

WALTER BENJAMIN Y LA APORÍA DE LOS DOS MESIANISMOS.

ES NECESARIO DESPERTAR PARA HACER LA REVOLUCIÓN

Gabriela Balcarce
(UBA – CONICET)
gbalcarce@hotmail.com

Resumen / Abstract

El presente trabajo intenta delimitar algunas de las ideas centrales del mesianismo benjaminiano y de las lecturas en torno a esta temática, fundamentalmente, el debate entre Giorgio Agamben y Jacques Derrida. Nuestra hipótesis es que habría dos mesianismos diferenciables en el pensamiento de Benjamin, en la medida en que uno de ellos se correspondería con la idea de ruptura, de pura interrupción, mientras que el otro estaría anclado en la idea de cripta o debilidad de las voces de los vencidos. Por último, intentamos realizar una crítica a la necesidad de una mediación ilustrada que la lógica del despertar revolucionario implica.

PALABRAS CLAVE: mesianismo, violencia divina, voces de los vencidos, despertar revolucionario.

WALTER BENJAMIN AND THE APORY OF TWO MESSIANISM

This paper attempts to define some of the central ideas of the Benjaminian messianism and the readings on this topic, primarily, the debate between Giorgio Agamben and Jacques Derrida. Our hypothesis is that there would be two differentiable messianisms in the thought of Benjamin, where one of them corresponds to the idea of rupture of pure disruption, while the other would be anchored in the idea of crypt or weakness of the voices of the vanquished. Finally, we try to make a criticism of the need of a mediation illustrated than the logic of the revolutionary awakening involves.

KEY WORDS: *messianism, divine violence, voices of the vanquished, revolutionary awakening.*

Tal como Proust empieza la historia de su vida con el despertar, así tiene que empezar toda exposición de la historia con el despertar, y en verdad no ha de tratar de ninguna otra cosa.

[W. Benjamin, *El libro de los pasajes*]

¿Sueña uno siempre en la cama? ¿Y de noche? ¿Se es responsable de esos sueños? ¿Puede uno responder de ellos? Suponed que estoy soñando. Mi sueño sería feliz, como el de Benjamin.

[J. Derrida, *Acabados*]

1. Pensamientos estratégicos o de cómo el materialismo debería jugar al ajedrez

R Al inicio de uno de los textos más políticos de Walter Benjamin, encontramos una situación imaginaria, un juego de ajedrez algo tramposo. Uno de los contrincantes recibe el éxito de sus jugadas gracias a su ayudante, que se halla oculto en la invisibilidad resultante de un juego de cristales. Benjamin señala que este personaje se encuentra escondido porque se ha convertido a lo largo del tiempo en un ser feo y detestable, y sin embargo, es gracias a él que el juego de ajedrez podrá resultar exitoso para el contrincante visible, que es solo un autómatas. Pero, a juicio de Benjamin, es el momento de traer a la escena a este personaje mal visto. Es así como, en el inicio de *Sobre el concepto de historia*, Benjamin demanda al mecanicismo materialista que: “Podrá sin más enfrentarse a cualquiera, si se sirven de la teología, pequeña y desagradable hoy, la cual no debe dejarse ver por nadie” (Benjamin 2009e, 137).

La necesidad de la teología para pensar la filosofía de la historia es una tarea de *reinención* en el abanico de posibilidades que la historia de la filosofía ha descubierto en su vínculo con el pensamiento religioso. Y este vínculo será puesto en escena a partir de una concepción de lo mesiánico que permitirá articular una figura de la revolución. Es el mesianismo el que permitirá repensar el tiempo y con ello la historia.

Como advierte Reyes Mate, el relato de la Tesis I se refiere al cuento “El ajedrecista de Maelzel” de Edgar A. Poe (Reyes Mate 2007, 50)¹. Éste cuenta la historia del Barón Wolfgang von Kempelen y su máquina, con la que se paseaba por la corte de Viena del siglo XVIII, desafiando a todos aquellos que quisieran enfrentarse con las dotes del artilugio. Sin embargo, lo que Poe intenta destacar con este relato es una cierta *alianza entre lo mecánico y lo espiritual*, en la medida en que la eficacia de dicha máquina dependía de la inteligencia humana de aquel que la pusiera en ejecución. *No es solo la máquina, es la humanidad la que tendrá que operar sobre este autómatas.*

¹ Benjamin apela a un público francés que conocía este texto gracias a la traducción de Baudelaire. Recordemos que Benjamin escribe estas Tesis en París.

La analogía de la tesis nos permite delimitar, al menos, tres líneas de indagación. En primer lugar, la crítica a una cierta concepción mecanicista del marxismo, cuya concepción de la temporalidad será puesta en análisis minucioso por Benjamin. En segundo término, la invitación del texto, a involucrar en el terreno de la filosofía de la historia a la teología. Esta invitación se encamina, asimismo, hacia ambas direcciones. A nuestro juicio, lo interesante del contacto entre teología y filosofía quizás sea justamente el encuentro contaminante entre ambas. En el caso de la filosofía de la historia, deberíamos entonces aceptar la posibilidad de que las fuentes de la teología sean insertadas en un nuevo contexto problemático, enlazado a través de una conceptualidad diferente de la que le brindó la teología. Por último, la apuesta de poner en un mismo escenario como aliadas marxismo y teología.

En nuestra cita, la teología presenta las notas de un enano jorobado y feo, lo cual nos señala que la posición de Benjamin frente a la teología reconoce el paso por la crítica ilustrada (Reyes Mate 2007, 51). En este sentido, creemos que la lectura de Scholem acerca de las *Tesis*, que hace de Benjamin un teólogo del judaísmo², de “la esperanza de un salto hacia lo trascendente” (Scholem 1976, 235), parece cuanto menos demasiado unilateral frente a las discusiones de filosofía política e inclusive de tópicos políticos concretos que tienen sede en esta obra. Más aún, el lugar de la teología parece ser el de un terreno de reformulación de ciertos esquemas marxistas al servicio de un enriquecimiento del proceso espiritual como preparación revolucionaria³. La interpelación de este texto, en ese sentido, es bastante clara: tenemos dos interlocutores invocados, por un lado, el historiador materialista, por otro, la generación presente. Pero un presente que es necesario auscultar, porque allí no solamente se encuentra la clave del presente, sino también de una relectura del pasado que se encuentra ilegible.

2. La crítica a la concepción vulgar del tiempo

Una de las tareas centrales del texto benjaminiano que aquí evocamos es establecer una crítica a la concepción del tiempo que presupone el marxismo mecanicista. El rechazo a la historiografía marxista con pretensiones científicas toma por objetos dos nociones

² “Toda la originalidad del materialismo de Benjamin surge más bien del hecho de que su verdadero método de pensamiento no se ajusta en absoluto a su pretendido método materialista. Sus ideas siguen siendo en lo fundamental las de un metafísico que, si bien ha desarrollado una dialéctica de la observación, se encuentra muy lejos de la dialéctica materialista. Sus consideraciones son las propias de un teólogo inclinado a lo profano” (Scholem 2003, 24).

