería transmitido, cual contenido, en el lenguaje) ni destinatario (que recibiera un mensaje *a través de* la lengua). Como el *don*, es el puro *darse*, sin donante, ni donatario, ni cosa donada, sin inmanencia ni trascendencia: el lenguaje es el puro ser ahí de la lengua. Es en este sentido que Benjamin subraya: “*no hay pues contenido del lenguaje; en efecto, en cuanto comunicación, el lenguaje comunica un ser espiritual, una comunicabilidad [Mitteilbarkeit] en cuanto tal*” (O, II, 1: 150). No hay nada que comunicar, sino la propia potencia (-barkeit) de comunicar (Mitteilen), que es de por sí un com-partir (Mit-teilen). El lenguaje es celebración en acto (sin mensaje ni destinatario) de la potencia del com-partir, y la comunicación es el salto cada vez repetido a la com-partición originaria de la *comunicabilidad* misma.

Si la palabra divina es palabra creadora, el lenguaje adánico es lenguaje consumidor en tanto *nombra* las cosas. El *nombre* es el lenguaje que no busca comunicar nada a nadie, sino que se afirma como auto-comunicación de la esencia lingüística *en* el propio lenguaje. Como *medio puro* el nombre es no sólo no-instrumental, sino también no-subjetivo. Así, el *nombre propio* es residuo de la palabra divina entre los hombres. Del mismo modo, la palabra poética será, en la tarea crítica del Benjamin posterior, otro lugar donde encontrar formas de la medialidad pura como estructura de la experiencia, y el propio lenguaje en cuanto tal será pensado por el Benjamin “materialista” como el depósito de las “semejanzas inmateriales” que la “facultad mimética” aún nos permite percibir incluso en condiciones de modernidad histórica y de atrofia de la experiencia.¹⁷

En el ensayo de 1916 se establecerá una gradación de formas del lenguaje que van de la palabra creadora de Dios hasta el lenguaje mudo de las cosas, pasando por el lenguaje nominativo del hombre, una gradación regida por la ley de *traducción* entre las lenguas. De la complejidad de todo ese proceso lingüístico nos interesa ahora el tránsito decisivo en la palabra humana de su expresión nominativa a su dimensión puramente instrumental, a su conversión en “*mero signo*”. No sólo porque replica y complejiza lo ya expresado en la carta a Buber, sino porque precisamente en ese tránsito se agrega una dimensión que confirma y consolida el tránsito entre teoría del lenguaje y teoría política. La caída de la lengua nominativa a la lengua comunicativa es también la caída del lenguaje en la *palabra juzgadora*. La degradación del lenguaje nominativo en la cháchara del lenguaje comunicativo coincide con el tránsito del *conocimiento* de las cosas al *juicio* sobre las cosas. Como ya fue sugerido, la relación palabra-acción bajo el modelo causal puede ser entendida en términos de la subsunción del caso bajo el concepto. Benjamin establecerá una relación intrínseca entre tres consecuencias fundamentales del “pecado original” de la lengua: el lenguaje se convierte en instrumento; surge la palabra juzgadora; se da origen a la abstracción (O, II, 1: 158). El umbral entre lengua adánica y palabrería de los hombres está dado precisamente por el árbol de la sabiduría, cuya maldición no es lo que le pudo comunicar al hombre, sino la marca que inscribe del fin de la comunicabilidad misma en la palabra, una palabra que ya no celebra más la comunicabilidad de los seres en el lenguaje, sino que *juzga, determinando* lo real, *a través* del lenguaje. La comunicación no es sólo el

vacío de una lengua convertida en mero medio, sino también la violencia (la *abstracción*) de un saber convertido en juicio. Allí sitúa Benjamin el “origen mítico del derecho”, que será el gran tema y problema de su teoría política.

Así abandonó al nombre y cayó en el abismo de la mediatez de toda comunicación [Mittelbarkeit aller Mitteilung], de la palabra en tanto que instrumento, de la palabra vana; cayó en el abismo de la cháchara. Pues, digámoslo al fin una vez más, cháchara era sin duda la pregunta por el bien y el mal en el mundo después de la Creación. El árbol del conocimiento no se encontraba en el jardín de Dios debido a las informaciones sobre el bien y el mal que como tal era capaz de dar, sino como emblema del juicio sobre el que pregunta. Y esta enorme ironía es el auténtico rasgo distintivo del origen mítico del derecho. (O, II, 1: 158-159)

La “mediatez de toda comunicación” (“Mittelbarkeit aller Mitteilung”) viene a sustituir el “‘médium’ de la comunicación” (“‘Medium’ der Mitteilung”), de modo que el médium se degrada a mero medio. Ese tránsito no sólo pone fin a la experiencia de la com-partibilidad originaria de la lengua, esto es, de la “lengua pura”, sino que además constituye el origen mítico del derecho en el embrujo de la instrumentalidad en cuanto tal.

