

NOVES CONSIDERACIONS SOBRE L'ACTUALITAT POLÍTICA DE LA DARRERA FILOSOFIA DE WALTER BENJAMIN: IMATGE DIALÈCTICA I AMISTAT ELEGÍACA

*New Considerations on the Political Actuality of Walter Benjamin's Late Philosophy:
Dialectical Image and Elegiac Friendship*

LLUÍS MONTULL *

lmontull@xtec.cat

Fecha de recepción: 11 de diciembre de 2011

Fecha de aceptación: 30 de octubre de 2012

RESUM

L'article parteix d'un escrit de Reyes Mate, publicat al número 2 de *Constelaciones* sobre l'actualitat política de Walter Benjamin, per distanciar-se de tota actualització de la darrera teoria de l'experiència de Benjamin plantejada en termes universals, sigui com a universal ètic positiu, tal com sosté Habermas, sigui com a universal politico negatiu, tal com defensa Reyes Mate. Altrament, la proposta que aquí es planteja es fonamenta en el rar concepte d'amistat elegíaca que Benjamin argüeix a *Per a la crítica de la violència*. Perquè aquesta amistat crítica, la qual no exclou l'engany ni l'enemistat, té un significat polític eminent que actualitza la darrera Imatge dialèctica en proposar una possibilitat excepcional de relacions, la qual obre la lògica sistèmica del poder cap a àmbits de l'experiència com el passat, el dany, allò més singular. Aquells que, per principi, li són vedats.

Paraules clau: Walter Benjamin; Jürgen Habermas; Reyes Mate; experiència; actualitat política; estat d'excepció; progrés; Imatge dialèctica; felicitat elegíaca; memòria; sistema i amistat.

ABSTRACT

This article works on a text of Reyes Mate on the actuality of Walter Benjamin published in the second issue of *Constelaciones* about, and aims at distancing itself from any attempt to actualize Benjamin's late theory of expe-

* Professor de Filosofia a l'IES Ramon Berenguer IV d'Amposta, Catalunya.

rience, which was explained in universal terms, as a positive ethical universal, as supported by Habermas, or as a negative political universal, as defended by Reyes Mate. This article puts forward a model of actualization based on the strange concept of elegiac friendship, as Benjamin uses it in his text *Critique of Violence*. It is argued that this critical friendship, which doesn't exclude deception and enmity, has an eminent political significance which brings the latest dialectical image up to date, since it proposes an exceptional possibility of opening the systemic logic of power through fields of experience as the past, the damage, the most singular, which are, in principle, forbidden.

Key words: Walter Benjamin; Jürgen Habermas; Reyes Mate; experience; political actuality; state of emergency; progress; dialectical image; elegiac happiness; memory; system; friendship.

I

Reyes Mate va publicar al segon volum de la revista *Constelaciones* l'article *Sobre la actualidad política de Walter Benjamin*. Amb ell, seguint l'estela d'altres escrits anteriors com *Por los campos de exterminio* o *Medianoche en la historia. Comentarios a las Tesis de Walter Benjamin "Sobre el concepto de historia"*, Reyes Mate es proposa refutar la tesi que Habermas ha sostingut des dels anys setanta a *Bewußmachende oder rettende Kritik?*, segons la qual l'actualitat de la crítica salvadora de Benjamin passa per admetre el seu fracàs per a convertir-se en praxis política. La qüestió que aquí entra en discussió és, per tant, fins a quin punt la teoria de l'experiència de Benjamin pot esdevenir una resposta concreta als problemes de la configuració de la política al capitalisme tardà i, sobretot, quin ha de ser el sentit d'aquesta resposta que actualitzi l'avís benjaminiana que el pitjor està per venir, i que el fins ara aconseguit ho ha estat a un preu massa alt. Però, també, tingui en compte una filosofia que just en els seus fragments més radicalment crítics, com ho és la darrera formulació d'Imatge dialèctica, reivindica que l'ordre profà només pot erigir-se sobre la idea d'una felicitat igualment sense concessions.

