

BENJAMIN Y FANON: DE LA VIOLENCIA OPRESORA A LA VIOLENCIA TRANSFORMADORA

Benjamin And Fanon: From Oppressive Violence
to Transformative Violence

Fabian Rojas Pineda

Orcid ID: 0000-0002-0794-6750

Universidad de Antioquia (Medellín, Colombia)

fabian.rojasp@udea.edu.co

RESUMEN

El presente artículo tiene como objetivo reflexionar a partir de las principales ideas filosóficas de Walter Benjamin y Frantz Fanon sobre el problema de la violencia política para luego mostrar las diferencias y posibles relaciones en los planteamientos de los autores. En un primer momento se mostrarán las denuncias hechas por los dos autores al sistema político moderno en cuanto a que la apariencia pacífica de las relaciones sociales se fundamenta en relaciones mediadas por la violencia. Luego, se analizarán los principales planteamientos acerca de la violencia divina y de la violencia revolucionaria o contraviolencia en cada uno de los filósofos. Por último, se aportarán algunas conclusiones que contrasten las propuestas de este diálogo y permitan trazar **límites y posibilidades** en la lucha política que cada autor en su particularidad está presentando.

PALABRAS CLAVES: *Violencia, violencia divina, contraviolencia, sufrimiento, derecho.*

ABSTRACT

The aim of this article is to reflect about the main philosophical ideas of Walter Benjamin and Frantz Fanon on the problem of political violence and then to present the differences and possible relations in the author's approaches. At the first time, will show the denunciations made by the two authors to the modern political system as a pacific appearance of social relations that are based on relations mediated by violence. Later, the main approaches to divine violence and revolutionary violence or counter-violence in each of the philosopher will be analyzed. Finally, some conclusions will be drawn to contrast with this dialogue and thus allow us to observe the limits and possibilities in the political struggle that each author in his particularity is presenting.

KEYWORDS: *Violence, divine violence, counter-violence, suffering, law.*

BENJAMIN Y FANON: DE LA VIOLENCIA OPRESORA A LA VIOLENCIA TRANSFORMADORA

I. INTRODUCCIÓN

En las reflexiones que giran alrededor de la violencia existen dos personajes que son obligatorios visitar: Walter Benjamin y Frantz Fanon. *Hacia la crítica de la violencia* y *Los condenados de la tierra* son dos obras que aún resuenan con gran fuerza debido a las implicaciones políticas que tiene pensar la violencia en un mundo con un alto grado de conflictos armados, guerras, rebeliones, etcétera. Como lo demuestran ambos autores en su escritura fragmentaria, reflexionar acerca de la violencia es sumamente complejo y difícil, si no se quiere caer en explicaciones planas y unívocas. Precisamente, es gracias a esta forma de escritura en la que presentan sus análisis que las interpretaciones sobre estos dos autores han sido sumamente fructíferas y han aportado a la ampliación del horizonte epistemológico en la filosofía política alrededor del problema de la violencia política.

Podemos encontrar interpretaciones sobre la obra de Benjamin en autores como Axel Honnet, muy cercano al planteamiento de que el texto del autor alemán es “un tratado de filosofía de la religión” (2009, p.102). La influencia que tuvo Georges Sorel en su defensa a la violencia que genera la huelga de proletarios la encontramos en Pérez López (2016); por otro lado, interpretaciones controversiales como la de Derrida en su texto *Nombre de pila de Benjamin* (1997). Así mismo, interpretaciones en la obra de Fanon las encontramos en académicos como Cruz Álvarez (2016), Vargas Canales (2018) y Queiroz (2021) que han retomado recientemente la obra de Fanon como objeto de estudio y de diálogo político. En cada uno de los filósofos la violencia y la guerra marcaron su vida intelectual de manera significativa. Benjamin vivió la Primera Guerra Mundial, el periodo entreguerras y, posteriormente, el ascenso del Nacional Socialismo en Alemania y la Segunda Guerra

Mundial, lo que terminó por definir la suerte de la vida del filósofo alemán (Fleisher Kosanoff, 2005). Fanon nació en una sociedad abiertamente colonial en Martinica, en donde los extranjeros que se encuentran en una permanente ocupación militar tratan de manera violenta a los locales; luego, combatió por Francia en la Segunda Guerra Mundial contra la ocupación nazi y, posteriormente, perteneció a la guerrilla argelina independentista (Macey, 2012). La violencia experimentada a través de múltiples formas, momentos y magnitudes por los dos autores no solo les impulsó a reflexionar sobre la sociedad y el problema de la violencia, sino que dichas experiencias les exhortaron de manera directa y descarnada a tomar una posición crítica respecto al orden social imperante.

Con el nacimiento de los Estados-Nación la forma en la cual el poder ejerce la violencia cambia con relación a los Estados monárquicos. La relación entre el Estado, el derecho y la violencia es uno de los fundamentos del Estado moderno, sin esta relación el Estado moderno tal y como lo conocemos no existiría. Es conocida la tesis de Max Weber en la cual, en un sentido formal, el Estado tiende alcanzar el monopolio tanto de la violencia como del derecho. Señala Weber:

Lo específico de nuestro tiempo es que a todas las demás asociaciones e individuos solo se les concede el derecho a la violencia física en la medida que el Estado lo permite. El Estado es la única fuente del “derecho” a la violencia. (Weber, 1919, p. 2)

Benjamin y Fanon comprendieron muy bien el límite de la apreciación de Weber. El análisis de cada autor, desde su posición particular, está basado en las contradicciones prácticas de este planteamiento. En la medida en la cual el Estado, por una u otra razón, ofrece a sus individuos ciertos derechos como el derecho a la protesta o a la autodeterminación, está ofreciendo también la posibilidad del uso de la violencia dentro de los límites de lo permitido por el derecho y las leyes. Estos límites son sumamente difusos, ya que sea en la huelga obrera, como lo señala Benja-

min, o en la lucha armada, como lo plantea Fanon, el uso de la fuerza debe ser proporcional y suficiente tanto para alcanzar los objetivos políticos trazados como para vencer las barreras que el mismo Estado ha impuesto. Ya sea el ciudadano europeo o el colonizado antillano o africano, en la modernidad todo individuo desde su nacimiento está subordinado a un determinado Estado y, la relación con este Estado está mediada tanto por el derecho como por la violencia.