Política

La no instrumentalidad de la acción política auténtica, entendida justamente como la desactivación del derecho y su carga mítica, es estudiada por Benjamin en su “Hacia la crítica de la violencia”. Se trata de un ensayo que a partir de la influyente (aunque muy problemática) lectura de Jacques Derrida de 1989-1991 (Derrida 2008) en adelante se ha ido instalando en el corazón del debate de la teoría política contemporánea (situándose, por ejemplo, en el centro de la saga *Homo sacer* de Giorgio Agamben). A pesar de esta singular actualidad del texto, no siempre se recuerda que se trata de una parte, la más completa y acabada, de una obra de largo aliento que Benjamin proyectaba sobre la política, su *Politik*, como la llamaba, que llegó a planear en su estructura fundamental. Tal como le escribe a Scholem en una carta de diciembre de 1920, el trabajo tendría una primera parte titulada “El verdadero político” y una segunda, “La verdadera política”. La primera sería “una crítica filosófica de Lesabéndio”, una “novela de asteroides” del escritor Paul Scheerbart. El texto no se conserva, pero sí disponemos de otros comentarios a Scheerbart que dan una idea de su lectura¹⁸. La segunda parte, “La verdadera política” consta a su vez de dos secciones, una titulada “Desmantelamiento de la violencia” (*Abbau der Gewalt*) y la otra “Teleología sin fin final” (*Teleologie ohne Endzweck* –fin final u objetivo final) (B I: 247). Aunque no hay total certeza sobre este plan, pues quedó inconcluso y los testimonios del mismo no son siempre coherentes,¹⁹ se supone que “Desmantelamiento de la violencia” se refiere al más tarde publicado ensayo “Hacia la crítica de la violencia”, y que “Teleología sin fin final” nunca se habría escrito, aunque algunos arriesgan que el “Fragmento teológico-político” sería un esbozo preliminar del mismo. En cualquier caso, resulta importante tener en cuenta esta inscripción del ensayo en una obra más amplia no sólo para dar cuenta del carácter no aislado del interés de Benjamin por la política, que no se inicia en su confrontación con el marxismo a partir de 1924 como en general se supone, pero

también porque la crítica de la violencia es puesta junto a un trabajo cuyo paradójico título ya no nos puede resultar contradictorio en función de lo que se viene planteando: *teleología sin fin final*.²⁰ Esta primera inscripción del ensayo sobre la violencia nos permite desde un comienzo volver a situar, a través la idea de una teleología sin fin final, la idea de un medio sin fin, y con ello preparar la sección final en la que vamos a sugerir un vínculo con la noción kantiana de “conformidad a fin sin fin” (*Zweckmäßigkeit ohne Zweck*), permitiendo ya sugerir el posible vínculo, no sin desplazamientos, entre los *medios puros* y el *juicio estético* kantiano.

Tampoco puede olvidarse que el período de redacción del texto sobre la violencia (1920-1921) coincide con la época de redacción del gran ensayo sobre *Las afinidades electivas* de Goethe (1919-1922), en el que se traza una relación muy relevante entre lengua, mudez y violencia. En la terminología del ensayo, se plantea un enlace entre lo “carente de expresión” (“Ausdrucklos”) con la idea de una “violencia crítica” o “violencia sublime” de la verdad que ejerce su fuerza *destructiva* sobre la falsa totalidad de la belleza, mostrando la irrupción del mundo moral en la esfera de la apariencia. Es decir, nuevamente se plantea el vínculo entre la noción de una lengua pura, carente de palabra o de expresión (“Wortlos” se decía en la carta a Buber anticipando el “Ausdrucklos” del ensayo sobre Goethe), y una violencia que hace justicia a la falsa apariencia mítica de la belleza para dejar irrumpir el momento destructivo de la verdad, la violenta “cesura” de la palabra pura como fuerza moral. Lengua pura, destrucción y moral (o justicia) aparecen allí también bajo el signo kantiano, en este caso, bajo la impronta de la estética de lo *sublime* como violencia sobre la apariencia y símbolo de una esfera moral:

En lo inexpressivo aparece la violencia sublime [erhabne Gewalt] de lo verdadero, como lo que determina el lenguaje del mundo real según las leyes del mundo moral. Porque destroza [zerschägt] lo que en toda apariencia bella todavía perdura como herencia del caos: la totalidad falsa, engañosa – la absoluta. Sólo lo inexpressivo completa la obra, la desarticula convirtiéndola en imperfecta, en fragmento del mundo verdadero, en torso de un símbolo. (O I, 1: 231)

Esta breve alusión al ensayo sobre Goethe nos permite tener presente que el lazo entre *lengua pura* y *violencia pura* puede ajustarse a través de la “violencia sublime” de lo “carente de expresión”. Lo *Ausdrucklos* sería el gozne acaso más preciso que Benjamin sugiere entre lengua y política pues esto *inexpressivo* es caracterizado de manera inescindible como “cesura” del lenguaje y como “violencia crítica” sobre el mito. En el texto sobre la violencia, los medios puros cumplirán también este rol de interrumpir destructivamente el orden (legal) del mundo para hacer comparecer las leyes (no normativas) de la justicia.