Abans d'entrar a fons en el comentari crític d'aquests posicionaments sobre l'actualitat política de Walter Benjamin i contraposar-hi una proposta pròpia, penso que és necessari, però, aclarir quina és des de la perspectiva benjaminiana la relació entre experiència i política. I, en aquest sentit, un dels fragments on aquesta apareix més clarament és a la tesi vuitena *Sobre el concepte d'història* quan escriu:

“La tradició dels oprimits ens ensenya que “l'estat d'excepció” en què nosaltres vivim és la regla. Hem d'arribar a un concepte d'història que hi correspongui. Tindrem aleshores davant nostre, com la tasca que ens pertany, la provocació de l'estat d'excepció real; per mitjà del qual millorarà la nostra posició en la lluita contra el feixisme.”¹

El que significa que per a Benjamin l'adquisició d'experiència, adonar-nos d'allò que realment ens ha passat és tan fonamental que per si sola suposa una proposta d'acció política –una reformulació de la relació infraestructura i superestructura que representa sens dubte un dels punts claus que més el distingeixen de la tradició marxista ortodoxa–. Perquè d'aquesta capacitat d'aprehendre allò que ens passa, és a dir de la constatació que l'opressió ha esdevingut una regla històrica, depèn no-gensmenys que la reproducció de la mateixa catàstrofe o la possibilitat de la nostra salvació.

En base d'aquest lligam místic entre experiència i decisió política, l'enemic contra el que planteja Benjamin la seva filosofia de la història no és directament el feixisme, aquest el dóna per descomptat; sinó la no-experiència d'aquesta tradició d'opressió que es derivaria d'un concepte de modernitat que cerca el seu sentit en el progrés, en un futur a venir. Perquè aquest concepte de modernitat dóna lloc a un ordre polític que requereix l'oblit de la infelicitat passada i, per tant, no és capaç tampoc de detectar el perill que des del present representa el feixisme. Tot ho redueix a un pas necessari o una mera distorsió del seu programa de perfectibilitat, el que vol dir la reformulació del passat i la manipulació del present des d'unes expectatives de futur que quan arriba ja és obsolet, perquè torna a convertir-se en el passat d'un altre futur imminent. No es tracta, per tant, com sovint es critica des del decisionisme postschmittià més ingenu que les decisions arriben tard perquè els procediments democràtics de presa de resolucions no permeten enfrontar-se a temps i efectivament amb els seus enemics, sigui el terrorisme islamista o la crisi financera. És que cap pot arribar a l'hora, perquè quan es prenen ja es tracta d'una situació que cal entendre respecte a un altre temps a venir, tant dóna si es tracta d'economia o política, de tecnologia o moda. La inèrcia sistèmica de la modernitat es fonamenta en la fantasmagoria que el futur representa necessàriament un avenç i que els danys del passat i el present són només un pas necessari per arribar-hi.

¹ Walter BENJAMIN, *Gesammelte Schriften, Band I*, Rolf Tiedemann i Hermann Schweppenhäuser (eds.), 3a ed., Frankfurt a M: Suhrkamp, 1990, pàg. 697.

I, també, pel mateix motiu, el punt de partida del darrer concepte d'experiència filosoficohistòrica de Benjamin, la Imatge dialèctica és, precisament, el reconeixement d'aquesta tradició d'opressió, d'aquest passat convertit en runa i de tot el present que el progrés ha donat per descomptat. Per aconseguir-ho, especialment en escrits com les *Tesis* o el segon escrit sobre Baudelaire, Benjamin conjuga dialècticament il·luminació teològica i el materialisme més profà per tal de descobrir passatges entre les esperances truncades de generacions passades i els malsomnis de les presents, les quals si bé les van oblidar no han pogut evitar heretar el seu sofriment. Un sofriment que Benjamin il·lumina en les deixalles de la modernitat, com els antics panorames, en descobrir en allò que ella havia arraconat com a obsolet els tresors perduts d'aquelles generacions; els quals ara sense la falsa aura de novetat, que un dia també van gaudir, alliberen tota la seva càrrega crítica contra el present. I el sentit polític d'aquesta nova forma de correspondències no és precisament altre que la suspensió d'aquest ordre que ha convertit l'opressió en regla. No, però, –i aquest és el punt crucial de la seva proposta política– per a constituir una nova forma de normalitat fictícia; sinó per a què en aquesta suspensió excepcional *real*, en aquesta interrupció, la Imatge dialèctica configuri un nou estat que renunciï a configurar-se com a cap forma d'ordre. Perquè només així pot esdevenir també *real* aquell estat de felicitat que en el text sobre Proust anomenava elegíaca, i que, a diferència de la que es basa en el goig d'un instant únic, es defineix precisament pel record d'allò que hagués hagut de ser, com el petó de la mare que Proust esperava de nen i que escrivint insomne de gran al seu llit rememora; però també les esperances d'una vida millor que els obrers de la primera modernitat percebien en els panorames, els passatges comercials o les Exposicions Universals. És a dir, la felicitat que també té en compte la infelicitat i la injustícia passada de les víctimes. Aquesta és la gran aportació política benjaminiana a les teories de l'emancipació del segle XX, les quals només haurien tingut en compte el progrés en el benestar o la conquesta de les llibertats; però se'ls hauria passat per alt que sense una felicitat basada en la recuperació de l'experiència dels vençuts i els oblidats per la història i el mercat no hi pot haver justícia.