³ Volveremos sobre esto hacia el final de nuestro trabajo, a propósito de la construcción de la imagen dialéctica en consonancia con la lectura de Susan Buck-Morss, es decir, como una reformulación de la teoría de la superestructura marxista.

intrínsecas a esta perspectiva. En primer lugar, la posibilidad de pensar una concepción teleológica de la historia; en segundo lugar –y, por cierto, como un aspecto altamente ligado al anterior– la concepción de progreso histórico. En cuanto a la discusión con la historiografía de corte positivista o historicista, Benjamin critica en ambos casos que el objetivo del historiador sea pensado en términos de un intento de relatar *lo que los hechos fueron realmente*:

La imagen verdadera del pasado pasa fugazmente. Solo el pasado puede ser retenido como imagen que fulgura, sin volver a ser vista jamás, en el instante de su cognoscibilidad. [...] Pues es una imagen irrecuperable del pasado, que amenaza con desaparecer con cada presente que no se reconozca evocado en ella (Benjamin 2009e, 141).

Evocado en ella: el presente nos lleva al pasado. Revisar lo ilegible entre lo legible, la cripta de la historia. Así, la inteligibilidad de la historia para Benjamin “no remite tanto a la naturaleza de los procesos históricos como a la forma de evidenciarlos, a la *historiosofía* como historiografía” (Mosès 1997, 81). El presente no es algo evidente. Tampoco lo es el pasado. Y su opacidad o, para ser más precisos, sus posibles lecturas no siempre se encuentran en el terreno de lo que comprendemos como las “condiciones de posibilidad”, sino antes bien, como discontinuidad de la trama, de la trama del presente y del pasado que el presente ha determinado. Discontinuidad, también, del tiempo como *continuum*, como homogeneidad pura y vacua. Para Benjamin, la concepción teleológico-progresista de la historia no hace más que perpetuar un recorrido histórico postulándolo como inevitable y escondiendo en su misma concepción la posibilidad de narrar otra historia o de detener esa misma historia. Porque “la concepción positivista de la historia como sucesión de eventos, como progreso inalterable es [en cuanto repetición de la historia] repetición del sufrimiento humano” (Dobles Oropeza 2003, 50). Hay una *evocación* que impide al presente cerrarse sobre sí y confinar al pasado a lo que ya ha sido⁴, porque siempre hay una promesa “que habría podido perderse para siempre y aún puede perderse si no se la descubre, inscrita en las líneas de lo actual” (Gagnebin 1999, 16):

La diferencia del presente de la cual *puede* brotar el futuro es la fisura que el pasado pendiente inscribe en el presente. Que el pasado permanece pendiente, esto es lo decisivo en la concepción benjaminiana. El pasado *sensu stricto* es el pasado

⁴ La trunquedad del pasado, lejos de ser una condición negativa, permite a Benjamin analogar la tarea del historiador junto con la concepción judía de la revelación como rememoración activa. Así como las obras están siempre en discusión y su sentido, en tanto abierto, permite la actualidad de sus lecturas, lo mismo sucede con el pasado. Frente a una concepción estática y cerrada del mismo –coincidente con el historicismo y el positivismo, anclados en la noción de “fuente histórica” (*Quelle*)– a juicio de Benjamin, el pasado es la llave de acceso al presente o, habría que decir, la concepción del pasado como estructura abierta supone una reformulación de la temporalidad que compete al pensamiento del presente de manera sumaria.

trunco, aquél que no puede –no pudo– realizarse en su presente. Pero precisamente la trunquedad del pasado es el índice de su tensión hacia la redención. Y ésta estriba en una débil fuerza mesiánica (Oyarzún Robles 1998, iii).

“El concepto de progreso ha de ser fundado en la idea de la catástrofe. El [que] las cosas “sigan así”, [eso] es la catástrofe. Esta no es lo que en cada momento está por delante, sino lo que en cada momento está dado” (Benjamin 2005, 463). Porque el progreso no es más que el aseguramiento de aquello que es, la reproducción de la opresión que Benjamin insiste en denunciar. A fin de cuentas, si la historia no es más que la continuidad de aquello que está siendo, ¿cómo esperar la transformación de lo que tiene por función la reproducción de sí? “La oscura y presuntuosa certeza de estar ya condenados por anticipado [...]” (Agamben 1995, 24). Solo en la ruptura, en la interrupción de esta fuerza inercial, Benjamin encuentra la chance política más radical y, para ello, un pensamiento de lo mesiánico, que quizás permita abrir a esta figura de una temporalidad que, lejos de representar el ejercicio de continuidad, piense la ruptura necesaria para la transformación. Una constelación del despertar, un despertar de “un todavía no sabido saber de lo sido” (Benjamin 2005, 488).

La figura del progreso y su inherente mirada hacia el futuro se cambian por una fuerza destructora que se vuelve hacia atrás y encuentra en el pasado la fuerza misma que podrá abrir el porvenir revolucionario, sorteando el *continuum* de una historia que solo en su ruptura puede dar lugar a una nueva primavera de la historia, aquella que Benjamin soñó en uno de los momentos más oscuros del siglo XX. Ese mensaje es el del historiador materialista, que deberá construir imágenes dialécticas que permitan trazar una nueva genealogía histórica, haciéndose eco de las voces obliteradas por la historiografía de cuño cientificista. La generación presente, a cuyo *despertar* del olvido Benjamin invita (como veremos más adelante), permite la reconstrucción de una nueva tradición, discontinua, pero que se encarna en la tarea del presente, en la reactivación, en la politización del presente en nombre de *esa historia*, de *esa nueva legibilidad*. Los motivos no pueden ser más fuertes si podemos hacerlos común con esos otros que ya no tienen quien luche por ellos. *Felicidad y redención* son dos caras de una misma moneda, son dos tiempos de una misma convergencia, la cifra perfecta para la mirada benjaminiana, *tener oídos para la revolución*:

La felicidad que podría despertar en nosotros envidia existe solo en el aire que respiramos, en los hombres con quienes pudimos hablar, en las mujeres que se nos entregaron. En otras palabras, en la representación de la felicidad late inalienablemente la de la redención. Lo mismo sucede con la representación del pasado, que se apropia de la historia. El pasado lleva consigo un índice secreto y a través de él remite a la redención. ¿No nos roza, entonces, el aire que estuvo entre nuestros antepasados? ¿Acaso en las voces que escuchamos no resuena el eco de otras que enmudecieron? ¿Y las mujeres que hoy cortejamos no tienen hermanas que no pudieron conocer? De ser así, hay un acuerdo secreto entre las generaciones pasadas y la nuestra. Éramos esperados, entonces, sobre la tierra. Al igual que a cada generación anterior a la nuestra, nos fue otorgada una *débil* fuerza mesiánica, de la cual el pasado exige sus derechos. No hay que desatender con facilidad esta exigencia. El materialista histórico sabe de ello” (Benjamin 2009e, 138).