Pasando al ensayo sobre la violencia, podemos determinar con toda claridad su cometido a partir de la primera frase: “La tarea de una crítica de la violencia puede ser definida como la exposición de la relación de la violencia con el derecho y con la justicia” (O II, 1: 183). La partición entre derecho y justicia estructura la concepción benjaminiana de la política de manera tan decisiva como la escisión entre comunicación y lengua pura determina su noción de lenguaje. El derecho es la captura de la violencia en una lógica de medios y fines que ha determinado la tradición del pensamiento político occidental en sus

distintas formas. Formas que Benjamin sintetiza en dos: la corriente del derecho natural y la del derecho positivo. Si la primera prioriza los fines justos en la determinación de la justicia de los medios (la violencia se justifica si se ejerce por un fin justo por naturaleza), la segunda prioriza el establecimiento de los medios justos como garantía de la justicia de los fines (así, por ejemplo, el cumplimiento de las reglas de la democracia procedimental garantizará la justicia de los fines, es decir, la “vida buena” que cada quien decidirá según su orden particular de valores). Pero el problema para Benjamin es que en ambos casos se piensa la violencia desde la lógica instrumental de la relación entre medios y fines, o dicho de otro modo, se inscribe la violencia dentro de la lógica jurídica del derecho. Este proceder no sólo invisibiliza la violencia de todo derecho (como en general denuncia la crítica ideológica) sino que además constituye el núcleo violento de la violencia misma, esto es, su carácter *mítico*. Benjamin buscará entonces no un criterio para los casos de la aplicación de la violencia, sino “un criterio de la violencia misma en tanto que principio” (id.).

De allí que aparezca en el texto sobre la violencia la distinción entre *meros medios* y *medios puros* que ya hemos encontrado en otros contextos: “En tanto que medio [Mittel], toda violencia es instauradora de derecho o conservadora de derecho” (O II, 1: 193). *Instauradora* cuando se la piensa desde el derecho natural, esto es, la violencia fundante de un nuevo orden en función de leyes no positivas sino naturales (poder constituyente). *Conservadora* cuando se la piensa desde el derecho positivo, la violencia represiva que garantiza la perduración de un orden (poder constituido). Sin embargo, estas dos formas de violencia no configuran una dicotomía, sino que son formas de una misma oscilación, de una misma violencia *mítica*. El caso ejemplar de la *policía*, y su modo de actuar en el borde externo de la ley pero para mantener la ley, muestra la contaminación recíproca de violencia instauradora y violencia conservadora en un mismo ciclo fatídico del derecho.²¹ Por ello empuja Benjamin hacia un “más allá de todo ordenamiento de tipo jurídico, y por tanto también de la violencia.” (O II, 1: 199). Para avanzar en esa dirección, la tarea que se propone es clara, y se formula en base a las matrices ya establecidas de su pensamiento lingüístico-político: “A los medios [Mitteln] legítimos e ilegítimos de toda especie, que en total y cada cual contienen violencia, hay que oponer como medios puros [reine Mittel] los no violentos” (O II, 1: 194). Aquí se agrega un nuevo rasgo de los “medios puros”: no sólo son no-instrumentales y no-subjetivos, sino además (incluso en tanto violencia pura), son *no-violentos*. Despejar este terreno de una *violencia no violenta* (es decir, de una destrucción del mito) es la tarea fundamental de una “política de los medios puros” (O II, 1: 196) que en cuanto tal debe plantear una ruptura radical con el derecho como captura instrumental de la praxis. “Pero si, en todo caso, le está asegurada a la violencia su existencia más allá del derecho como violencia pura e inmediata [reine unmittelbare], queda así demostrado que y cómo también se hace posible la violencia revolucionaria, y qué nombre hay que dar a la suprema manifestación de la violencia pura del ser humano.” (O II, 1: 205-206).²² Reaparecen aquí entonces los motivos de la pureza como *inmediatez*, por lo tanto los medios puros como *medios inmediatos*, además de la esfera no (sólo) humana a la que accedemos en esos *medios puros*. Esa esfera *más allá del derecho* es la *justicia*, una de cuyas manifestaciones más puras para el ser humano es la violencia revolucionaria como destitución (*Entsetzung*) no fundante del derecho y de la violencia en la que se basa. Esta *de-posición* del derecho coincide estructuralmente con la *de-posición*

de la significación y la comunicación en la lengua pura, y prepara un mismo ámbito (mesiánico) de la experiencia, el de los *medios puros*.