En ese sentido, Fanon y Benjamin, cada uno desde su propia posición política, analizan el problema de la violencia con el objetivo de establecer una crítica, es decir, establecer cuáles son los elementos que permiten o impiden el funcionamiento de la violencia en el Estado moderno. La dialéctica entre la guerra y la paz señala las dificultades para comprender un estado de paz sin un subyacente estado de guerra. La violencia que se expresa a través de los oprimidos rebelándose no se puede explicar sin la violencia opresora.

II. LA VIOLENCIA DEL DERECHO

El derecho como uno de los fundamentos de los Estados modernos, al tener como principio regir y moldear los comportamientos de los individuos en las sociedades mediante lo que se permite y se castiga, se ha instituido en una pieza estratégica de la maquinaria de la dominación (Foucault, 2002, p. 78). En el Estado moderno occidental europeo la razón es la principal fuente para el establecimiento del derecho, y se prioriza la razón gubernamental sobre otro tipo de razones como la económica (Foucault, 2006, p. 329). El Estado moderno y sus instituciones se presentan como los garantes del orden y la seguridad de la totalidad de los ciudadanos, para esto, se rigen por el derecho y las leyes. Sin embargo, como a continuación se presenta, los análisis que hacen los filósofos Walter Benjamin y Frantz Fanon revelan que, lo que en realidad ocurre, es su exacto contrario: el Estado y el derecho al pretender la resolución de los conflictos de manera no violenta, resultan ser tan violentos o más que la violencia que rechazan.

Para Benjamin, el parlamento se presenta como la gran institución del Estado moderno dispuesto no solo a legislar, sino también a ser un punto de encuentro entre los diferentes sectores de la sociedad que, con intereses que difieren, logran en este recinto ponerse de acuerdo, llegar a consensos y realizar compromisos que permitan mantener la convivencia y la paz. Sin embargo, al interior de la práctica del consenso, paradójicamente, cualquier compromiso no será llevado a cabo sin el uso de la coacción y, es allí, donde la violencia del Estado se expresa. El derecho, lejos de ser el mecanismo para el consenso y mantener la paz, contiene en su interior la violencia con la que fue creado y su forma de expresarse es a través de la coacción. La violencia que está presente en el momento en que hay una guerra o disensos, también está presente en el momento en el que hay paz y las leyes están ejerciendo el control sobre los ciudadanos.

Todo conflicto bélico trae consigo, en menor o mayor medida, la suspensión de la Ley a favor de la unidad del Estado. Ocasiones como las guerras llevan a que los Estados suspendan facultades legales propias del derecho a favor de una actuación rápida en las acciones militares. Luego, en cuanto acaba la guerra y termina el momento de la suspensión de toda ley normativa deviene la instauración de un nuevo derecho con su respectivo mandato de mantener la paz y el orden bajo medios no violentos. Sin embargo, este mandato no se logra alcanzar ya que los medios que usa el Estado para la defensa del derecho son necesariamente violentos. El derecho, como un mecanismo que tiende a mantener la paz, lleva consigo su contradicción original: así como la violencia de la guerra es la condición para la instauración del derecho, el derecho ejerce la violencia necesaria para conservarse a sí mismo. Dice Benjamin que:

El militarismo es la obligación de emplear universalmente la violencia como medio para los fines del Estado. [Esto] refleja una utilización de la violencia como medio para fines de derecho, ya que la sumisión de los ciudadanos a las leyes -dado el caso, la obediencia a la ley de servicio militar obligatorio- es un fin de derecho. (2007b, p. 190)

La apariencia no-violenta del derecho se desvanece en tanto no hay otros medios para el establecimiento y el mantenimiento de este. Pero esto, no es una consecuencia de los azares de la historia, sino es el resultado necesario del Estado moderno que se alza sobre el sistema capitalista.

La guerra como condición de la instauración del derecho en la modernidad es paralela a la instauración de la propiedad privada y el capitalismo mediante la lucha de clases. En el capitalismo la violencia no solo forja el derecho, también lo vuelve un instrumento para la promoción y defensa de la propiedad privada, lo que profundiza la enajenación de la fuerza de trabajo y, a su vez, la dominación de una clase social por la otra. En este sentido, la relación que tiene el derecho y el individuo es una relación de dominación. “La primera función de la violencia es fundadora de derecho, y esta última, conservadora de derecho” (Benjamin, 2007b, p. 190). La excepción a la norma de la paz es la violencia “legítima” del Estado, sin embargo, al ser la excepción un momento que condiciona toda la norma, la violencia es la excepción permanente que mantiene el derecho y aleja toda posibilidad de paz.

Así mismo, Fanon denuncia el problema de la violencia que instituye y mantiene el derecho. El discurso humanista europeo pretende dejar atrás el letargo de la guerra y vuelve a declarar el carácter universal de los Derechos Humanos, primero lo hizo en 1789 y luego en 1945. Con esto se proclama la resolución de los conflictos internacionales por medios no violentos y se forman organismos internacionales con el fin de velar por que se cumpla este principio. Hay un triunfo por parte de las instituciones estatales frente a la guerra y, con esto, se permiten el ejercicio del derecho que se había suspendido durante la guerra. Hay un nuevo derecho en marcha y su contradicción no se hace esperar. Pero, para Fanon esto va más allá. Los países europeos no solo fundan el nuevo derecho a partir de la guerra recién librada, sino además lo hacen a partir de la guerra permanente en los territorios de ultramar, es decir, a través de la colonización. Esta relación entre el derecho en la metrópoli y la guerra en la colonia muestra dos

facetas diferentes del problema expresado por Benjamin: mientras que en la metrópoli la ley lleva consigo su contradicción y, contrario a mantener la paz, su condición es la coacción violenta, en la colonia la violencia es la expresión de la ausencia de la ley, incluso de la ley violenta del Estado.