La íntima relación entre el pasado y el presente a partir de la existencia de ciertos elementos del pasado en el presente es motivo de la labor histórica. Las generaciones pasadas reclaman su redención bajo la forma de una “débil fuerza mesiánica” que el historiador puede detectar mediante el ejercicio de una hermenéutica a contrapelo de la historiografía: la voz de un pasado no recogido en el relato histórico todavía se halla en el presente atravesándolo intempestivamente. Un presente asediado por el pasado, no recogido en la labor historiográfica, un pasado que se ha intentado sepultar y olvidar. El historiador detecta aquellas voces del pasado que continúan asediando el presente, voces que no forman parte del relato historiográfico, voces acalladas. Sin embargo, la labor se hace posible en la medida en que, aun cuando dichas voces hayan sido enmudecidas en el relato historiográfico, permanecen en el presente bajo cierta modalidad peculiar. El relámpago es justamente un índice que manifiesta la conexión, la permanencia del pasado en el presente: el pasado no permanece todo uno igual a sí en el presente: el pasado no retorna y se hace presente, sino que el presente trae consigo algo del pasado, una fuerza de él, aquella “débil fuerza mesiánica”, que luego Benjamin mencionará como ese resto del pasado que existe en el presente en una modalidad en parte heterogénea a él y que representa fundamentalmente la suma de aquellas reivindicaciones de los vencidos: el *Anspruch* de los oprimidos.

La segunda tarea del historiador también toma su eje en el presente. Así como en el presente es posible hallar cierto índice de un pasado no redimido, no atendido, sepultado por el relato historiográfico, ese pasado, aquello que del pasado permanece en el presente, es la llave de lectura del presente mismo, es la posibilidad misma de releer el presente activando aquellas potencialidades opacadas por una reconstrucción historiográfica hegemónica. El relampagueo del pasado permite al historiador materialista reconocer su causa como una causa histórica por la cual ya se ha luchado en el pasado y, en ese sentido, reconocer la propia labor no solo comprometida con su generación actual sino también con las generaciones pasadas. A su vez, este acceso al pasado, este reconocimiento de una causa en común con las generaciones vencidas del pasado permite quizás pensar en la posibilidad de una suerte de tradición de los vencidos, que les permita comprender su tiempo de una manera más adecuada y así activar la fuerza para una lucha más estratégica. Es por ello que otro de los conceptos, que pasa desapercibido pero al que resulta interesante atender (y que Löwy destaca), es el de acedia. Acedia es un término latino que significa “pereza del corazón, melancolía”. La inercia parece llevar a una pereza que reproduce el dominio de los opresores. En *El drama barroco alemán* Benjamin señala que la acedia “es el sentimiento melancólico de la omnipotencia de la fatalidad, que despoja de todo valor a las actividades humanas y, en consecuencia, lleva al sometimiento total al orden de las cosas existente”. El peligro entonces contra el cual el historiador materialista debe enfrentarse frente a un relato que *empatiza*⁵ con los vencedores tiene como reverso el sentimiento de acedia

⁵ Interesante término, *Einführung*, que parece cifrar la necesaria distancia en la consideración de la historia, el extrañamiento brechteano que esperaríamos del espectador algo más que ganarse su simpatía, sino antes bien, interpelar su espíritu crítico. Como señala Erdmut Wizisla en

de la generación presente: la derrota de las generaciones pasadas oprimidas desde la lectura historiográfica parece traer como consecuencia una parálisis en la generación actual de los oprimidos. En un análisis brillante de la noción de acedia y su origen en las reflexiones de la psicopatía medieval, Agamben señala algo que quizás nos guía hacia una dirección cercana a la del interrogante benjaminiano que aquí intentamos formular:

Que el acedioso se retraiga de su fin divino no significa, de hecho, que logre olvidarlo o que cese en realidad de desearlo. Si, en términos teológicos, lo que le falta no es la salvación sino la vía que conduce a ella, en términos psicológicos la retracción del acedioso no delata un eclipse del deseo, sino más bien el hacer inalcanzable de su objeto (Agamben 1995, p. 27).

Acedia, tristitia, taedium vitae, desidia, todos nombres de un mismo mal, aquel que da muerte al alma (Agamben 1995, 21). Sus víctimas eran los hombres religiosos, en quienes se manifestaba como “un fastidio en la propia celda y asco de los hermanos que viven con él”, junto con la pérdida de esperanza. La bilis negra se apodera de ellos, cesando el *impetus*. Parálisis, la tarea histórica cobra una función política, de interpelación. Frente al ideal contemplativo del historiador que *dormiría en los jardines del saber*, la tarea histórica se revela eminentemente como una tarea política.

3. ¿Violencia mesiánica como devenir desactivante de lo jurídico? Agamben lee a Benjamin

En un breve texto consagrado a la especulación sobre violencia y política, Benjamin iniciaría el camino hacia un pensamiento de la revolución. Uno de los objetivos presentes en *Para una crítica de la violencia* es, a partir de establecer una crítica a las concepciones tanto del iusnaturalismo como de la escuela del derecho positivo, considerar un tipo de violencia que no quede apresada en la dialéctica medio-fin, i.e., una violencia revolucionaria. En este sentido, el autor postula otra modalidad de la violencia, frente a aquella que estaría en el puro mundo de los medios, una violencia de la manifestación de la violencia, pura o inmediata, que se presenta a partir de dos figuras: la violencia mítica, caracterizada esencialmente como fundadora o creadora del derecho y la violencia divina que oscila entre los términos disolución, interrupción, anarquía y purificación (carácter, por cierto, escatológico) y que Benjamin asocia con la violencia revolucionaria. La violencia divina interrumpe, corta el ciclo autorreproductivo de lo jurídico, de un derecho establecido⁶.

Benjamin y Brecht. Historia de una amistad, Brecht lleva a Benjamin a involucrarse con proyectos de “fines pedagógicos” (como los que buscaba Brecht en su teatro épico).

⁶ En este sentido, Gérard Bensussan señala que “uno de los méritos más patentes de esta obra consiste en deshacer toda representación inocente de la violencia y de sus usos” (Bensussan 2010, 15), toda comprensión de la violencia que la considerase como un medio neutro,

Los ejemplos fenoménicos desde los que parte esta posibilidad de pensar un tipo de violencia por fuera del derecho, que logre deponer un poder históricamente sancionado, son tres: la figura del gran delincuente, el concepto de huelga revolucionaria soreliana y la guerra. Cada uno de ellos permite en algún sentido mostrar la caducidad de un orden establecido. En cuanto a la tercera noción de violencia que el texto presenta, que englobaría a la violencia descrita por las escuelas del iusnaturalismo y el derecho positivo, tiene por función la conservación del derecho, es decir, la preservación de lo que ya ha sido instituido. En este sentido podemos decir que dicha noción es derivada respecto de las anteriores. Solo la violencia que se presenta como exterior al derecho es cuestionada en tanto el Estado se constituye no como un poder ajeno a la violencia sino como el intento de su mismo monopolio. Benjamin no duda en establecer una crítica a la violencia, no tanto en términos de una naturaleza de la violencia sino, antes bien, una crítica que permitirá al autor elucidar una tipología que no quede simplemente concebida como perteneciente al reino de los medios. Una violencia de la pura manifestación, en discusión con las escuelas del iusnaturalismo y el derecho positivo⁷. Es por ello que el blanco aquí es el parlamentarismo que, desde una perspectiva liberal, suele encarnizar la concepción del poder como algo absolutamente heterogéneo a la violencia:

Si disminuye la conciencia de que la violencia está latente en la institución del derecho, entonces este último se derrumba. Un ejemplo de esto lo dan los parlamentos en la actualidad. Ellos ofrecen un espectáculo penoso, porque no guardan en su conciencia las fuerzas revolucionarias a las que deben su existencia (Benjamin 2009d, 47).