Justicia

Los medios puros interrumpen, desde dentro de su propia dinámica, la instrumentalidad de la lengua comunicativa y la normatividad de la acción ético-política en un mismo gesto. La lengua suspende su pulsión comunicativa y la acción disuelve la norma y la obra como separadas del acto. Los medios puros son la afirmación de un ámbito allende la instrumentalidad y la normatividad. Esa afirmación es *praxis pura*, sea lingüística o política. En los medios puros el corazón inexpressivo de la lengua se toca con el núcleo anómico de la verdadera praxis. La experiencia de la dimensión poética de la lengua se anticipa y se constata en la experiencia de la justicia en tanto interrupción de la instrumentalidad del derecho: *poesía* y *justicia* se enlazan en una praxis de los medios puros que se afirma como acto de *justicia poética*.

La poético-política de los *medios puros* interrumpe el ciclo de violencia fundadora de derecho (el poder constituyente que se basa en un derecho natural) y violencia conservadora de derecho (el poder constituido que sostiene el derecho positivo) en cuya oscilación recíproca siempre se pensó la política occidental. Los medios puros abren a un tipo de violencia otra, paradójicamente *no violenta*, puesto que lo que destruye es el ciclo mismo de medios y fines como matriz mítica de la praxis y de la lengua. La interrupción de este ciclo no es nada menos que la interrupción mesiánica de la historia (aquí y ahora, cada vez que la lengua o la praxis se exponen en su “pureza”), y la apertura, en cada caso, de un nuevo ámbito de experiencia: “Una nueva época histórica se alza así sobre la quiebra de este ciclo –uno que, sin duda, está hechizado por las míticas formas del derecho–, sobre la destitución [Entsetzung –deposición], pues, del derecho y de la violencia en que se basa” (O II, 1: 205) Por lo tanto, la política de los medios puros no remite meramente a una autorreferencialidad de los medios a sí mismos, a una suerte de experimentación con los materiales. Al interrumpir la inscripción instrumental del medio no sólo vuelve al medio sobre sí mismo, sino que, al hacerlo, abre a un nuevo ámbito de la experiencia, un nuevo ámbito que es también una auténtica “nueva época histórica” (alojada en la virtualidad, en la potencia –“-barkeit”– de nuestra historia, en cada *ahora de su cognoscibilidad*).

Es por esto que nos parece adecuado cerrar este ensayo dejando sugerida la relación entre esta política de los medios puros y la doctrina kantiana del juicio estético (una relación que requeriría mucho más atención que la que aquí podremos darle). Y no por razones comparativistas de índole histórico-intelectual, sino porque el modelo kantiano nos permite asentar la idea de que esta *medialidad pura* puede remitir a un cierto tipo de carencia de objetivos que sin embargo no carece de *finalidad* en cuanto tal, es decir, porque nos permite inscribir la política de los medios puros en un terreno que excede la mera autorreferencialidad modernista de los medios sobre sí mismos. Así como antes pudimos diferenciar la benjaminiana *mediación inmediata* de la *inmediatez mediada* de Hegel, ahora quisiéramos enfatizar que esa mediación inmediata no es pura reflexividad del lenguaje, sino una sustracción de la lógica medios-fines que despeja la remisión a un “fin mesiánico”

superior alojado en la medialidad pura de lo real. Entre la especulativa inmediatez mediada de Hegel y la formal mediación autorreferencial modernista (que llega hasta su versión más degradada en el mcluhaniano “el medio es el mensaje”) la referencia a Kant nos ayuda a situar la singularidad de los “medios puros” en términos de una *reformulación mesiánica* del juicio kantiano del gusto.²³ Es el modo de dejar en claro que la *justicia poética* de los medios puros cobija la tensión mesiánica de una *consumación* (contra todo mero formalismo), aún formulada en la estructura no sustancial sino *medial* de la *pureza* lingüístico-política de la experiencia (contra toda sustancia-sujeto).