En su momento uno de los objetivos de la lucha política en las colonias era la denuncia internacional de la violencia que ejercían los países comprometidos en “mantener la paz” en el mundo. Lo que se revela tras el discurso humanista europeo es la violencia colonial. Esto es un humanismo deshumanizante, ya que, como señala Sartre en el prólogo del libro de Fanon *Los condenados de la tierra*: “La violencia colonial no se propone solo como finalidad mantener una actitud respetuosa a los hombres sometidos, trata de deshumanizarlos” (1963, p. 9). Y más adelante complementa Fanon cuando advierte que la violencia colonial “deshumaniza al colonizado. Propiamente hablando, lo animaliza” (1963, p. 20). En la reedificación de la Europa de la posguerra y sus leyes se encuentra la desestructuración de los territorios ocupados en las colonias y, por lo tanto, la desestructuración mental y corporal de los y las colonizadas.

El movimiento dialéctico que muestran estos dos autores sobre la relación entre la violencia y el derecho deja ver la contradicción inherente a la llamada “civilización occidental” que, al contrario de haber “superado” la barbarie con la Ilustración, su práctica social es igual o más violenta que la práctica social de las culturas no civilizadas (Horkheimer y Adorno, 1998). El Estado moderno europeo, ejemplo ante otras regiones de progreso y de consenso, no solo se constituye a partir de la violencia, sino que requiere de dicha violencia para prolongar el “estado de paz”. En ese mismo sentido, la Europa de la posguerra, al mismo tiempo que implementaba el diálogo y el consenso a nivel mundial en el norte global, en el sur global implementaba la violencia física y simbólica con el fin de profundizar el colonialismo. Contrario a las expectativas de la posguerra, en las que se creía que iba a cesar el horror en las colonias debido al horror experimentado en la metrópoli, la violencia y el racismo en los territorios de ultramar

se acrecentó rápidamente. Esto, a su vez, llevó a una oleada de luchas violentas por las independencias en estos territorios.

La principal característica del ciudadano europeo en Benjamin, como del colonizado en Fanon, es que son individuos y colectivos históricamente formados a partir de la violencia, de la violencia del derecho y del Estado. En las colonias, el colonizado se ha formado a partir de un “lenguaje de pura violencia” (Fanon, 1963, 2012). Para el colonizado, la violencia colonial y su relación con el colonizador han sido su único referente de relación social, cualquier relación social que no esté mediada por la violencia es algo extraño para él.

Fanon concluye que, debido al trato inhumano que ha recibido el colonizado a través de la época colonial, se ha generalizado el complejo de inferioridad en las colonias. Este complejo mental se refiere a que constantemente el colonizado tiene la necesidad de compararse con el colonizador ya que, social y culturalmente, quiere ser como él. El superyó (el ideal del yo) del colonizado es el colonizador. En este momento, el colonizado al mirarse al espejo da cuenta de que no es su yo ideal ya que históricamente le ha correspondido ser algo diferente, él se ha constituido y lo han constituido como la alteridad del ideal del yo, es decir, lo otro. Debido a esto, deviene en el colonizado un sentimiento de culpa frente a este fracaso de no ser lo que socialmente se espera que sea (Fanon, 2009, p. 131). El colonizado se culpa por esto y el sufrimiento de esta culpa desestructura su personalidad. El colonizado se encuentra en un permanente rechazo hacia sí mismo y hacia sus semejantes colonizados, aspira a ser parte del mundo colonial. Pero, al no tener éxito, existe en él una permanente frustración por no encontrar una identidad ya que no quiere ser colonizado, pero tampoco le permiten ser colonizador (Memmi, 1971).

En Benjamin el individuo también se halla en un estado permanente de frustración y de sufrimiento. Para ejemplificar esto el autor trae a colación el mito de Níobe. Níobe es una mujer que junto con Anfión tuvo un gran número de hijos e hijas. Níobe estaba tan orgullosa de sus hijos e hijas a tal punto que el orgullo

se transformó en soberbia. Por esta soberbia, Niobe empezó a insultar a los dioses burlándose de cómo ellos no habían tenido tantos hijos e hijas como ella. Los dioses enfurecidos por estas burlas, en señal de venganza asesinan a todos sus hijos e hijas. Esto causa un gran sufrimiento en Níobe y desesperada huye a las montañas. Allí es convertida en una estatua de mármol y, aunque pierde toda movilidad, ella permanece con vida. De los ojos en la estatua de Niobe brotan lágrimas sin detenerse, siendo este el origen de un río.

Sobre este mito señala Benjamin que “la arrogancia de Niobe provoca la fatalidad no porque haya vulnerado el derecho, sino [por] desafiar al destino a una lucha en la cual este tiene que vencer y sacar a la luz de este modo un derecho” (2007b, p. 200). Ella es castigada con la muerte de sus hijos no por haber cometido un delito previamente legislado, ya que la ley que prohíbe burlarse de los dioses por no haber tenido más hijos que ella no existía. Ella es castigada porque la fuerza del destino —necesariamente violento— tenía en este momento que formar un nuevo derecho. En este caso, la violencia no se trata de un medio para llevar a cabo la finalidad del derecho, sino es la expresión de la mera existencia del derecho, así como en el mito de Níobe la violencia fue la expresión de la mera existencia de los dioses.