II

La doctrina política de les Imatges dialèctiques consisteix, per tant, en convertir la no-experiència descartada pel mercat i la història en una experiència filosòfica que

posi en perill les fantasmagories que des del futur hem creat del passat per deixar-nos sense present. L'interrogant que suscita aquesta proposta d'acció política és deu al fet que sembla deixar tot el pes a la crítica. Però no concreta quines relacions concretes, quines decisions eminentment pràctiques podrien conduir a aquest estat d'excepció real, benestant, lliure i feliç. Un problema que quedaria clar, segons afirma Habermas, en textos directament programàtics com *L'artista com a productor*, en què Benjamin es veu obligat a renunciar al millor de la seva teoria de l'experiència, precisament, per a precisar quins haurien de ser aquests passos. I en aquest punt és on Habermas argumenta que un concepte d'experiència com a salvació del passat no és compatible amb la transformació revolucionària del present. Perquè aquest incidiria únicament en l'àmbit de la cultura, però no de les relacions pròpiament polítiques: "Alliberar tradició cultural a partir dels potencials semàntics que no han de perdre's per a l'estat messiànic no és el mateix que alliberar dominació política a partir del poder estructural"²; i perquè el seu plantejament extrem d'una justícia com a imperatiu de felicitat és incompatible amb l'avenç sempre insuficient que representa l'evolució progressiva de la societat. Per a Benjamin, escriu Habermas, aquest progrés sempre seria la repetició d'allò sempre igual, perquè la seva aspiració a una vida millor mai aconseguiria satisfer l'exigència benjaminiana d'una vida plena, d'una vida feliç. En base d'aquesta constatació, en aquest text i en el breu excurs que dedica a les *Tesis a El discurs de la modernitat*, Habermas rebutja qualsevol actualitat política de la filosofia benjaminiana i circumscriu el seu valor actual a un contrapès ètic que obligaria a la modernitat a mirar cap en darrera abans de donar-se per acabada. El que significa que, el ja de per si dubtós per a ell intent de conciliar en una sola teoria de l'experiència elements tan dispersos com teològica i materialisme, només seria assumible en termes de filosofia pràctica si abans es converteix en un postulat ètic compatible amb els principis d'un estat de dret democràtic i social.

El que Reyes Mate pretén amb l'article de *Constelaciones* i els altres textos citats és, precisament, reobrir el debat que Habermas volia donar per tancat just en iniciar-lo. Potser, com escriu Reyes Mate a *Por los campos de exterminio*, perquè Habermas s'adona que l'antireformisme benjaminiana, també, ho és d'una reforma fonamentada en l'augment de la participació o de la comunicació, sense tenir en comp-

² Jürgen HABERMAS, "Bewusstmachende oder rettende Kritik?" a Siegfried UNSELD (ed.), *Zur Aktualität Walter Benjamins: aus Anlass des 80. Geburtstags von Walter Benjamin*, Frankfurt a M: Suhrkamp, 1972, pàg. 216.

te que aquesta participació pot no ser contradictòria amb l'oblit del patiment que té lloc fora dels termes de la constitució. Altrament, per a Reyes Mate, des d'un plantejament molt similar al que també ha proposat Michael Löwy, aquest nou concepte d'història de Benjamin, el qual no és ni pròpiament teològic ni secular, permet una tal recuperació del dany comès en el passat que obligaria no a suavitzar-lo per a què no qüestionï frontalment la democràcia; sinó a repensar aquesta democràcia que no gosa assumir-lo en la seva radicalitat. Perquè també la democràcia ha d'atendre els cadàvers que ella ha deixat pel camí, malgrat sovint aquesta es plantegi, diu Reyes Mate, com si la seva autoritat realment s'iniciés amb la lliure decisió del subjecte i no en l'exercici d'una o altra forma de violència que l'han permès esdevenir i conservar-se com a estat. Per això, escriu al final de l'article que amb "Benjamin habría que pensar la política teniendo en cuenta el tiempo, es decir, como deuda y duelo. Y eso no parece que sea un asunto político menor"³.