La lengua pura (des)obra en el significado de las palabras lo mismo que la violencia pura en la normatividad de la acción. En ambos casos, la autorreferencialidad el medio sobre sí implica la destrucción (sublime) de la lógica instrumental de medios y fines, pero siempre para abrir la posibilidad de la esfera superior de la *justicia* (que parece referir a la propia *virtualización* o *potencialidad* que afecta a la comunicación cuando deviene pura *comunica-bilidad*). La estructura de esta doble crítica a lo funcional y lo normativo, que se dispone a abrir una esfera superior queda especialmente clara en el tercer momento del juicio estético del gusto tal como lo estudió Kant. La determinación de un objeto como bello, según Kant, no puede basarse en la determinación del *fin* al que el objeto serviría, sea subjetivo (el agrado) u objetivo (la perfección o el bien). Los fines objetivos pueden ser dos: o bien la *utilidad* del objeto en su perfección, o bien la *normatividad* del bien moral. La complacencia estética suspende tanto la referencia a una función (la utilidad) como la referencia a una ley (la normatividad) de su objeto, dejándolo disponible para la actualización del *libre juego* de las facultades del sujeto. “El objeto estético no es ni instrumental ni normativo: no puede ser juzgado ni en su capacidad como medio para un fin ni en su concordancia con un concepto preconcebido o con un deber ser.” (Morgan, 2007: 48) Lo bello se diferencia entonces tanto de lo útil como de lo bueno, pues no supone un fin objetivo, sino una pura *conformidad a fin*, pero *sin fin*. Como reza la tercera definición de la belleza: “*Belleza* es la forma de *conformidad a fin* de un objeto, en la medida en que ésta sea percibida en éste *sin representación de un fin*.” (Kant, 1992: 151) La inutilidad y la extra-moralidad del juicio estético no le impide ser una forma de plenitud, sino todo lo contrario. El placer estético es la conciencia de una *conformidad a fin* que implica una “causalidad interna” con vistas al conocimiento *en general*, es decir, *no determinado ni determinante*, sino a la pura *posibilidad de conocer*. Dicho de otro modo, la *conformidad a fin* remite a la activación en el sujeto del *libre juego* de sus facultades, pero no en función de un conocimiento determinado, ni de la determinación de una ley moral: contra todo juicio determinante, el juicio estético es puramente *reflexionante*, atento a lo singular y ajeno a toda subsunción. El placer estético *carece de fin u objetivo* (es decir, no determina ningún objeto), pero no de *conformidad a fin*, esto es, no deja de ser la actualización, *sin propósito ulterior*, del libre juego de las facultades de conocimiento en cuanto tales. La inutilidad y la extra-moralidad configuran esta noción de *juego* que será uno de los legados centrales de la estética kantiano-schilleriana.²⁴ La conformidad a fin interrumpe la instrumentalidad del concepto y la normatividad de la moral, para abrir el espacio de *juego* (*Spielraum* dirá Benjamin) de lo humano en cuanto tal.

Una referencia final a “La tarea del traductor”, otro gran texto de esta constelación lingüístico-política que iniciamos con la carta a Buber, servirá como recapitulación, sin fin,

de nuestro ensayo. Benjamin escribe que el proceso histórico-lingüístico de la traducción se encuentra

determinado por una conformidad a fin [Zweckmäßigkeit] peculiar y elevada. Vida y conformidad a fin: su conexión, una que es palmaria en apariencia pero que al tiempo casi se sustrae al conocimiento, sólo sale a la luz si no buscamos dentro de la esfera de la vida, sino en una esfera superior, aquella meta [Zweck] a la que se dirigen todas las conformidades a fin [Zweckmäßigkeiten] concretas de la vida. Así, en última instancia, los fenómenos propios de la vida que tienen una meta y su propia conformidad a fin, no tienen la vida como meta, sino la expresión misma de su esencia, la exposición de su significado. (O IV, 1: 11-12)

La autoexposición de la conformidad a fin que se sustrae a todo fin, eso es la *medialidad pura* para Benjamin. Los medios puros son la celebración, la fiesta, el juego, en los que, sin avanzar hacia un *más allá* sustancial, se lleva a la lengua y a la praxis a su estado de tensión mesiánica. En Benjamin la “teleología sin fin final” (que fue su modo de pensar la kantiana “conformidad a fin sin fin”), es la autoexposición de la medialidad pura de cada realidad, la marca de la *remisión mesiánica* de cada realidad. En ella se trama la justicia poética de todo su pensamiento. La insistencia en esa *exposición* del medio no es mera autorreflexión formal, sino el “fin mesiánico” (messianische Ende) (O IV, 1: 14) del proceso histórico, a la vez lingüístico y político, en el que se comprometió Walter Benjamin. En última instancia, la *política de los medios puros* coincide con la “*apocatástasis*” a la que aspira el historiador materialista de las tesis “sobre el concepto de historia”, su testamento filosófico-político. La *justicia poética* no es una pura formalidad, ni tampoco una pura desactivación, sino la experiencia de una consumación mesiánica prometida en la lengua y en la praxis. Como sintetiza Khatib:

La encarnación de la “violencia divina pura” (GS II: 200) no es sino la pura exposición de la medialidad de lo político; no se deja representar en otro medio (en partidos, parlamentos o instituciones). De manera análoga, el lenguaje puro o divino lenguaje nominativo no se deja reproducir en un metalenguaje o ser representado en un medio ulterior. [...] Lengua pura y violencia pura pueden ser comprendidas como medios en tensión mesiánica, en los que los actos lingüístico-políticos [...] son expuestos de modo no-instrumental y no-teleológico. (Khatib, 2014: 168)

Para Benjamin el lenguaje y la política son dos formas singulares de actualización de una misma tensión mesiánica que se aloja en la experiencia de una medialidad inmediata. En la interrupción de lo instrumental que es vuelto sobre sí mismo se da la apertura a una experiencia de auto-exposición de la medialidad pura de lo existente, su *darse* involuntario y sin objetivos. Suspendiendo la instrumentalidad se exponen, *en la propia medialidad del instrumento*, la lengua y la praxis de este mismo mundo profano, pero tensado ya en su remisión a lo mesiánico.