La culpabilidad de Níobe y su sufrimiento en el mito muestra la relación entre el individuo y el derecho. La culpabilidad que subyace a todos los individuos que hacen parte de tal o cual Estado no trata de una culpabilidad en particular, es decir, de tal o cual individuo que ha cometido un delito. El individuo, en general, que está dominado por el derecho, contiene en sí mismo una culpabilidad estructural solo por el hecho de estar subordinado a aquel derecho y, en tanto permanezca así, este sufrimiento será permanente como las lágrimas de la estatua de Níobe. “Benjamin expone una concepción absolutamente negativa del derecho, considerando que el derecho genera culpables” (Pinto, 2020, p. 42). La latencia del castigo no depende de las acciones realizadas por los individuos, sino de la ampliación de la dominación del

derecho a otras áreas de las relaciones sociales a través de “la fuerza del destino”.

En el uso de la violencia por parte del Estado, el estado permanente de excepción es un estado permanente de sufrimiento. A propósito de la influencia que tiene Benjamin de la religión, el sufrimiento es un elemento esencial en su análisis. El filósofo alemán señala que “en la felicidad, todo lo terreno se dirige a su propio ocaso (...) mientras que, la intensidad mesiánica inmediata, la perteneciente al corazón, del ser humano individual interno, pasa por la desdicha, por el sufrimiento” (Benjamin, 2007b, p. 207). Benjamin llama la “eternidad de un ocaso” el planteamiento en el cual la búsqueda de la felicidad no se antepone al sufrimiento, sino que, al contrario, se complementan. El ritmo de caducidad de la felicidad que es efímero difiere al ritmo del sufrimiento que es eterno y, por lo tanto, solo en la experiencia permanente de lo efímero y su ocaso se puede experimentar lo eterno. En este caso lo eterno es entendido como la relación que conecta al individuo con lo sagrado, ya que, experimentar la vida como un constante ritmo de caducidad “suministra una perspectiva contraria de que la vida en sí es pecaminosa, que la culpa debe atarnos a la ley, y que el derecho debe entonces ejercer una violencia necesaria sobre la vida” (Butler, 2013, p. 85).

Tanto en Fanon como en Benjamin la violencia que ejerce el derecho y el Estado no solo se expresa de manera coactiva, sino también introspectiva. “El ideal del yo abarca la suma de todas las restricciones que el yo debe obedecer (...) el sentimiento de culpa (y el sentimiento de inferioridad) puede comprenderse como expresión de la tensión entre el yo y el ideal” (Freud, 1992, p. 124).

El *ideal del yo*, su permanente frustración y sufrimiento son dispositivos por medio de los cuales se instaura la culpa al interior del individuo. Tanto en el individuo europeo como en el colonizado, la violencia deja de tener un origen único, deja de ser un medio para fines claros y tangibles, y se torna en la expresión de la mera existencia de su dominación, es decir, de la existencia del individuo europeo y del colonizado como seres dominados. No

requieren preguntarse si lo que hacen es correcto o incorrecto, si es legal o ilegal, si tiende a la liberación o no, con el despliegue de la violencia estructural al interior de ellos saben que su existencia es una amenaza para el orden social dominante y, por esto, deben ser permanentemente negados. Esta negación se muestra a través de la culpa y el sufrimiento. Violencia divina y contraviolencia.

Mientras que la relación entre los medios violentos y los fines políticos en Fanon es clara, en cuanto señala que los medios violentos son necesarios para realizar un proceso descolonizador, esta misma relación en Benjamin es difusa pues plantea la intervención de lo que ha llamado la violencia divina. ¿Qué es la violencia divina? ¿Se puede comprender la violencia divina como una violencia revolucionaria? ¿La violencia divina es un medio con el cual Dios está cambiando o cambiará en algún momento el orden social?

Para intentar dar respuesta y proponer algunas interpretaciones al problema de la violencia divina en Benjamin es preciso, primero, mostrar que el filósofo alemán se encuentra atravesado por otros tipos de saberes como el religioso. Como se mostró previamente, el componente mesiánico en Benjamin tiene como consecuencia en su análisis que el sufrimiento sea interpretado como algo necesario y hasta deseado, ya que no es antagónico, sino complementario a la búsqueda de la felicidad. Esto se diferencia radicalmente de Fanon, puesto que el autor antillano no está pensando en que la culpa o la frustración sean necesarias, sino por el contrario, condena los efectos de la violencia colonial sobre los individuos y pretende transformar dicha condición. Esta diferencia puede comprenderse si se tiene presente que Fanon fue un actor político cuyo propósito era la destrucción del orden colonial en las Antillas y en África, mientras que la preocupación de Benjamin no era la destrucción del derecho o del Estado. Esta diferencia la señala Bolívar Echeverría cuando dice que el discurso político de Benjamin “es inservible en la discusión política directa, en la lucha ideológica además de ser lejana a los individuos que han pretendido ‘hacer la historia’” (1998, p. 120).

Para la perspectiva benjaminiana no es de su interés saber si existe o no la posibilidad de rechazar el sufrimiento, al contrario, es necesario aceptarlo ya que la “intensidad mesiánica inmediata, la perteneciente al corazón, del ser humano individual interno, pasa por la desdicha, por el sufrimiento” (2007a, p. 207). Esta postura se puede interpretar como una toma de posición conservadora en la cual la resignación es una actitud necesaria para la búsqueda de la felicidad. De tal manera ocurre en las religiones cristianas en las cuales el sacrificio y el sufrimiento son necesarios para tener una conexión con Dios.

Sin embargo, la filósofa estadounidense Judith Butler no concuerda con esta interpretación de Benjamin como un filósofo conservador. Para ella en la medida en que el derecho coactivo “busca transformar todo sufrimiento en falta, todo infortunio en culpa” (2013, p. 85) otorga la responsabilidad de dicho sufrimiento al individuo. Al hacer esto, el individuo que se haya sujeto al derecho se sabe ahora como responsable de su sufrimiento tal y como el derecho se lo ha señalado.