En primer lugar, la noción de violencia divina presenta en cierto modo algunas de las características que luego aparecerán en el mesianismo benjaminiano de *Sobre el concepto de historia*, un mesianismo de herencia judaica que mezcla elementos de los desarrollos tanto rabínicos –la violencia divina como figura de la interrupción– como los de la cábala luriánica. La continuidad con esta última se hace evidente a partir del concepto de *tikún* (restauración), que en este caso no competiría solo a la reivindicación de la agencia humana en la historia –o contra ella–, sino también, en las notas escatológicas que su descripción presenta. Siguiendo aquí los estudios de Scholem, el mesianismo es descrito en términos catastrófico-apocalípticos. La llegada del Mesías parece quedar ligada fundamentalmente más a una concepción de fin de los tiempos que a cierta primavera de la historia, si entendemos por esto último el intento

legítimo o no, para determinados fines. Más aún, el texto “hace entrar la cuestión de la violencia en un nexo organizado por la justicia y el derecho. Es en este triángulo violencia-derecho-justicia que se despliega en todo su análisis” (16).

⁷ Para ambas escuelas de la filosofía del derecho, la violencia formaría parte del mundo de los medios. En el caso del iusnaturalismo, la justificación de tal medio estaría dada por la consecución de fines justos (i.e., naturales). Por su parte, en el caso del derecho positivo, la justificación de la violencia como medio sería de carácter histórico, más aún, la violencia históricamente reconocida, sancionada como poder, justificaría los fines.

de fundación de cierta positividad, de fundación por parte de un poder instituyente. Pero el mesianismo representa también la esperanza de restauración, de la redención de aquellos intentos truncos de emancipación que habrían quedado escondidas debajo de la alfombra en el relato histórico contemporáneo. Ese ideal de redención, a nuestro juicio, ya se encuentra presente en las notas escatológicas que Benjamin le asigna a la violencia divina, tales como la de purificación o violencia no sanguinolenta. La figura de la violencia divina se encuentra nucleada en estas dos imágenes: ruptura y redención. Sin embargo, como el lector podrá advertir, existe una tensión entre ambas imágenes, sobre todo si tenemos presente que la primera de ellas, la ruptura, habría sido ilustrada en el texto benjaminiano a la luz de un pensamiento de la revolución.

En su lectura de *Para una crítica...*, Agamben señala la relevancia de la figura de la violencia divina para pensar el problema de la soberanía y de la temática del estado de excepción⁸. La exterioridad (la pura manifestación) de la violencia sería trasladada a la zona del umbral que se produce en el estado de excepción, “entre la excepción y la regla” (Agamben 2003b, 86), manteniendo con respecto a la violencia soberana –que asocia con la violencia mítica– “la misma relación que, en la octava tesis, vincula el estado de excepción efectivo y el estado de excepción virtual” (Ibíd.)

La violencia divina, una violencia pura que parece oponerse o revocar (*ersetzt*) a la soberanía. En esta separación entre violencia divina y violencia mítica parece cifrarse –compartimos esta convicción con Agamben– cierta inspiración de la *Tesis VIII*:

La tradición de los oprimidos nos enseña que el “estado de excepción” en el que vivimos es regla. Debemos buscar un concepto de historia que se corresponda con dicho estado. Sera nuestra tarea, entonces, promover el verdadero estado de excepción (Benjamin 2009e, 145).

La cita contrapone dos modos de entender el “estado de excepción”. Por un lado, el estado de excepción actual, *un desquicio del tiempo* (como veremos inmediatamente) que coincide teóricamente con la idea de progreso, responsable en alguna medida del adormecimiento del espíritu de la generación presente, de su posibilidad histórica, cuyo compromiso con el pasado (el motor más fuerte de la revolución para Benjamin) se *invisibiliza* a los ojos del presente acallando las voces de los oprimidos de otro tiempo en el relato histórico. La lectura de Agamben de la *Tesis VIII parecería* abogar por una interpretación del segundo estado de excepción, es decir, el auténtico “estado de excepción”, en términos de una ruptura con la violencia política, tanto en lo que concierne a su fundación, como a la violencia que conserva lo jurídico. En el enfrentamiento entre Benjamin y Schmitt, Agamben encuentra una lectura de la violencia benjaminiana cuya analogía con el estado de excepción permitiría delimitar otra función para la zona del umbral. Lejos de asegurar, la anomia pone todo en juego:

⁸ “La definición de violencia divina se hace incluso más fácil si se la pone en relación con el estado de excepción” (Agamben 2004, 86).

El estado de excepción no es una dictadura (constitucional o inconstitucional, comisarial o soberana), sino un espacio vacío de derecho, una zona de anomia en la cual todas las determinaciones jurídicas [...] son desactivadas (Agamben 2003, 99).

De allí que, a juicio de Agamben, sean falsas todas aquellas doctrinas que intentan inscribir el estado de excepción en un contexto jurídico, estableciendo distinción entre “normas de derecho” y “normas de realización del derecho”, entre “poder constituyente” y “poder constituido”, entre “norma” y “decisión” (Agamben 2003, 100). La violencia divina no cumple la función de articular estas esferas incorporando en el espacio de la anomia al de fundamentación de lo jurídico; la estrategia de esta obra es, a juicio del filósofo italiano, “asegurar la existencia de una violencia pura y anómica” (106), cuya acción principal es la desarticulación. En este sentido, las descripciones del soberano barroco pueden ser consideradas en diálogo con la teoría de la soberanía schmittiana en lo que Agamben denomina “la antítesis entre el poder soberano [*Herrschermacht*] y la facultad de ejercerlo [*Herrschervermögen*]” (108). La respuesta o, mejor aún, la articulación schmittiana es la teoría de la decisión: es soberano quien decide el estado de excepción. Pero si esta decisión se torna indecible, la articulación deja de ser posible, permitiendo la fractura entre *Macht* y *Vermögen*, entre el poder y su ejercicio: “se abre una brecha que ninguna decisión es capaz de colmar” (109). Porque lo que se abre en la excepcionalidad parece ser una zona absolutamente indiferenciada, donde toda decisión aparece en su finitud y trunquedad:

No se trata, obviamente, de una fase de transición, que no llega nunca al fin que debería conducir, ni mucho menos de un proceso de infinita deconstrucción que manteniendo el derecho, en una vida espectral, ya no es capaz de concluirlo. Lo decisivo aquí es el derecho –ya no practicado sino estudiado– [...] Abrir paso hacia la justicia no es la cancelación sino la desactivación y la inoperancia del derecho, es decir, un uso diferente del mismo (102).