Obras de Benjamin y modo de citarlas

GS (más número romano de tomo y número arábigo de página): Benjamin, Walter (1972 ss.), *Gesammelte Schriften*. Ed. Rolf Tiedemann, Suhrkamp, Frankfurt.

B (más número romano de tomo y número arábigo de página): Benjamin, Walter (1978), *Briefe*. Ed. Scholem, G. y Adorno, Th., 2 vols., Suhrkamp, Frankfurt.

GB (más número romano de tomo y número arábigo de página): Benjamin, Walter (1995 ss.), *Gesammelte Briefe*. Ed. Gödde, Ch. y Lonitz, H., 6 vols., Suhrkamp, Frankfurt.

O (más número romano de libro, número arábigo de volumen, y número arábigo de página): Benjamin, Walter (2007 ss.), *Obras*. Ed. española Barja, J., Duque, F. y Guerrero, F., Abada, Madrid. (Aunque utilizaremos la referencia a esta edición, la más completa disponible en español, en casi todos los casos la traducción ha sido modificada conforme la edición de los GS correspondiente.)

Bibliografía

Agamben, Giorgio (2004) *Infancia e historia*. Adriana Hidalgo, Buenos Aires.

Agamben, Giorgio (2001) *Medios sin fin*. Pre-textos, Valencia.

Agamben, Giorgio (2008) *Estado de excepción*. Adriana Hidalgo, Buenos Aires.

Derrida, Jacques (2008) *Fuerza de ley. El "fundamento místico de la autoridad"*. Tecnos, Madrid.

Eiland, Howard y Jennings, Michael (2014) *Walter Benjamin. A critical life*. Harvard University Press, London.

García, Luis Ignacio (2015) "Walter Benjamin: la curva marrana". En Sucasas, Alberto y Taub, Emmanuel, *Pensamiento judío contemporáneo*, Prometeo-Lilmod, Buenos Aires.

Hamacher, Werner (2012) *Lingua Amissa*. Miño y Dávila, Buenos Aires.

Hegel, G. W. F. (1992) *Fenomenología del espíritu*. FCE, Buenos Aires.

Kant, Immanuel (1990) *Crítica de la facultad de juzgar*. Monte Ávila, Caracas.

Khatib, Sami (2014) "Mesianisches Medium. Benjamins Sprachpolitik". En *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio* (2014), vol. 8, n° 2, Università della Calabria, pp. 155-170.

Khatib, Sami (2013) "Teleologie ohne Endzweck". *Walter Benjamins Ent-stellung des Messianischen*. Tectum, Marburg.

Mate, Reyes (2006) *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter benjamin "Sobre el concepto de historia"*. Trotta, Madrid.

Morgan, Benjamin (2007) "Undoing Legal Violence: Walter Benjamin's and Giorgio Agamben's Aesthetics of Pure Means". En *Journal of Law and Society*, v. 34, n° 1, pp. 46-64.

Rancière, Jacques (2010) *El espectador emancipado*. Manantial, Buenos Aires.

Salzani, Carlo (2010) "Purity (Benjamin with Kant)". En *History of European Ideas*, 36, pp. 438-447.

Steiner, Uwe (2001) "The True Politician: Walter Benjamin's Concept of the Political". En *New German Critique*, 83, pp. 43-88.

Weber, Samuel (2011) “Der Brief an Buber vom 17.7.1916”. En Lindner, Burkhardt (ed.) (2011) *Benjamin Handbuch*, J. B. Metzler, Stuttgart-Weimar, pp. 603-608.

Weber, Samuel (2008) *Benjamin's –abilities*. Harvard University Press, London.

Witte, Bernd (1990) *Walter Benjamin. Una biografía*. Gedisa, Barcelona.

¹ En otro contexto, esto debería llevarnos en la dirección una confrontación con el núcleo de la dialéctica especulativa como forma canónica de articulación de mediación (filosofía crítica) e inmediatez (filosofía de la intuición). En la dialéctica especulativa el cometido del movimiento dialéctico es precisamente la superación de lo mediado en una nueva inmediatez que va incorporando, acumulando, y disolviendo, esto es, “superando”, las mediaciones como formas de determinación de la mismidad, es decir, como figuras que han de ser negadas en un movimiento esencialmente teleológico que aspira no a sostener la inmediatez de la mediación, sino todo lo contrario, el carácter *mediado* (es decir, lleno de determinaciones) de la restaurada *inmediatez* hacia el que todo el movimiento especulativo lleva: el *espíritu absoluto*, que en la cumbre de la mediación no es sino “espíritu concebido, en su retorno a la inmediatez que es allí” (Hegel, 1992: 471). Si la inmediatez mediada remite a un *proceso* cuyo motor es la *negatividad* como trabajo del concepto, la mediación inmediata es un *acto* cuyo motor es el *juego (negatividad sin empleo)* como potencia de la imaginación. Esta confrontación requeriría una amplia atención.