La proposta de Reyes Mate significa, per tant, entendre a Benjamin no només com a consciència crítica de la modernitat; sinó com a *alternativa política*. Una alternativa política que passa, tal com Reyes Mate concreta a *Por los campos de exterminio*, per concebre de forma negativa i no positiva l'universalisme en què s'ha de fonamentar la reforma de les estructures del poder democràtic global. Així, a diferència de la modernitat inacabada de Habermas, la qual pren com a model positiu valors i institucions aconseguits a costa de la infelicitat de molts, com l'estat del benestar o l'estat de dret democràtic i social –ara per altra banda tan obsolets com els vells panorames–; d'acord amb Reyes Mate una configuració política que partís d'una universalitat negativa hauria de: Primer, prendre com a punt de partida l'assumpció d'una realitat social injusta i desigual, és a dir l'existència de víctimes que mai deixaran, sota la perspectiva de Reyes Mate, de ser-ho. Segon, entendre que les diferències socials estan relacionades i, per tant, només un govern mundial que obligui als estats a governar i plantejar els seus pressupostos des dels drets i els interessos dels exclosos, i no només amb l'objectiu afavorir-los, avançarà en un progrés que a més de llibertat i benestar suposi una major felicitat. I, tercer, aquest govern no s'ha d'entendre com a una ampliació de l'estat tal com avui s'entén, sinó com a un ordre mundial que reproduïxi una intersubjectivitat solidària i no una nova subjectivitat ampliada. Només així la construcció d'un ordre de justícia es

³ Reyes MATE, "Sobre la actualidad política de Walter Benjamin", *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 2010, vol. 2, pàg. 377. Disponible a http://www.constelaciones-rtc.net/02/02_25.pdf

faria sobre les bases del dany concret i singular i no sobre una universalitat abstracta que és incapaç de reconèixer-lo.

El que no té en compte Reyes Mate, però, és que el seu universalisme negatiu suposa plantejar un imperatiu tan general com el de Habermas. És massa general perquè una política que pren decisions des del punt de vista idealitzat de les víctimes del passat o del present també pot reproduir la mateixa barbàrie que aquestes han sofert per tal de fer-les justícia, com hauria succeït amb els estats comunistes del segle XX. Problemàtica que tampoc es resol en els casos, com passa actualment amb Israel i la seva política repressiva contra els palestins, en què els crims dels que se'ls acusa, efectivament, són incomparables en grau i abast amb els que ells van haver de patir, i que van merèixer justament una nova categorització en l'escala criminal en tant que *crims contra la humanitat*⁴. No es resol pel simple fet que en esdevenir la *història a contrapèl* història normalitzada aquesta també pot ser integrada com a mitjà de conservació, fundació o reproducció de poder, sigui quina sigui la forma amb què apareix; mentre que la víctima si és totalment innocent –com pretén Reyes Mate: “Las víctimas son, en primer lugar, siempre inocentes, con lo que el verdugo es culpable de una injusticia, condición que no perderá jamás”⁵–, esdevé màrtir i deixa d'entendre's l'autèntic sentit del seu sacrifici, el qual com molt bé sabia Primo Levi és, primer de tot, el de la seva humanitat.

III

És a dir, la qüestió que els passa per alt tant a la teoria del poder deliberatiu habermasiana, basada en la possibilitat d'una reconciliació progressiva entre experiència i sistema, com a la democràcia de les víctimes de Reyes Mate és la capacitat del poder sistèmic d'integrar qualsevol forma de valor universal en el seu propi mecanisme reproductor, convertint-lo en fantasmagoria. Perquè és com a universal que la víctima perd el significat concret del dany que va patir per esdevenir *Lliçó per a la història*, i per tant legitimació d'una determinada norma de correcció política igualment incapaç d'atendre a la infelicitat aliena a ella. I aquesta omisió és deu, al meu entendre, a no tenir tampoc suficientment en compte, malgrat les diferències en llur interpretació, el punt clau, com deia abans, de la teoria de l'experiència de Benjamin: l'excepcionalitat. No es pot actualitzar la filosofia de Benjamin si no és a

⁴ Reyes MATE, *Por los campos de exterminio*, Barcelona: Antrophos, 2003, pàg. 74.

⁵ *Ibidem*, pàg. 96.

condició d'atendre radicalment un pensament dirigit a la recuperació d'allò més singular, el que no és reduïble a cap regla d'opressió però tampoc de redempció necessària, com a la que obliguen les lleis de la memòria històrica. Perquè del que s'adona la filosofia de Benjamin més crítica és que tota regla acaba convertint-se en forma de legitimació d'una violència contra allò que se li escapa. El problema no és, per tant, només el reconeixement o no de les víctimes; sinó que es posi aquest reconeixement al servei d'una lògica de no-experiència que no té altre objectiu que la seva autoreproducció, per això deixa el seu sentit sempre pendent. El que vol dir, aleshores, que la universalització, encara que negativa, de la mirada de la víctima, no aconseguiria recuperar-la, ans al contrari acabaria sent instrumentalitzada per un poder creat i conservat a la seva costa o a la costa d'altres com ella. Per aquest motiu, la Imatge dialèctica no només trenca amb l'opressió –aquest era precisament l'objectiu de la teoria del progrés socialdemòcrata que va ignorar l'amenaça del feixisme–, infringeix sobretot la regla.