Benjamin desenmascara “el intento del poder estatal por anexarse la anomia a través del estado de excepción” (113). Creemos que, en algún sentido, este espacio de desarticulación puede ser leído en dos direcciones absolutamente enfrentadas. Por un lado, siguiendo a Agamben, la desarticulación nos conduciría a una nueva figura del derecho, una nueva figura que ya no estaría enlazada con la violencia y el poder, no teniendo entonces, fuerza ni aplicabilidad. Un devenir-desactivante-inoperante que horadaría los vínculos más básicos de la conceptualidad política para llevarnos quizás, un buen día, a un uso diferente del derecho⁹: Una día la humanidad jugará con el derecho, como los niños

⁹ Quizás, en definitiva se trate de lo que Reyes Mate insiste en señalar a propósito del objetivo benjaminiano: “Lo que subyace a este interés benjaminiano por el estado de excepción es la superación del problema de la violencia [...] El problema entonces es ese ¿es posible una política no violenta?” (2007, 147).

que juegan con los objetos en desuso, no para restituirles su uso canónico, sino para librarlos de él definitivamente” (121).

Sin llegar a admitir siquiera la radicalidad de este planteo, nos preguntamos, simplemente: ¿por qué jugar con el derecho? ¿Por qué un niño? ¿Por qué el devenir desarticulador llevaría a este extremo de su absoluta revocación? ¿Acaso puede romper el nexo entre violencia y derecho? Nos interesa remarcar simplemente un punto central: a juicio de Agamben, pertenecería a la estructura del orden jurídico una suerte de estructura constitutiva que liga anomia y derecho. Y es esta vinculación la que permite el devenir desarticulador del que hablábamos anteriormente. Pese a las presuntas cercanías que puedan encontrarse entre este planteo y el derrideano, queremos aquí sugerir que la apuesta de este último parece ir un paso más allá. Más allá de Benjamin y de Agamben, en lo que concierne a la separación entre desarticulación y construcción: la ley del otro no solamente pone en juego la desarticulación, sino que, a su vez, presenta el carácter de una *cierta positividad*: la precedencia de un sí del otro parecería ser el lugar de la transformación de lo político.

4. Tomarse en serio al espectro. Una y otra vez. Derrida lee a Benjamin

En *Nombre de pila de Benjamin*, Derrida ensaya una lectura algo diferente a la que aquí, desde algunos textos de Agamben, hemos consignado a propósito de la obra benjaminiana en cuestión, ya que esta lectura enfatiza la posibilidad de interpretar *Para una crítica de la violencia* en términos de una invitación a pensar “una verdadera historia desembarazada del mito” (Derrida 1997, 73)¹⁰. Una afirmación bastante inusual ya que, si atendemos a las influencias teóricas del texto benjaminiano, Sorel representa una de las voces más fuertes, fundamentalmente en lo que concierne a la distinción (o habría que empezar a decir con Derrida) indecible entre huelga general y de trabajo. Como sabemos, el motor teórico de *Reflexiones sobre la violencia* es justamente el mito de la huelga revolucionaria. Sorel encuentra en el mito el lugar de la promesa política: “el hombre no iría muy lejos en este examen [...] si no tuviera la esperanza de acabar con esas tiranías por medio de un esfuerzo, que intentará con todo un grupo de compañeros” (Sorel 1976, 20). El mito, para Sorel es justamente “la representación o imagen de batallas que aseguran el triunfo de su causa” (29). Schmitt, por su parte, también posee una lectura de este mito soreliano:

La teoría del mito es la manifestación más clara de cómo ha perdido evidencia el racionalismo relativo del pensamiento parlamentario. El hecho de que ciertos autores anarquistas hayan descubierto la irracionalidad del mito a partir de su antagonismo contra la autoridad y la unidad, no impidió que colaboraran en sentar

¹⁰ “El materialismo histórico tiene que renunciar al elemento épico de la historia” (Benjamin 2005, 147).

las bases para una nueva autoridad y un nuevo sentimiento de orden, disciplina y jerarquía (Schmitt 2001a, 74).

El mito soreliano como mito revolucionario aparece como un modo de romper con cierta racionalidad parlamentarista. Schmitt encuentra en este movimiento un desplazamiento que le permitirá pensar otra forma de articular la autoridad y la política. Más allá del evidente desacuerdo en lo que concierne al presunto contenido de estos mitos, la diferencia entre un anarquista y un conservador, Schmitt encuentra en Sorel un aliado frente a un enemigo común: el racionalismo descarnado de la democracia parlamentaria. El mito nacional será, a juicio de Schmitt, superior a cualquier otro. Si bien no nos extenderemos en el complejo análisis del autor, solo nos interesará señalar que la argumentación de este pensamiento toma sus bases de la teología política y de la distinción entre mito monoteísta y politeísta. El mito nacional sería justamente aquel análogo al monoteísmo, en la medida en que permitiría pensar una unidad política. A juicio de Alfonso Galindo Hervás, el mito responde en ambos casos a una crítica al inmanentismo moderno (2005, 21). Es en nombre de una trascendencia que ya no puede ser la divina que el mito aparece en escena quebrando la asociación entre secularización e inmanencia. En este sentido, la teología política consistiría en la vinculación entre la soberanía estatal con el carácter representativo de una realidad trascendente (23)¹¹.

En la contraposición entre Schmitt y Sorel hemos especificado quizás el punto en el que se situaría la cuestión del mito en cierto contexto de producción de la obra de Benjamin, tanto en lo que hace a la influencia de esta noción por parte de dos autores presentes en su obra, así como también en lo que concierne a la conceptualización de una época. Benjamin interviene en una discusión donde la categoría de mito tiene sede en esos tiempos. Y la posición que adopta, o al menos su inclinación, es ambivalente. Porque, por un lado, Benjamin recurre al mito de la huelga revolucionaria para ilustrar cierto antecedente de lo que luego será la violencia divina. Pero a la hora de poner el rótulo "mítico", lo hace en la caracterización de la violencia fundadora de derecho. En este sentido, podríamos encontrar cierta cercanía con la idea de mito schmittiana, el mito nacional. Pero esta articulación parecería justamente estar del lado de lo que Benjamin quiere poner quizás en cuestión. Evidentemente, no es la violencia mítica la protagonista de esta obra, sino la violencia revolucionaria, es decir, aquella que rompe las configuraciones que la primera funda y luego conserva: allí, parece no haber mito. Más aún, si la violencia revolucionaria tiene por función deponer a la violencia

¹¹ Más aún, la analogía estaría fundada en el modelo de mediación que la Iglesia católica presenta a la luz del milagro de la encarnación divina en la figura de Jesucristo (Jesús el Mesías). (Cf. Carl Schmitt, "La visibilidad de la Iglesia"). De allí que toda teología política, para Schmitt, es teología política católica, siendo imposible postular una teología política judía, dado que el judaísmo no puede dar cuenta de la mediación entre trascendencia e inmanencia, manteniendo ambos planos en la absoluta separación y convirtiendo a la figura del Estado, en su intento de fundamentación teológica, idólatra (Cf. Carl Schmitt, "Teología política II").

fundadora del derecho, quizás podamos concluir que la violencia divina es la figura que nos permite pensar en una deposición benjaminiana del mito¹².