Al determinarlo como responsable de su sufrimiento, este derecho positivo produce un sujeto transido de culpa, compelido a hacerse responsable de infortunios que no son obra suya, o convencido de que, por su propia voluntad, podría poner fin a todo sufrimiento. (Butler, 2013, p. 85)

El derecho en cuanto lleva a cabo la finalidad de controlar a los individuos a través de la violencia, ocasiona en el individuo la conciencia de la responsabilidad de sus actos. Al realizar esto, el individuo comprende que la condición para que el derecho despliegue su poder y reproduzca el permanente sufrimiento son sus propias acciones en la medida en la cual decide llevar su vida tal y como el derecho se lo permite.

En tanto el individuo se conoce a sí mismo como un sujeto que puede causar sufrimiento, toma conciencia de ser un individuo susceptible de sentir sufrimiento y, a la vez, toma conciencia de estar inmerso en un permanente sufrimiento. Señala Butler que

esta toma de conciencia es una expiación del narcisismo de la culpa y permite reorientar la vida del individuo. Pasa de una vida como se la permite el derecho coactivo a una vida inmersa en el sentido de un *eterno ocaso*.

Que la caducidad sea eterna significa que nunca llegará a su fin, en tanto ella inflige ritmo a toda vida. Así, Benjamin no defiende la vida de la muerte, sino que encuentra en la muerte -si no en la felicidad- el ritmo de la vida. (2013, p. 85)

Siguiendo a Butler, Benjamin en su planteamiento del eterno ocaso no plantea una resignación frente al insoslayable destino del sufrimiento eterno, sino por el contrario, plantea la posibilidad de llevar una vida alejada de la dominación del derecho al tomar conciencia de la responsabilidad que acarrea todo sufrimiento. Dicha responsabilidad muestra cómo la condición para la reproducción del derecho son las acciones acordes a los fines del derecho. En la medida en que las acciones se alejan del derecho, el sufrimiento inherente cambia el sentido de la vida que cada individuo decide vivir. Y, de la misma forma, la muerte que cada individuo decide tener. Como señala el profesor Bock: Benjamin tiene un especial interés “por la ruptura, la discontinuidad y por una concepción dialéctica de la muerte como principio y expresión de una violencia justa entendida como interviniendo en la vida en nombre de dicha justicia” (2019, p. 368).

Señala el autor alemán que la violencia divina, cuyo propósito es la aniquilación, la destrucción ilimitada, la redención, etc., se opone a la violencia del derecho cuyo destino siempre es vencer para instaurar un nuevo derecho. A este tipo de violencia Benjamin la llama la violencia mítica (2007b, p. 202). La violencia divina refiere a la intervención de una fuerza divina o milagrosa capaz de acabar súbitamente las injusticias e imponer la paz que el derecho no ha logrado imponer. Pero la violencia divina no se puede comprender como algo reductible al plano religioso ya que está directamente en oposición o, mejor dicho, de frente al

mundo profano en el cual la violencia mítica de desvuelve. Señala Benjamin que “la violencia divina es lo contrario a la violencia mítica en todos los aspectos. Si la violencia mítica instaura derecho, la violencia divina lo aniquila” (2007b, p. 202). En la violencia mítica es donde la violencia divina encuentra su sentido al ser su opuesto. Si la violencia divina encuentra su sentido en el mundo profano, se puede afirmar que la violencia divina está presente en las acciones de los seres humanos como las huelgas o las revoluciones sociales que tienen como objetivo la destrucción del derecho y de la violencia que ejerce este sobre el dominado.

Slavoj Žižek plantea que, en la relación que vincula el mundo del hombre con el mundo de Dios, la violencia divina que interviene en el individuo del eterno sufrimiento, antes de ofrecerle un sentido a su vida mediante la manifestación de un castigo o una bendición de Dios, lo que hace es demostrar la impotencia de Dios, su inactividad en el mundo social y, por lo tanto, la falta de sentido de la vida humana. Señala el autor que “todo lo que cambia entre la violencia divina y un ciego passage a l’acte es el lugar de la impotencia” (2009, p. 238; cursivas del autor). Tanto el hombre como Dios demuestran en este punto su imposibilidad de actuar. La violencia divina, en vez de tener un contenido positivo por la acción del ser humano, lo que demuestra es la pasividad a la cual el individuo está condenado. El individuo que sufre siempre está esperando que en algún momento se exprese la violencia divina a través del ser humano o del mismo Dios de alguna forma y, así, le dé sentido a su vida.

La violencia divina, cuyo carácter es la indeterminación y el azar, puede definirse como un acontecimiento. La violencia divina no se puede prever ya que es, en palabras de Badiou, refiriéndose al acontecimiento, un “eclipse, no se instituye a sí mismo, suplementa, surge, y tal emergencia es al mismo tiempo su desvanecimiento” (1998, p. 5). Así mismo el acontecimiento es “un quiebre en el campo del saber de la situación. Quiebre ligado a la verdad no simbolizada de la situación, y no al saber” (Laso, 2007, p. 5). La violencia divina extralimita todo saber que, hasta

el momento en el que ocurre, se tiene presente. Por lo tanto, la violencia divina escapa a toda posibilidad de ser comprendida y ser incluida en nuestro marco simbólico en cuanto ocurre. Solamente cuando la violencia divina se ha manifestado y ha pasado a través del tiempo nos es posible comprenderla retrospectivamente. De ahí que no comprendamos que la violencia divina ha hecho su trabajo solo hasta cuando este trabajo ya ha culminado. En la medida en que la violencia divina encuentra su sentido en el mundo profano, su manifestación no puede tomar la forma de la pureza o santidad sino, por el contrario, su manifestación toma la forma de acontecimiento como una forma propia del mundo profano. Esta forma en la que se manifiesta la violencia divina permite la comprensión de su mensaje ya que utiliza un lenguaje humano, aunque solo sea descifrable de manera retrospectiva.