² La mejor reconstrucción biográfico intelectual es el reciente y monumental trabajo de Eiland y Jennings (2014). En castellano una muy buena aproximación biográfico-intelectual es la de Witte (1990).

³ La carta se encuentra en B I: 125-128, y en GB I, pp. 325-327 (al final del texto están las referencias acerca del modo de citar las obras y correspondencia de Benjamin). Esta última versión es la que tomamos de referencia, pues incluye una serie de correcciones sustanciales respecto a la publicación anterior (sobre la que se basa la difundida edición inglesa de la correspondencia, que reproduce por tanto las erratas de B). Esta y todas las traducciones son nuestras, salvo indicación contraria.

⁴ Se trata de una corrección de las GB (1, 325), en donde se reemplaza “*Vorbereitung*” (preparación), tal como figuraba en las B (126), por “*Verbreitung*”.

⁵ Se trata de otra corrección de las GB, que reemplazan “*reiner Macht*” (poder puro), tal como figuraba en las B, por “*reiner Nacht*”.

⁶ Se refiere a la famosa revista de los románticos de Jena. La alusión a esa revista como experiencia acaso única de escritura de la “actualidad” se repite en su “Presentación de la revista *Angelus Novus*” (O II, 1: 245-249).

⁷ Se refiere a “La vida de los estudiantes”, acaso el más relevante testimonio de su actividad intelectual durante su militancia estudiantil (el nombre de la revista es *Das Ziel*), incluido en O II, 1: 77-89.

⁸ El sufijo –bar en alemán, y su sustantivación –barkeit, se corresponde con el sufijo –ble y su sustantivación –bilidad (en inglés –able y –ability), y marca la misma dimensión de *virtualidad* o *potencia*. Mittelbar se traduce regularmente como mediato (y unmittelbar como inmediato), aunque si separáramos la raíz del sufijo, como sugiere Benjamin en su carta, mittel-bar, podríamos enfatizar la dimensión de medio y de potencia traduciendo mittel-bar como *media-ble*, y un-mittel-bar como in-*media-ble*. Samuel Weber pone en valor la importancia decisiva del sufijo –barkeit como operador general de virtualización en la filosofía de Benjamin en multiplicidad de conceptos clave de su filosofía: *comunicabilidad*, *criticabilidad*, *traducibilidad*, *legibilidad*, *cognoscibilidad*, etc. (Weber 2008). En cierto sentido, esta virtualización puede ser entendida, en la dirección de nuestra hipótesis, como *medialización* o *potencialización* general de sus principales operadores teóricos.

⁹ El análisis y la crítica de los modelos de eficacia del arte político es el centro del polémico *El espectador emancipado*, de Jacques Rancière (2010). La común crítica a los modelos causales, y la búsqueda de un tipo de eficacia específicamente estético lo aproxima a Benjamin, y muestra las raíces lejanamente kantianas de ambos planteos.

¹⁰ Sobre el problema de la pureza puede leerse con provecho Salzani (2010). En una carta de la misma época, de 1919 a Ernst Schoen, plantea Benjamin: “La pureza de una esencia *nunca* es incondicional o absoluta; siempre está sujeta a una condición. Esta condición varía de acuerdo con la esencia cuya pureza está en cuestión; pero esta condición *nunca* es inherente a la esencia en sí misma. En otras palabras: la pureza de toda esencia (finita) no depende de sí misma.” Y más adelante vuelve a subrayar “*esta condicionalidad que torna*

la pureza en pureza” (B I: 206). La pureza de la lengua no se la entiende como un más allá de la lengua, sino como la medialidad o relacionalidad misma de la lengua (negada en su reducción informacional). La pureza de la praxis no se la entenderá como un más allá de la praxis, en la contemplación por ejemplo, sino como la relacionalidad misma de la praxis (negada). La lengua pura no es una lengua *otra* que la de la cháchara, y la praxis pura no es un más allá del derecho: en ambos casos el *medio*, como *Mittel*, insiste, pero llevado a su propio extremo *medial*, no instrumental. Por esto nos parece acertado el sesgo general de la lectura agambeniana: no se niega el lenguaje, se lo torna no-instrumental; no se niega el derecho, se juega con él. El medio no es nunca negado, sino desactivado, tornado *medial*. Si el cotejo con la inmediatez mediada de la lógica especulativa resulta viable, entonces aquí podría continuarse diciendo: la *pureza* sustituye a la *negatividad*, de modo que la *suspensión* reemplaza a la *superación*, que en vez de *negar para acumular*, *desactiva para jugar*. No es un no uso, es un nuevo uso. No es una crítica al instrumento, es un instrumento sin instrumentalidad. Eso es *pureza*.

¹¹ El *paralelismo* es la manera externa de vincularse con la diferencia de dos trayectorias. Pero aquí habría que hablar de un movimiento *contrario convergente* que es estructural a este pensamiento a partir de polaridades en tensión. Tal como se plantean las trayectorias de lo mesiánico y lo profano en el “Fragmento teológico político”, tal como Jacob Taubes pensó su relación con Carl Schmitt: *Gegenstrebige Fügung*, algo así como *juntura de impulsos contrarios*.