Ahora bien, aceptando entonces, la hipótesis derrideana de que *Para una crítica de la violencia* es, entre otras cosas, una obra que desarticula el mito de la política, debemos analizar más de cerca el lugar que ocupa el mito en esta obra, a saber, el de la violencia fundadora de derecho. Si la violencia mítica es postulada como absolutamente heterogénea respecto de la violencia conservadora del derecho, si “la violencia fundadora está a veces “representada” y necesariamente repetida por la violencia conservadora” (Derrida 1997, 72), parecería ser entonces que Benjamin está caracterizando el proceso en términos de un mito atemporal que sería repetido una y otra vez. Benjamin y Schmitt parecerían estar muy cerca en este punto. El mito es aquel que funda lo jurídico y que en su repetición asegura la homogeneidad de lo comunitario, presentando así la clausura totalizante de lo político. Y si lo político es caracterizado de este modo, nos preguntamos, asimismo, por la posibilidad de pensar entonces en un después de la interrupción mesiánica. Si lo político se ancla esencialmente en un mito atemporal, la política parece devenir inevitablemente totalitaria.

Pero Derrida advierte que, en la repetición de sí —que forma parte de la estructura de la violencia fundadora— es donde tiene el *deplazamiento*, la *usurpación* de la representación (Derrida 1998, 67). La conservación no puede más que ser infiel a su función: “No hay, pues, oposición rigurosa entre la fundación y la conservación, tan sólo lo que yo llamaría una contaminación diferencial” (Ibíd.). Esta contaminación diferencial rompe con la oposición inicial. *Espaciamiento*: si *Para una crítica de la violencia* es una obra confinada, al menos en parte, a romper con la historia del mito (con el mito en la política o, mejor aún, con la función mítica que la política ejerce como elemento discursivo convocante, como discurso del *pasado de los pasados*, de *nuestro* pasado que llega hasta *nuestro* presente), entonces, la violencia fundadora del derecho no puede mantenerse en una “identidad a sí”, en el presente viviente de un habla viva. La repetición atemporal del mito parecería confinar a la violencia conservadora del derecho a un rol, no solamente secundario, sino inesencial: la constitución del mito se daría en una fase inicial, de la cual la violencia conservadora, en el gesto de una immaculada reverencia de una historia monumental, solo se encargaría de repetirla, una y otra vez:

Forma parte de la estructura de la violencia el que apele a la repetición de sí y funde lo que debe ser conservado, conservable, prometido a la herencia y a la tradición, a la partición. Una fundación es una promesa que permite y promete, establece poniendo y prometiendo. E incluso si una promesa no se mantiene de hecho, la iterabilidad inscribe la promesa de mantenimiento en el modo más irruptivo de la fundación. Inscribe así la posibilidad de la repetición en el corazón de lo originario. De golpe, ya no hay fundación pura o posición pura del derecho, y en

¹² Quizás la caracterización de la imagen dialéctica nos brinde algunas pistas en esta dirección, a saber, en la posibilidad de pensar otra forma de construcción o articulación simbólica de lo comunitario que no se funde en mitos. Volveremos sobre ello en la sección siguiente.

consecuencia pura violencia fundadora, como tampoco hay violencia puramente conservadora. La posición es ya la iterabilidad (Derrida, *ibíd.*).

Es esa contaminación diferencial la que nos permite pensar la eficacia de una violencia divina frente al riesgo de una violencia absolutamente exterior a lo jurídico. Derrida, en este punto acercándose a Agamben, inscribe la violencia divina en un terreno que no responde a la absoluta exterioridad de lo jurídico. El problema de la absoluta exterioridad de la violencia divina, una especie de “justicia sin derecho” (Derrida 1997, 125), es decir, una justicia o una violencia sin mediación, nos arrojaría a la posibilidad de una existencia comunitaria des-investida de su carácter jurídico, haciendo del concepto de vida desnuda un núcleo de indagación interesante. Si hay un estado de excepción diferente al tradicional, éste debe abogar por otro vínculo entre la justicia y el derecho, un vínculo que permite pensar la inscripción de finitud en toda configuración política, abandonando así la axiomática del mito que en su ansia de eternidad, *convierte a la jerarquía en aristocracia* y clausurando en el concepto todo el diferir en términos de *contingencias externas*.

Tomando la analogía entre escritura y “lenguaje natural” u “original” analizados en *De la Gramatología*, quizás podamos encontrar una pista para pensar otro modo de heterogeneidad de la violencia divina que no se presente como absolutamente separada de toda mediación. En última instancia, el señalamiento de este espacio anómico, absolutamente heterogéneo frente al terreno de lo jurídico, que aparece justamente allí donde la ley es puesta en suspenso, representa el peligro del abandono de toda mediación política y, por tanto, el extremo de la des-investigación que nos consignaría, siguiendo la conceptografía agambeniana, a una vida desnuda y, por tanto, disponible. Frente a la clásica distinción entre un lenguaje original y el momento derivado de una escritura, un instrumento que solo serviría para reproducir, repetir o plasmar aquello que ya fue dicho, “queríamos sugerir que la pretendida derivación de la escritura, por real y masiva que sea, no ha sido posible sino con una condición: que el lenguaje ‘original’, ‘natural’, etc., no haya existido nunca, que nunca haya sido intacto, intocado por la escritura, que él mismo haya sido siempre una escritura” (Derrida 1998, 73). La violencia divina es la diferenciación, la operación diferencial entre una violencia que funda, pero que solo funda en tanto en conservada (en tanto ya aplicada, nunca mítica). Y la conservación, como ya hemos advertido, antes de ser el mero ejercicio de despliegue continuo y homogéneo, es la inscripción finita, la apertura de la violencia política, su mediación siempre, sin presencia inicial (el riesgo más grande).

5. Fuerzas mesiánicas

A la luz de los debates en torno a la lectura de las obras benjaminiana (fundamentalmente, entre Derrida y Agamben) y, con ello, al análisis de las tensiones entre lo político, lo jurídico y lo mesiánico, nos arriesgaremos ahora a esbozar una hipótesis de lectura personal a propósito de las maneras en que Benjamin desarrolla sus reflexiones sobre

lo mesiánico (y las consecuentes articulaciones de éste con lo jurídico y lo político). Nuestra tesis es que las caracterizaciones benjaminianas en torno a lo mesiánico parecen cubrir dos núcleos semánticos sumamente emparentados, pero claramente diferenciables: por un lado, lo mesiánico como ruptura, interrupción de un proceso de perpetuación de la opresión, por el presente, pero también por el pasado (redención). *Mesianismo de la ruptura*, la violencia divina en *Para una crítica de la violencia*, como un antecedente quizás, a un pensamiento de la revolución en términos de pura interrupción del proceso político. Por otro lado, la fuerza de los oprimidos, débil, contra la fuerza de la teleología hegemónica, una cierta *densidad espectral* del presente. Un pedido de redención que el pasado interpela a la generación presente, que en su escucha revela la disposición a realizar aquella ruptura de lo que *no parece estar rompiéndose por sí mismo*. *Un mesianismo de la ruptura, otro mesianismo espectral*. Interesante combinación que marca una separación extraña. La eficacia espectral de las voces de los vencidos parece necesitar de cierta mediación para alcanzar la ruptura, i.e., la revolución. El rodeo ilustrado no parecería permitir el encuentro entre ellos, haciendo del “querer tener conciencia” un enclave que reabsorbe (conjura, neutraliza) la *lógica de la espectralidad* en la reivindicación de la presencia. En cuanto al *mesianismo espectral*, haremos uso de la lectura de Susan Buck-Morss en torno a la temática benjaminiana de la imagen dialéctica como la necesidad de una reformulación de la teoría de la superestructura marxista una vez abandonada la teleología. En este sentido, nos parece interesante pensar que esta elaboración conduciría en último término a una mirada mesiánica como mirada que mira desde el final y que acercaría a Benjamin al final de *Minima Moralia*: “El único modo que aún le queda a la filosofía de responsabilizarse a la vista de la desesperación es intentar ver las cosas como aparecen desde la perspectiva de la redención” (Adorno 2003, 239).