Luego de la manifestación de fuerza de la violencia divina viene la historia. En su sexta tesis sobre la historia Benjamin señala:

En cada época es preciso hacer nuevamente el intento de arrancar la tradición de manos del conformismo, que está siempre a punto de someterla. Pues el Mesías no sólo viene como Redentor, sino también como vencedor del Anticristo. Encender en el pasado la chispa de la esperanza es un don que sólo encuentra en aquel historiador que está compenetrado con esto: tampoco los muertos estarán a salvo del enemigo, si éste vence. Y este enemigo no ha cesado de vencer. (2008, p. 40)

Los eventos del pasado que se historizan desde el poder del derecho, es decir, desde la visión de los vencedores en la guerra o en la lucha de clases, dejan relegados de la historia a la mayoría de los protagonistas del acontecimiento. Junto con la violencia divina se encuentra la posibilidad de la redención del mesías o, mejor dicho, la actitud mesiánica de la violencia divina no funciona sobre los que se recuerdan, sino sobre los que han sido olvidados e invisibilizados. El poder de la violencia divina encuentra su lugar en la posibilidad de redención que solo ofrece el mesías. Pero, el mesías como lo divino solo encuentra su sentido en el

mundo profano, en este caso, lejos de ser un hombre salvador es una fuerza invisible en el acto, y a la vez, visible y comprensible en la historia de los olvidados e invisibilizados.

La violencia de la Revolución Francesa o la violencia de otros acontecimientos no demuestran su fuerza en la época del terror o en las luchas armadas, sino en la capacidad de recordar. El poder que otorga la realización de la violencia divina es la capacidad para recordar lo que la violencia mítica se ha empeñado en olvidar. Frente a esto señala Žižek: “Cuando los que se hallan fuera del campo social estructurado golpean ‘a ciegas’, exigiendo y promulgando la justicia/venganza inmediata, esto es violencia divina” (2009, p. 239). La violencia divina es aquella violencia que golpea sin una estrategia ni fin, es un puro medio o un medio en sí mismo que se antepone a la violencia como puro fin o un fin en sí mismo.

“Los medios puros funcionan como posibilidad siempre latente de suspender el tiempo y la relación de las acciones —y la vida— a ciertos fines por venir” (Johannes, 2018, p. 143). La violencia divina se aleja de las estrategias políticas y se expresa cada vez que los colonizados, los migrantes, los ciudadanos europeos, los habitantes de las favelas en las grandes urbes, etc. se rebelan sin saber a dónde ir, sin un plan, pero convencidos de que no serán nuevamente olvidados.

El planteamiento de la violencia divina contrasta con el planteamiento de la contraviolencia en Fanon. Hay que señalar que, lejos de tener una menor complejidad la propuesta de Fanon, la contraviolencia parece más sencilla de comprender debido a la relación que las sociedades occidentales han tenido con la violencia a lo largo de la historia en donde es fundamental la separación del mundo espiritual con el mundo político. Lo misterioso de las palabras de Benjamin contrasta con lo explícito de las palabras de Fanon.

Para Fanon el movimiento de la violencia pasa necesariamente por la contraviolencia o la respuesta violenta del colonizado a la violencia dominante. Los colonizados al estar durante toda su vida en una relación permanente con la violencia colonial física o simbólica tienen como única referencia de lo que es una relación

social a la relación de dominación mediante la violencia y así, ponen en práctica dicha relación violenta en su cotidianidad. La agresividad latente presente en todo ser humano aumenta en el caso del colonizado y se transforma en movimientos corporales que demuestran fuerza, golpes, heridas hacia otros colonizados. “La tensión muscular del colonizado se libera periódicamente en explosiones sanguinarias: luchas tribales, luchas de çofs, luchas entre individuos” (Fanon, 1963, p. 25).

En el contexto colonial el objetivo de lanzar fuera del cuerpo la energía agresiva es liberarse de las tensiones que día a día el colonizado experimenta a propósito de los tratos inhumanos permanentes. La liberación de la energía agresiva realiza un efecto catártico o purificador en el individuo. El colonizado proyecta su catarsis mediante acciones violentas simbólicas y físicas. Las acciones violentas simbólicas como la danza o el trance y las acciones violentas físicas como las luchas fratricidas permiten el efecto catártico en el colonizado. Cuando esto ocurre, por ejemplo, en el trance, la agresividad toma la forma de todos los elementos que denotan lo opuesto al mundo colonial: un orden social propio y libre de la dominación del colonizador. Fanon señala que “el círculo de la danza es un círculo permisible. Protege y autoriza” (1963, p. 28). La danza o el trance es un lugar en ese mundo maniqueo colonial que escapa de las sujeciones de los colonizadores. Los momentos artísticos tienen una doble función: realizar la catarsis mediante la acción simbólica y, a su vez, ser acciones que representan una resistencia a la dominación colonial.

Frente a esto, no hay que perder de vista que, si bien con la catarsis el colonizado crea espacios y momentos en los que de una u otra manera se pueden experimentar relaciones sociales libres, esos espacios y momentos son de corta duración e inmanentes al colonizado. Aunque Fanon no desarrolla esta idea, Rojas en su tesis amplía la interpretación a este “callejón sin salida” mediante la propuesta *de los límites de la catarsis* cuando dice: “Por más que el colonizado quiera permanecer en este momento o compartirlo más allá de su individualidad o, de su comunidad, no puede; en

cualquier momento el colonizado tendrá que volver al punto del cual quiere escapar” (2020, p. 77).

Existen otras formas mediante las cuales se realiza el efecto catártico en el colonizado como la religión o la magia, pero en cualquiera de los casos el resultado será el mismo que en el caso de la danza o el trance, pues son mecanismos que permiten una liberación momentánea cuya finalidad es que el colonizado vuelva a su posición de ser dominado, con la adición de que las tensiones mentales disminuyen momentáneamente. Fanon señala que “los colonizados se defienden de la enajenación colonial acrecentando la enajenación religiosa” (1963, p. 11). En cualquiera de los dos mundos formados con el objetivo de dominar el cuerpo y la mente del colonizado, la catarsis en vez de liberarlo de su posición social profundiza la dominación. En esta posición en la que la liberación de la agresividad genera aún más su dominación y no su liberación social, se profundiza la desestructuración corporal y mental del colonizado y su complejo de inferioridad.