¹² Como lo precisa Khatib: “Yerra Scholem cuando caracteriza a Benjamin como un ‘puro místico del lenguaje’. El límite [Grenze] de lo indecible y lo decible *a través* del lenguaje transcurre para Benjamin no a lo largo de la comunicación místico-lingüística de un no-comunicable, sino que remite [...] a la comunicación de la comunicabilidad pura *en* el lenguaje. Para Benjamin lo indecible del lenguaje no es simplemente lo opuesto a algo comunicable *a través* del lenguaje. Indecible y no comunicable *a través* del lenguaje no son lo mismo. La auto-comunicación inmediata del lenguaje –su pura medialidad– puede expresar lo indecible del lenguaje, cuando el hablante utiliza un lenguaje no desde ‘fuera’ del lenguaje como un medio, sino que deviene activo *en* su pura comunicabilidad misma.” (Khatib, 2014: 157) Estos planteos estarán a la base del supuesto entusiasmo con la técnica en su obra madura: la técnica en la que Benjamin pensará es precisamente una técnica que ha interrumpido su propia dinámica instrumental, de modo que su criterio no es la eficacia de sus resultados, sino la potencia del espacio de juego (*Spielraum*) para lo humano que se abre en las “nuevas técnicas”.

¹³ También Hamacher lee la paradójica formulación benjaminiana en esta clave *liminar*: “‘Eliminación de lo indecible *en* el lenguaje’ es un proceso doble: por una parte, el lenguaje se limita a lo que es accesible sólo a él, a lo decible y excluye de sí todo lo indecible como no puede discursivamente hacerlo de otro modo. Por otra parte, el lenguaje se toma en sí mismo con un límite insuperable para él donde intenta hablar de sí mismo: sólo puede convertirse en su propio objeto en tanto deja de ser lenguaje, en tanto se comprende a sí mismo como lo negado para él y promueve su enmudecimiento. Por eso, por una parte, el límite del lenguaje tiene que ser reconocido frente a lo indecible y por la otra, el lenguaje mismo como lo negado a él.” (Hamacher, 2012: 108)

¹⁴ En los materiales a las tesis “Sobre el concepto de historia” se dice: “‘Leer lo que nunca fue escrito’, se dice en Hofmannsthal. El lector en el que debe pensarse aquí es el historiador verdadero” (incluido en Mate, 2006: 313)

¹⁵ Tal como lo ha sugerido Giorgio Agamben en diversas ocasiones, sobre todo en la apostilla escrita para la edición del 2001 de su *Infancia e historia* (Agamben 2004).

¹⁶ Para un tratamiento más amplio del problema de lo judío en el pensamiento de Benjamin, que justamente lo embebe aunque no se hable “sobre” lo judío como política (marrana) de la escritura, me permito remitir a García 2015.

¹⁷ Efectivamente, no sería tarea vana rastrear la esfera de lo “puro” en el Benjamin posterior al giro materialista de 1924, pues entonces se mostraría con claridad la firme unidad de un gesto intelectual que permite pensar juntos la “lengua pura” con la “facultad mimética” con la lectura de “imágenes dialécticas”, etc.

¹⁸ Se trata de “Paul Scheerbart: ‘Lesabéndio’”, de 1917-1919 aproximadamente, y “Sobre Scheerbart”, sin fecha (disponibles en O II, 2: 226-228 y O II, 2: 240-243, respectivamente). No se debe olvidar que de

Scheerbart es también *La arquitectura de cristal*, que será un texto muy importante para el proyecto de los pasajes parisinos.

¹⁹ La más amplia reconstrucción del proyecto es la de Uwe Steiner (2001)

²⁰ Khatib ha hecho de este título el eje de vasta su indagación en Khatib (2013).

²¹ En este mismo terreno de oscilación legal/extralegal de la violencia mítica se asienta la reflexión agambeniana sobre el estatuto paradójico del poder soberano y del estado de excepción (Agamben 2008).

²² Todo el proyecto político de Giorgio Agamben busca interrogar ese terreno “más allá del derecho”. Para lo que aquí nos interesa véase sobre todo Agamben (2008).

²³ Entre Hegel y las vanguardias, esta escena poskantiana de reformulación poético-mesiánica habría de conducirnos a una reflexión sobre el lugar del romanticismo temprano de Jena en la determinación benjaminiana de los medios puros. La *ironía* habrá de encontrar su sitio junto a la lengua pura y a la destrucción mesiánica de la violencia pura. Queda como tarea pendiente de una política de los medios puros.

²⁴ Y que nos permite comprender la centralidad que la idea de *juego* adquiere en Agamben, el principal teórico actual de esta política de los medios puros (véase sobre todo Agamben 2001, 2004 y 2008).