6. La bella durmiente

El mundo está fuera de quicio... ¡Suerte maldita!

Que haya tenido que nacer yo para enderezarlo.

[Shakespeare, *Hamlet*]

La cita del epígrafe es de *Hamlet*, final de la escena 5 del Acto 1. Una cita que encontró acogida tanto en Benjamin como en Derrida. El corazón de Hamlet está destrozado: un tío asesino, una madre que al menos ha traicionado sus votos matrimoniales. El mundo está fuera de quicio, pero Hamlet “ha venido al mundo para ponerlo en orden”. En “La Bella Durmiente” (Revista *Der Anfang*, 1911), Benjamin toma el ejemplo de Hamlet para interpelar a una generación a *que despierte*, como la bella durmiente “que no sabe que el príncipe que la va a liberar se encuentra ya muy cerca” (Benjamin 2009b, 10). En otro texto, uno de los epígrafes del “Convolutio N” de *El libro de los pasajes* parece expresarse en esta misma dirección, cuando cita *Los escritos tempranos de Leipzig*

(Marx): “La reforma de la consciencia consiste solamente en que el hombre despierte al mundo del sueño de sí mismo”. Pero, para Benjamin, el despertar y los espectros tienen un vínculo. No es el futuro el que hará a la generación presente levantarse sobre sí, abrir los umbrales de lo incuestionable o encontrar su práctica y su búsqueda como una práctica y una búsqueda colectivas, con todas las divergencias que la singularidad pone siempre en juego. Comunidad discontinua, a través del relato se establecen constelaciones en función de cualidades: no es la continuidad en el tiempo (su vacuidad y homogeneidad y, en ese punto, lo que vale es la cercanía en el pasado), lo único que puede interpelar al presente. Bennington lo ha formulado de una manera muy fina, allí donde señala: “Contemporáneo: *contemporaeus, cum tempus*, con el tiempo”. Tener el tiempo, apropiarse de él sería imposible. Antes bien, el tiempo es el modo por excelencia de la desapropiación, es lo que impide el gesto de apropiación de toda circularidad, del círculo del *ipse*: “Pensar con el tiempo “desmiembra toda contemporaneidad”.

En la misma estela de interpelación se encuentra “Un discurso no pronunciado ante la juventud escolar”. Benjamin se dirige a una “juventud que duerme o abuchea” (Benjamin 2009f, 43) y la mirada que esta juventud presentará como posibilidad revolucionaria será el *mesianismo de la escucha spectral* al que aludíamos anteriormente:

La juventud está rodeada por la esperanza, por el amor y la admiración: de quienes todavía no son jóvenes y de quienes ya no lo pueden ser, porque han perdido su fe en algo mejor. *Tenemos la sensación de que somos en verdad representantes, de que cada uno de nosotros vale por millares* (Ibíd. El destacado es nuestro).

La cita nos evoca de manera directa la Tesis II, a la representación de felicidad en la que la redención establece una cita secreta con el presente como pasado irredento. El mesianismo nos convoca a *la tarea de despertar aquello que se intentaba conjurar*.

La tarea filosófica e histórica se sitúa aquí en la ruptura con un “falso romanticismo” en la medida en que “lo que nos da de los dramas, de los héroes históricos, de las victorias de la ciencia, todo eso es falso, ya que nos lo da fuera de su propio contexto espiritual” (44). Es esta crítica la que nos lleva, a juicio de Susan Buck-Morss, a la necesidad de reelaborar una “teoría de la educación materialista” (2005, 17), que se encontraría implícita en las obras de Benjamin, y de cuya articulación se encarga nuestra autora en *Walter Benjamin, escritor revolucionario*. De ideología a arma revolucionaria, una teoría de la educación materialista permitiría desmontar la mirada cosificadora de la cultura y de su transmisión histórica desarrollada “como si sus objetos fueran mercancías para ser vendidas y poseídas, más que experimentadas” (Ibíd.)¹³. Este proceso coincide con la obliteración de la potencialidad revolucionaria de la cultura, que Benjamin revelará en uno de sus textos más famosos: “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”, donde sostiene el valor combativo de las artes, introduciendo así, conceptos en la teoría de las artes solo “utilizables para la formación de exigencias revolucionarias”

¹³ En esta misma línea, Stéphane Mosès afirma: “la imagen dialéctica, que es una categoría estética, determina a fin de cuentas la percepción política de la historia” (1997, 127).

(Benjamin 2009c, 86). La transformación de las “mercancías” a “imágenes dialécticas” parece ser el resultado de la tarea hermenéutica materialista, aquella que puede mirar las cosas desde otra perspectiva. Porque la tarea materialista consiste en abrir el mundo hacia una nueva hermenéutica, como señala Adorno, hacia el final de *Minima Moralia*: “Es preciso fijar perspectivas en las que el mundo aparezca trastocado, enajenado, mostrando sus grietas y desgarros, menesteroso y deforme en el grado en que aparece bajo la luz mesiánica” (Adorno 2003, 257).

Una “mirada al presente desde el final” (Reyes Mate 2007, 65), que trastoca el espejismo de la mirada ingenua. La imagen dialéctica, lejos de consistir en arquetipos eternos, constituye “constelaciones socialmente específicas” (Buck-Morss 2005, 47) que rompiendo con determinada perspectiva solidificada en el relato histórico como garantía de verdad científica, anudan temporalmente otra tradición, discontinua y quizás por ello “débil”, pero que encuentra una modalidad de representación a partir de la imagen dialéctica¹⁴.

Singularidad y permanencia de una lejanía (caracterización cercana, por cierto, al acontecimiento en la filosofía derrideana). En *Calle de dirección única*, Benjamin dice, a propósito de la imagen, que ésta debe ser entendida como “el grupo de hilos que representan la trama de un pasado en el tejido del presente”, allí donde “es más bien el nexo dialéctico, y hay hilos que pueden estar perdidos durante siglos y que en el actual decurso de la historia vuelve a coger de súbito y como inadvertidamente” (Benjamin 2009a, 104). No es una inmortalidad lo que se reclama en estos objetos culturales sino la sobrevida de sus pulsaciones que se mantienen aún hasta el presente (40).