I, precisament, per mantenir aquest caràcter d'irrupció i no de conversió en una nova regla, altrament a les propostes de Reyes Mate i Habermas, que la temptativa d'actualització política de la Imatge dialèctica que aquí vull proposar pren com a referència un dels fragments també més rars de la filosofia benjaminiana; i, per altra banda –i això cal tenir-ho en compte–, molt anterior a la integració del materialisme en la seva filosofia i per tant a la pròpia formulació de la Imatge dialèctica. Es tracta del text pertanyent a *Per a la crítica de la violència* en què Benjamin parla dels acords no violents que tenen lloc en les relacions privades i que, segons el propi Benjamin, excepcionalment es podrien aplicar a l'àmbit polític. I és un fragment rar a la filosofia de Benjamin, perquè en aquesta quasi bé sempre la política està lligada a la violència –contra el que sosté Reyes Mate⁶– i només puntualment, com quan parla de la felicitat o aquí dels acords privats, apareix una forma de política autènticament no-violenta. És a dir, no-violenta no amb el significat de no estatal, com la vaga general proletària o la violència divina que en aquest escrit defensa contra el caràcter mític del dret; sinó no-violenta en el sentit que renuncia a l'ús d'una força que inevitablement ha de ser moralment problemàtica.

⁶ Per a Reyes Mate la diferència entre la concepció d'estat d'excepció de Benjamin i la de Carl Schmitt es fonamentaria, precisament, en què per al primer la suspensió del dret té com a objecte la suspensió de tota forma de violència, sense tenir en compte la defensa benjaminiana de formes no jurídiques de violència com les esmentades en aquest article vaga general proletària o violència divina. Vegeu Reyes MATE, *Medianoche en la historia. Comentarios a las Tesis de Walter Benjamin "Sobre el concepto de historia"*, Madrid: Trotta, 2006, pàg. 146 i seg.

Però la raresa d'aquest fragment de *Per a la crítica de la violència* va més enllà del propi context benjaminí, la seva excepcionalitat, i el seu interès aquí, es basen en què es tracta d'una de les més originals defenses de l'amistat en una història del pensament, la qual des d'Aristòtil fins a Derrida ha reconegut la seva importància com a virtut política, però en uns termes molt diferents. En efecte, Benjamin, tot just després d'haver criticat la degeneració d'uns acords parlamentaris que finalment no tenen altre sentit que la conservació del poder de l'estat, contempla una forma de comprensió no violenta entre persones privades "allà on la cultura del cor posa a disposició de les persones mitjans purs d'enteniment"; *cultura del cor* que inclou la sempre tan important per a ell delicadesa, la simpatia, l'amor per la pau, la confiança "i tot el que aquí es vulgui afegir"⁷. Aquest fonament subjectiu de l'acord no violent és tan sòlid per a Benjamin que subsisteix en la seva determinació jurídica com a mitjà per solucions mediates, és a dir, sempre a partir de la mediació d'objectes concrets de conflicte i mai directament entre persona i persona. Perquè fa possible una tècnica pròpia de l'acord civil, la conversa, la qual escapa de l'intent de seva judicialització. Per tant, es tracta de mecanismes d'enteniment que només són possibles més enllà del dret.

Walter Benjamin, però –i aquest és el primer element original del seu plantejament respecte l'acord privat o amistós–, basa aquesta exclusió de la violència no en la identificació plena entre amics o els que participen en l'acord, com sí afirmava, per exemple, el gran filòsof de l'amistat modern: Montaigne, quan descriu la seva relació amb La Boetie: "Si se'm força a dir per què l'estimava, sent que això no es pot expressar sinó contestant: *Perquè era ell, perquè era jo*". Altrament, Benjamin afirma que l'acord amb l'amic, amb els amics, allò que el fa possible és per a ell l'engany, "la impunitat de la mentida a la conversa"; i, per tant, només hi ha acord perquè una part de l'altre queda oculta o mal interpretada. Això no vol dir, però, ni que Benjamin introdueixi un element de maquinació política en l'amistat, en el sentit dels arcans maquiavèlics, que permetria als iniciats diferenciar entre la vertadera amistat i la que només es mou per interessos manipuladors; ni tampoc que redueixi la mateixa *cultura del cor*, la qual fa possible l'acord, a un engany il·lús que amaga la incomprensió i el fàstic, com descrivia maliciosament Baudelaire:

"A l'amor, com en quasi tots els assumptes humans, l'enteniment cordial és el resultat d'un malentès. Aquest malentès és el plaer. L'home crida: *Àngel meu*. La

⁷ Walter BENJAMIN, *Gesammelte Schriften, Band II*, Rolf Tiedemann i Hermann Schweppenhäuser (eds.), 2a ed., Frankfurt a M: Suhrkamp, 1989, pàg. 191.

dona parrupeja: *Mama!, mama!* I aquests dos imbècils estan persuadits del fet que pensen concertadament. L'abisme infranquejable que crea la incomunicabilitat queda sense franquejar."⁸

Més aviat, cal entendre aquest al·legat en favor de l'engany com el caràcter únic i intraduïble que adquireix l'enteniment en el marc d'una amistat, la qual és tan singular que ni tan sols pot ser del tot comprensible o *verificable* des d'una altra relació. En aquest sentit, de la mateixa manera que en la Imatge dialèctica, té lloc en l'amistat benjaminiana una *epokhé*, una suspensió de les altres relacions socials que les posa entre parèntesi, creant una forma d'enteniment pròpia i incomparable. Per aquest motiu, en cada relació d'amistat som poc o molt diferents, hi ha una part de les nostres intencions i pensaments que apareix només gràcies a aquesta amistat i una altra que s'oculta als ulls del nostre amic per obrir-se als d'un altre. Fet que sovint ens preveu de l'oportunitat d'aplegar diferents amistats en una mateixa ocasió, atès que podrien entrecreuar-se les diferents confidències i records que han convertit cadascuna de les relacions en úniques. Així com posar al descobert que d'alguna manera en cadascuna d'aquestes relacions havíem estat diferents.

Aquesta interpretació de l'engany en l'amistat com a defensa de la singularitat, la convertiria en l'estat d'excepció *real* de la no-experiència moderna de la novetat o el progrés. Perquè en contrast amb aquesta última no es tracta d'una pretensió de diferenciació o d'avenç que altrament ens iguala; sinó tot el contrari: una igualació o acord que es produeix en l'amistat gràcies al fet que el que defineix aquesta amistat, com també l'amor, és l'atenció plena i exclusiva a allò que és diferent i incomparable. Una singularitat de cada relació amistosa que, precisament, també explicaria la difícil relació epistolar que, als anys trenta, Benjamin va establir de manera intensa amb Scholem, el teòleg, Brecht, l'intel·lectual comunista, i Adorno, el deixeble i alhora més implacable crític, el qui aspirava juntament amb Benjamin a una nova forma de filosofia. Donant, així, valor filosòfic i no només biogràfic a la circumstància que més enutjava als seus tres interlocutors: la sospita, ben fundada, que Benjamin només els explicava part de la direcció que volia donar a les seves obres, per tal de fer-los creure que aquestes eren cada cop més a prop de llurs distintes posicions i més lluny del plantejament dels altres dos interlocutors, amb els qui Benjamin semblava cada cop més distant. Altrament al que podria pensar un intèrpret desconfiat, això no significa que Benjamin se sentís obligat a simular amistats en què no creia; sinó que de tots ells era igualment proper i, pre-

⁸ Charles BAUDELAIRE, *Mon cœur mis à nu*, Genève: Librairie Droz, 2001, pàg. 54

cisament, per aquesta raó només podia ser-los fidel i arribar a acords amb ells que contradeien el que acordava amb els altres dos amics –problema pel qual mai es va haver de preocupar Montaigne, només per la raó que tenia un sol amic–. És aquest engany el que fa possible, doncs, l'enteniment sense violència –front l'exigència habermasiana que sosté que no hi ha comunicació si no es compleix amb les condicions d'intel·ligibilitat, veritat, rectitud i veracitat–, perquè en l'amistat la comunicació es produeix sense que sigui necessari el requisit de la veritat, almenys en el sentit universal com l'entén Habermas. De tal manera, que els amics són capaços de reprendre, després del pas dels anys, les converses i experiències interrompudes just en el mateix punt de la darrera trobada. Unes experiències, les quals són fins a tal punt només pròpies dels dos amics que les han compartit que s'esvaeixen quan un d'ells mor; perquè, tot i que els amics morts són parcialment vius mentre els guardem en el nostre record, nosaltres morim també parcialment amb ells en la mesura que desapareixen tots els records que atresoraven sobre aquella part de nosaltres, la qual només ells van saber preuar i que mai més ens podran tornar a fer recordar –tal com Terenci Moix explica al *Pes de la palla*–. I d'aquí el contingut elegíac de l'amistat, perquè el seu concepte de felicitat sempre es fonamenta en un passat únic que mai queda del tot amortitzat. Fins i tot quan s'esvaeix, la imatge de l'amic queda per sempre unida al rastre d'aquells records perduts, on vam ser feliços.