En la medida en que el colonizado ha sido formado por la violencia, la respuesta a su situación no puede dejar de ser una respuesta violenta. Como plantea Fanon “el colonizado descubre lo real y lo transforma en el movimiento de su praxis, en el ejercicio de la violencia, en su proyecto de liberación” (1963, p. 28). Ya que su entorno ha sido históricamente transformado con la violencia, el colonizado pretende participar de esta transformación usando las mismas herramientas con las que fue formado.

Con la imposibilidad de realizar la liberación de su agresividad por medios no violentos, el colonizado comprende que su único camino es la violencia, aunque esta violencia —en un primer momento— sea espontánea y no tenga otro objetivo que la violencia misma. Pero, luego —en un segundo momento— es una violencia planeada, una estrategia enmarcada en un proyecto político descolonizador. La violencia es una práctica que el colonizado no aceptaba como viable, se rehusaba a ella pero que, a fuerza de las circunstancias, es la única opción que le resta por experimentar; de cualquier forma, su relación con la violencia siempre ha sido estrecha.

De esta manera, “el colonizado identifica a su enemigo, da un nombre a todas sus desgracias y lanza por esa nueva vía toda la fuerza exacerbada de su odio y de su cólera” (Fanon, 1963, p. 34). Las acciones simbólicas como la danza y el trance, la religión y la magia mezcladas en prácticas místicas han estado ligadas a la historia colonial tanto en América como en África, pero también las rebeliones violentas representan igualmente un sello histórico en las luchas por las independencias. Con la violencia revolucionaria, es decir, aquella violencia que pretende transformar el orden social, el colonizado ya no enfrenta a sus semejantes colonizados en luchas fratricidas, sino que los invita a agruparse alrededor de un proyecto político en común: el proyecto de nación. En ese sentido, Fanon propone un proyecto político alrededor de la cultura y la conciencia nacional.

Con la contraviolencia el colonizado emprende un esfuerzo por el cambio de su contexto y, en la medida en que su contexto cambia, el colonizado se transforma a sí mismo. El colonizado actúa sobre su entorno y logra transformarlo, actúa sobre sí mismo y se transforma despojándose de sus taras o problemas mentales que ocasionan sus frustraciones y sentimientos de culpa.

Una vez más, el objetivo del colonizado que lucha es provocar el final de la dominación. Pero igualmente debe velar por la liquidación de todas las mentiras introducidas en su cuerpo por la opresión. (...) La liberación total es la que concierne a todos los sectores de la personalidad (Fanon, 1963, p. 158).

III. CONCLUSIONES

Por un lado, la propuesta de Fanon se diferencia de la de Benjamin en tanto la violencia es un medio para un fin mayor como la transformación social y una sociedad poscolonial. Pero, por el otro lado, Benjamin señala algunos de los límites de la violencia revolucionaria de Fanon, ya que su planteamiento no gira alrededor de un gran proyecto político, sino que reivindica la contingencia, esto es, la posibilidad de emancipación del poder dominante a partir del individuo mismo y no a partir de una gran sublevación.

La violencia divina no puede ser usada por los individuos dominados para la consecución de su libertad puesto que dicha violencia no les pertenece a ellos. Sin embargo, la contraviolencia en Fanon busca precisamente eso: su uso y apropiación en las manos del dominado de la manera más directa posible. A esto se refiere Bolívar Echeverría cuando realiza una distinción entre las tendencias mesiánicas y las tendencias utopistas, siendo Benjamin un autor de la tendencia mesiánica y Fanon un autor de la tendencia utopista. Sobre la tendencia mesiánica el autor ecuatoriano señala que:

En esta historia, que se muestra dominada por el mal, vislumbra sin embargo la posibilidad de que aparezca algún día el momento de la redención, del acto o el sacrificio mesiánico capaz de integrar al mal humano en el bien universal. (Echeverría, 1998, p. 132)

Y sobre la segunda señala que:

Consiste en una determinada manera de estar en el mundo en que vivimos; de vivirlo como un mundo que normal o efectivamente es imperfecto, incompleto, “inauténtico”, pero que tiene en sí mismo, coexisten en él, una versión suya, perfecta, acabada o “auténtica”. (Echeverría, 1998, p. 131)

La espera de un acto, de un acontecimiento que redima retrospectivamente el bien por encima del mal, difiere totalmente de la impaciencia del revolucionario que actúa por el perfeccionamiento de la humanidad. La filosofía de Benjamin y la de Fanon, aunque comparten la crítica al orden establecido, difieren de la concepción del individuo dominado y de los planteamientos sobre la violencia. Benjamin rescata una filosofía del aquí y ahora; Fanon, por el contrario, sostiene una filosofía del presente para el futuro y del progreso social que busca mediante la violencia la autenticidad en las relaciones sociales truncadas por el colonialismo. Señala el autor que “la violencia desintoxica. Libera al colonizado de su complejo de inferioridad, de sus actitudes contemplativas o desesperadas” (1963, p. 47).

La antípoda entre la violencia divina y la contraviolencia permite trazar los límites y potencialidades que cada una de las propuestas teóricas tiene. La violencia divina y su “falta” de estrategia política permiten mostrar aquellos elementos del presente que se desmarcan de cualquier filosofía del progreso que embulle a los individuos en una visión teleológica. Así mismo, la contraviolencia y su afán por el futuro permiten dar cuenta de que la violencia esperada de la emergencia espontánea de los olvidados es limitada si no se enmarca en un proyecto político. Sin embargo, los planteamientos de los autores se complementan entre sí en cuanto a la lucha política por una transformación del orden social dominante. En tal sentido, son necesarias estas dos visiones: tanto la perspectiva de la redención por medio de la violencia divina, como un acontecimiento, como la puesta en marcha de estrategias que mediante la acción violenta, más allá de alcanzar un estadio de la humanidad único y deseado, permita llevar una vida de manera diferente, una vida auténtica que se diferencie de la vida que impone la violencia colonial o la violencia mítica.