Es en la “constelación de despertar” (Benjamin 2005, 121) que la imagen dialéctica permite, a juicio de Benjamin, un “desplazamiento del punto de mira” (123). Pero es el paso por el “querer hacer conciencia”, aquel que hace del historiador el intérprete del sueño, es aquello que parece marcar la distancia entre ambos mesianismos. Y esta separación parece anidarse, en primer término –lo sugerimos a modo de hipótesis– en la ruptura benjaminiana de la teleología histórica entendida como progreso. La necesidad de reformular una teoría de la superestructura que atienda, en el relato histórico, a las voces acalladas (las voces de los hombres, sus sueños incumplidos, la representación de felicidades pasadas, los sentidos y perspectivas que una obra puede brindarnos desde esta perspectiva estética, etc.), que torne su mirada hacia la espectralidad de un pasado sepultado, obliterado, lo conduce a la postulación de una lógica ilustrada. *Hay un sujeto que debe reunir las ruinas ocultas del relato, los márgenes que en el montaje de la idea dialéctica parecen prometer un nuevo advenir*. Derrideanamente, quizás podamos decir que la espectralidad –esa extraña forma de existencia del pasado en el presente, el relámpago, las voces de los vencidos– no parece aquí tener una eficacia directa, necesitando de la mediación de un proceso de concientización que permite la

¹⁴ “Las tres dimensiones del tiempo histórico se articulan sobre una experiencia fundamentalmente política del presente. Esta experiencia es como el foco en el que pasado y futuro se reflejan” (Mosès 1997, 129).

activación del potencial revolucionario de la generación presente¹⁵. En ese sentido, creemos que la lógica del despertar se encuentra a las puertas de un riesgo que no queremos asumir: *el de saberse con la razón con tanta certeza*:

¿Cuál es la diferencia entre soñar y creer que se sueña? Y en primer lugar, ¿quién tiene derecho a plantear esa pregunta? ¿Es el soñador sumergido en la experiencia de su noche o el soñador que se despierta? ¿Podría un soñador por otra parte hablar de su sueño sin despertarse? ¿Podría nombrar el sueño en general? ¿Podría analizarlo de forma justa e incluso servirse de la palabra “sueño” con plena conciencia sin interrumpir y traicionar, sí, **traicionar** el sueño? (Derrida 2004, 23).

Referencias bibliográficas

- Adorno, T. (2003), “Para terminar”, *Minima moralia Minima Moralia. Reflexiones sobre la vida dañada*, *Obras Completas 4*. Madrid: Akal.
- Agamben, G. (2003), *Estado de excepción*, trad. Flavia Costa e Ivana Costa. Buenos Aires; Adriana Hidalgo Editora.
- _____ (1995), *Estancias La palabra y el fantasma en la cultura occidental*, trad. Tomás Segovia. Valencia: Pre-textos.
- _____ (2003b), *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*, trad. Antonio Cuspiner. Valencia: Pre-textos.
- _____ (2001), *Infancia e Historia*, trad. Silvio Mattoni. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Beiner, R. (1984), “Benjamin’s Philosophy of History”, *Political Theory*, vol. 12, N° 3, August 1984, pp. 423-434.
- Bennington, G. (1994), *Jacques Derrida*, trad. M^a Luisa Rodríguez Tapia. Madrid: Cátedra.
- Benjamin, W. (2009a), *Calle de dirección única*, *Obras Completas*, Libro IV, vol. 1, trad. José Navarro Pérez. Madrid: Abada.
- _____ (2005), “Convolutio N” [Teoría del conocimiento, Teoría del progreso], *Libro de los Pasajes*. Madrid: Akal.
- _____ (2009b), “La bella durmiente”, *Walter Benjamin. Obras Completas*. Libro II. Vol. 2, trad. Jorge Navarro Pérez. Madrid: Abada.

¹⁵ Desde una conceptualización por cierto diferente, quizás Adorno esté señalando el mismo problema en una carta dirigida a Benjamin donde señala: “[L]a liquidación sólo puede lograrse en su propia profundidad si se hace funcionar a la fantasmagoría como categoría objetiva de la filosofía de la historia y no como “visión” de los caracteres sociales” (Carta del 10 de noviembre de 1938, citada en Agamben 2001, 161-162).

- _____ (2009c), “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”, *Walter Benjamin. Estética y política*, trad. Tomas Joaquín Bartoletti y Julián Fava. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- _____ (2009d), “Para una crítica de la violencia”, *Walter Benjamin Estética y política*, trad. Tomas Joaquín Bartoletti y Julián Fava. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- _____ (2009e), “Sobre el concepto de historia”, *Walter Benjamin Estética y política*, trad. Tomas Joaquín Bartoletti y Julián Fava. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- _____ (2009f), “Un discurso...” en “Primeros trabajos de crítica de la educación y de la cultura”, *Obras*, vol. II, trad. Jorge Navarro Pérez. Madrid: Abada.
- Bensussan, G. (2010), “Deus sive Justicia. Note sur *Critique de la violence*”, *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg* 27, Premier Semestre 2010.
- Buck-Morss, S. (2005), *Walter Benjamin, escritor revolucionario*, trad. Mariano López Seaone. Buenos Aires: Interzona Editorial.
- Derrida, J. (2004), *Acabados. Discurso de Frankfurt*, trad. Patricio Peñalver. Madrid: Siglo XXI.
- _____ (1998), *De la Gramatología*. México: Siglo XXI.
- _____ (1997), *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*. Madrid: Tecnos.
- Dobles Oropeza, I. (2003), “Walter Benjamin: Las Tesis sobre la historia y la influencia del surrealismo”, *Revista de Ciencias Sociales (CR)*, año/vol. II, n° 100. San José, Costa Rica: Universidad de Costa Rica.
- Gagnebin, J-M. (1999), *História e narração em Walter Benjamin*. São Pablo: Perspectiva.
- Galindo Hervás, A. (2005), *Política y mesianismo. Giorgio Agamben*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- Lucero-Montano, A., “Benjamin’s Political Philosophy of History”, *Internationale Walter Benjamin Gesellschaft*. Versión electrónica: www.iwbg.uni-duesseldorf.de/Pdf/lucero-montano11.pdf -
- Mosès, S. (1997), *El Ángel de la Historia. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, trad. Alicia Martorell. Madrid: Cátedra.
- Oyarzún Robles, P. (1998), “Introducción” en W. Benjamin, *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Santiago de Chile: Arcis-LOM.
- Reyes Mate (2007), *Medianoche en la historia*. Madrid: Trotta.
- _____ (2006), “Retrasar o acelerar el final. Occidente y sus teologías políticas” en R. Mate y J. A. Zamora (eds.), *Nuevas teologías políticas: Pablo de Tarso en la construcción de Occidente*. Barcelona: Anthropos.
- Schmitt, C. (2001a), “La teoría política del mito”, *Carl Schmitt. Teólogo de la política*, Prólogo y selección de textos Héctor Orestes Aguilar. México: FCE.

- _____ (2001b), “Teología política II”, *Carl Schmitt, teólogo de la política*, Prólogo y selección de textos Héctor Orestes Aguilar. México: FCE.
- Scholem, G. (2006), “La idea mesiánica en la Cábala” en Y. T. Assis, M. Idel y L. Senkman, *Ensayos sobre Cábala y Misticismo judío*. Buenos Aires: Lilmod.
- _____ (1976), *On Jews and Judaism in Crisis*. New York: Schocken.
- _____ (2003), *Walter Benjamin y su Ángel*. Buenos Aires: FCE.
- Sorel, G. (1976), *Reflexiones sobre la violencia*, trad. F. Trapero. Madrid: Alianza.
- Wizisla, E. (2007), *Benjamin y Brecht. Historia de una amistad*. Buenos Aires: Paidós.