El segon element que distingeix el concepte benjaminià d'acord no violent no es basa tampoc en una amistat incondicionada, com també passava amb el concepte de Montaigne, qui assumeix la voluntat de l'amic independentment de les conseqüències. I, per tant, no és comparable amb l'hospitalitat derridiana, la qual es fonamenta en una acceptació incondicional de l'altre, o amb la justícia política segons Reyes Mate fonamentada en la sacralització de la víctima. Altrament, aquesta decisió es basa en tenir en compte les conseqüències que suposaria no arribar a un acord pacíficament. Benjamin, aleshores, defensa la necessitat d'acords en consideració no només d'una ètica de les conviccions que contempli els malentesos, a què es refereix amb el terme *cultura del cor*; sinó també de les responsabilitats, la qual no oblidia la possibilitat que l'amistat esdevingui enemistat. Aquella ètica que neix del convenciment compartit que una solució violenta seria la més perjudicial per a les parts. I, per tant, representa una mostra de realisme polític que també desarma la crítica habermasiana al caràcter infructuós d'una filosofia que sotmet la política als dictats de l'experiència. Atès que Benjamin no basaria l'enteniment

entre amics en una moralització de les seves relacions, com proposen tots els messianismes polítics, també els negatius d'esquerres; o, fins i tot, com proposa Habermas –qui potser és més possibilista però igualment menys realista que el de Benjamin». Sinó, precisament, perquè Benjamin concep una possibilitat estrictament no moral, en tant que “prescindeix de tota virtut”, d'enteniment. Una possibilitat que, tot i que pertany a l'esfera de les relacions privades, pot excepcionalment, quan aquesta possibilitat d'enteniment no està oculta als sentiments i a la intel·ligència dels litigants, aplicar-se a la política.

I, en aquest sentit, Benjamin exposa al següent paràgraf de la *Crítica de la violència* dos exemples d'aquesta possibilitat d'una política no violenta més enllà del dret. El primer no té res a veure ni amb l'amistat, ni amb la possibilitat de resoldre els conflictes per vies pacífiques i dialogades. Es tracta de la ja citada vaga general proletària que a diferència de la revolucionària convencional consisteix en una acció de revolta que s'entén a si mateixa com a fi i no en una acció encaminada a constituir un nou ordre legítim. Només en aquest sentit es podria considerar no violenta, malgrat “les seves eventuais conseqüències catastròfiques”; perquè en no pretendre fundar un nou estat no es pot jutjar com a mitjà; sinó només com a fi. Judici que no està en mans dels éssers humans, perquè en cas contrari significaria que es pot decidir quina violència deixa de ser moralment problemàtica. La segona, i la més interessant ara, perquè entra de ple en la qüestió del compromís no violent que m'ocupa, és la diplomàcia com a un mitjà d'enteniment no violent de la política fonamentat en el diàleg. Sobretot, escriu Benjamin, quan es regulen els conflictes sense tractats, cas a cas, és a dir quan es contempla la singularitat del conflicte i no es pretén convertir en el cas particular d'una problemàtica general. Només, doncs, atenent a la seva particularitat pot restar oberta la possibilitat de resolució d'alguns conflictes polítics, sense recórrer a la violència o, precisament, un cop exhaurit el recurs de la violència. Però, de la mateixa manera, només des del reconeixement excepcional d'un àmbit d'enteniment privat en el cor de la injustícia, que els salvats han comès front les víctimes passades, es poden endegar procediments, els quals des de dins o de fora del sistema facin possible una restitució d'aquesta injustícia patida, mai definitiva i sempre revocable, a la qual aspira la Imatge dialèctica. Una possibilitat, per tant, que mai deixi com a fixa, com pretén Reyes Mate, la frontera que marca la víctima dels salvats, perquè això significaria també donar-la per tancada, contra el mandat benjaminià. No és amb les altres víctimes que cal que s'entengui qui ha sofert; sinó precisament amb els qui

l'han sobreviscut i en un futur la podrien seguir danyant. I, sobretot, tenint en compte que en el seu nom també es poden legitimar nous sacrificis a partir, precisament, d'una vivència acrítica dels qui es reclamin hereus seus.