De igual manera, existe un acercamiento interesante en los dos autores en tanto para ninguno de los dos la violencia puede ser un elemento fundante de la comunidad política o de la nación independiente. La violencia en Fanon llega hasta donde comienza la creación de una nación independiente; en Benjamin su protesta comienza rechazando que la violencia constituya el derecho y que no exista una comunidad más allá este. La pregunta por las condiciones de constitución de otras comunidades políticas que no estén mediadas por la violencia cobra total relevancia en la actualidad.

REFERENCIAS

Badiou, A. (1998). Conferencia sobre El ser y el acontecimiento y el Manifiesto por la filosofía. *acontecimiento*, 15, 1-14. Recuperado de: http://www.raularagon.com.ar/biblioteca/libros/Badiou/Conferencia_sobre_el_ser_y_el_acontecimientoymanifestopolafilosofia.pdf

- Benjamin, W. (2007a). Fragmento teológico-político (J. Navarro Pérez Trad.). En *Obras* (pp. 206-207). Madrid. Abada.
- Benjamin, W. (2007b). Hacia la crítica de la violencia (J. Navarro Pérez Trad.). En *Obras* (Vol. 1, pp. 183-205). Madrid. Abada.
- Benjamin, W. (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos* (B. Echeverría, Trad.). México, D.F. Ítaca, UACM.
- Bock, W. (2019). *Medios para una política futura: "Para una crítica de la violencia" de Walter Benjamin*. <https://doi.org/10.15366/bp2019.21.020>
- Butler, J. (2013). Walter Benjamin y la Crítica de la Violencia. *Papel maquina*, 8, 63-96. Recuperado de: <https://1library.co/document/zpx69j7q-butler-walter-benjamin-y-la-critica-de-la-violencia.html>
- Cruz Álvarez, C. (2016). *Por los condenados de la tierra: Colonialismo y descolonización en la obra de Frantz Fanon*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Derrida, J. (1997). Nombre de pila de Benjamin (Barberá. A. Trad.). En *Fuerza de ley. El «Fundamento místico de la autoridad»* (pp. 69-151). Madrid. Tecnos.
- Echeverría, B. (1998). *Valor de uso y utopía*. México D.F. Siglo XXI.
- Fanon, F. (1963). *Los condenados de la tierra* (Campos, J. Trad.). México D.F. Fondo de Cultura Económica.
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas* (Useros Martín, A. Trad.). Madrid. Ediciones AKAL.
- Fanon, F. (2012). *Sociología de una revolución* (Flores Olea, V. Trad.). Gualeguaychú. Tolemía.
- Fleisher Kosanoff, S. (2005). *La época de Walter Benjamin y una aproximación a su crítica a la modernidad*. Universidad Iberoamericana.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población: Curso en el College de France (1977-1978)* (Pons, H. Trad.). México D.F. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión* (Garzón, A. Trad.). Buenos Aires. Siglo XXI Editores.
- Freud, S. (1992). Psicología de las masas y análisis del yo (1921) (Echeverría, J. Trad.). En *Obras completas* (Vol. 18, pp. 63-127). Buenos Aires. Amorrortu.

- Honneth, A. (2009). El rescate de lo sagrado desde la filosofía de la historia. Sobre la «Crítica de la violencia» de Benjamin (Mársico, G. Trad.). En *Patologías de la razón: Historia y actualidad de la teoría crítica*. Buenos Aires. Katz Editores.
- Horkheimer, M., y Adorno, T. (1998). *Dialéctica de la Ilustración* (Sánchez, J. Trad.). Madrid. Trotta.
- Johannes, J. M. (2018). Entre utopía y mito: Las temporalidades de las huelgas generales en 'Para una crítica de la violencia'. *Hybris: revista de filosofía*, 9(2), 129-144. Doi: 10.5281/zenodo.1578036
- Laso, E. (2007). Acontecimiento y deseo. *Aesthethika*, 3(1), 5-14. Recuperado de: <https://www.aesthethika.org/Acontecimiento-y-deseo>
- Macey, D. (2012). *Frantz Fanon: A Biography*. London. Verso.
- Memmi, A. (1971). *Retrato del colonizado. Precedido por Retrato del colonizador* (Rodríguez Sanz, C. Trad.). Madrid. Cuadernos para el dialogo.
- Pérez López, C. (2016). *La huelga general como problema filosófico. Walter Benjamin y Georges Sorel*. Metales pesados. Doi: <https://doi.org/10.5209/RPUB.60862>
- Pinto, L. (2020). La política más allá de la violencia. Walter Benjamin lee a Georges Sorel. *Anacronismo e irrupción*, 10(18), 37-62. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7456771>
- Queiroz, M. (2021, julio 20). Fanon y la violencia revolucionaria. *Jacobin América Latina*. Recuperado de: <https://jacobinlat.com/2021/07/20/fanon-y-la-violencia-revolucionaria/>
- Rojas Pineda, F. D. (2020). *Violencia y Contraviolencia: La construcción social del colonizado y la violencia revolucionaria en Frantz Fanon*. Recuperado de: <http://bibliotecadigital.udea.edu.co/handle/10495/17691>
- Vargas Canales, M. A. (Ed.). (2018). *Guerrero de silicio: Ecos a la obra de Frantz Fanon*. México D.F. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Weber, M. (1919). *La política como vocación*. Recuperado de: <http://www.copmadrid.es/webcopm/recursos/pol1.pdf>
- Žižek, S. (2009). *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales* (Fernandez, A. Trad.). Buenos Aires. Paidós.