I aquesta possibilitat de redempció excepcional que interrompi la reproducció de la catàstrofe només es pot produir precisament per la restitució de l'experiència d'uns i altres que es produeix en el diàleg crític, en l'amistat efímera que té en compte que pot esdevenir enemistat, en la commemoració que ha d'evitar convertir-se en regla. I, per això, es constitueix com a actualització política de la Imatge dialèctica perquè parteix de la no experiència per esdevenir ja no despertar d'un inconscient col·lectiu, com Benjamin planteja fins a la dura crítica d'Adorno a aquest concepte jungià, sinó més aviat expressió d'una subjectivitat esmicolada; la qual, com en la teoria del diàleg d'un autor tan afí a Benjamin com Mikhail Bakhtin, es constitueix no gràcies a la unanimitat, a l'enteniment discursiu de Habermas; sinó, com succeïa en les relacions epistolars amb els seus amics, gràcies a les diferents interpretacions i crítiques que se susciten en aquest diàleg, de les que neix però tant la individualitat com la possibilitat de l'acord. És a dir, el diàleg en què té lloc la pròpia experiència filosòfica, com a una resistència respecte allò ja dit, allò ja pensat, allò ja sentit, que el sistema s'encarrega d'estereotipar i que només des d'una forma resistent de relació no-violenta però radicalment crítica, com l'amistat, es pot si no transformar, almenys sí esquerdar. Perquè l'amistat obre la lògica sistèmica del poder cap a àmbits de l'experiència com el passat, el dany, allò més singular, els quals, per principi, li queden vedats.

No es tracta, doncs, de reinterpretar l'amistat, seguint la tradició que va des de Sòcrates o Aristòtil a Derrida, com a una forma de recerca d'una veritat i compromís públic comuns per a tots els ciutadans. Tampoc si s'afegeix el mandat de Reyes Mate d'incloure totes les víctimes del present i de la història. Perquè el que Benjamin proposaria a la *Crítica de la violència* és la recerca d'una experiència exclusiva, que no excloent, que ni es pot reduir a un universal ètic positiu ni a un polític negatiu. Només des d'ella es podria pensar com acotar excepcionalment la violència política a límits que permetin a més d'una violència no jurídica, la possibilitat d'acords democràtics concrets que restituïssin retalls de la injustícia passada. Uns acords que no podrien sobrepassar, almenys si partim del pensament benjaminianà, els límits propis de l'amistat en què té lloc l'experiència filosòfica, la discussió que crea uns nous *tu* i *jo* intransferibles a qualsevol altra relació, com també planteja Bakhtin. Perquè aquest diàleg personal, del que neix la significació i la

persona, és l'únic que està en condicions d'oposar-se tant a la dissolució sense remei de l'individu al carnaval, com al dogmatisme reproductiu del poder. El que en termes benjaminians correspon a la massificació i la violència del poder, inclòs el democràtic; front els quals Benjamin no pot contemplar altra democràcia que la dels amics amb qui discuteix per, amagant-se-la, descobrir la seva pròpia filosofia.

La concreció política de la Imatge dialèctica, aleshores, no és altra que l'amistat elegíaca de la qual sorgeix, perquè com ella conjuga decisió política i experiència filosòfica, en el marc d'un sistema contra el qual només es pot lluitar efectivament si es parteix d'una resistència a ser sistematitzat. I que assoleix la seva expressió més lúcida en textos com la *Crítica* dels anys vint o les *Tesis* en què ens adverteix que l'estat d'excepció real, la possibilitat que l'Àngel s'aturi, només pot venir de l'ampliació de l'experiència de les restes de l'individu, així com de les relacions excepcionals que ell manté. I no directament de la reformulació de les institucions democràtiques, com pretenen Habermas i Reyes Mate. Car és aquella ampliació la que, si bé no garanteix la victòria contra el feixisme, almenys sí, com escriu a les *Tesis*, pot millorar la nostra posició en la lluita que ara com als anys trenta cal mantenir contra tota forma d'amnèsia que oblidi que la substitució del dany comès per un mer monument que fixi el seu record, només es fa a costa de falsejar el seu sentit autèntic i reforçar el poder que l'inaugura. I, sobretot, contra la violència sistèmica d'un model neodarwinista de relacions econòmiques i polítiques en què, front l'amistat, l'única responsabilitat sembla quedar lligada a l'èxit d'una selecció pseudonatural sense felicitat ni justícia.