

La política más allá de la violencia. Walter Benjamin lee a Georges Sorel*

Politics beyond Violence.

Walter Benjamin Reads Georges Sorel

Lucía Pinto

Universidad de Buenos Aires,

Instituto de Investigaciones Gino Germani.

Correo electrónico: lucia.pintocp@gmail.com

Resumen:

En este artículo analizamos Para una crítica de la violencia con el objeto de dar cuenta de la crítica de Walter Benjamin al derecho moderno e indagar en las posibilidades que tiene la política frente a las condiciones que este impone. Consideramos también Destino y carácter para rastrear su conceptualización del derecho y el Fragmento teológico-político para dar cuenta de la articulación de la interrupción mesiánica y la acción política. En este artículo se muestra que Benjamin denuncia que el orden político está siempre habitado por la violencia, tanto en su institución como en su vigencia. Sin embargo, avala la violencia revolucionaria de la huelga general proletaria de Georges Sorel que tiende a la destitución de este orden. De este modo, Benjamin nos alerta sobre los riesgos de circunscribir la política y la justicia al terreno del derecho.

Palabras clave: Política, violencia, Walter Benjamin, Georges Sorel, derecho.

Abstract:

In this paper, we analyse Critique of Violence in order to demonstrate Walter Benjamin's critique of modern law and to find the possibilities of politics against the conditions that the law imposes. In addition, we consider Fate and Character to explore Benjamin's conceptualization of law, and the Theological-Political Fragment to investigate the articulation of messianic interruption and political action. This paper reveals how Benjamin denounces that political order is always inhabited by violence, either in its institution or in its duration. However, he supports the revolutionary violence of the Georges Sorel's proletarian general strike that seeks to remove this order. Therefore, Benjamin alerts us of the risks of reducing politics and justice to the field of law.

Keywords: Politics, Violence, Walter Benjamin, Georges Sorel, Law.

Introducción

En agosto de 1921 Walter Benjamin publicó *Para una crítica de la violencia* en el n.º.47 del *Archivo de ciencia social y política social* fundado por Max Weber¹. Para entonces, el filósofo berlinés contaba con apenas veintiocho años, había defendido en 1919 su tesis de doctorado sobre *El concepto de crítica de arte del romanticismo alemán* y se encontraba escribiendo la crítica de *Las afinidades electivas* de Johann Wolfgang von Goethe². Asimismo, se trata de un período en el cual Benjamin comenzó a producir ensayos sobre problemas políticos, de los cuales tenemos conocimiento gracias a su correspondencia. En este sentido, *Para una crítica de la violencia* no debe considerarse como un texto aislado, sino que refleja un interés manifiesto de Benjamin en la política³.

En *Para una crítica de la violencia* Benjamin indaga en la relación entre el

* Agradezco a Facundo Casullo, Ricardo Laleff Ilieff y Eugenia Mattei por los rigurosos comentarios vertidos durante la elaboración de este trabajo. Sus interrogantes y sugerencias han sido inmensamente valiosos.

¹ Según los editores de la obra completa Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhauer, Benjamin escribió el artículo en tres semanas, entre fines de diciembre de 1920 y principios de enero de 1921 (Benjamin, 1991a: 943-945). En 1904 Weber fue, junto con Werner Sombart y Edgar Jaffé, el fundador del *Archivo*. En 1918 Emil Lederer asumió como Secretario General y, si bien Jaffé era el editor – Lederer asumió como Jefe Editor en 1922 con Joseph Schumpeter y Alfred Weber como editores asociados– la revista era conocida como “el Archivo de Lederer” (Hagemann, 2000: 43). Sobre el *Archivo* véanse también Hagemann,(2008: 653); Joas y Knöbl,(2013: 153).

² Con respecto a *El concepto de crítica de arte del romanticismo alemán*, cabe decir que el romanticismo alemán ha convocado el interés no solo de Benjamin, sino también de otros pensadores como Carl Schmitt, quien también en 1919 publicó *Romanticismo Político* (2005). En relación con ello, véase el trabajo de Alejandro Cantisani y Ricardo Laleff Ilieff (2012).

³ De los escritos políticos de este tiempo, solo tenemos acceso a *Capitalismo como religión* [1921], al *Fragmento teológico-político* [1920-1921] y a un fragmento del texto *Vida y Violencia*, que habría sido dictado por Benjamin a su esposa Dora entre 1916 y 1917 (Benjamin, 1991b: 790-791) y que Benjamin mencionó en una carta que escribió a Scholem el 17 de abril de 1920 (Benjamin, 1994: 162). En la correspondencia de la época, Benjamin escribía que estaba trabajando en una obra titulada *Política* [*Politik*], que constaba al menos de dos partes: “El verdadero político” [*Der wahre Politiker*] y “La verdadera política” [*Die wahre Politik*], esta última compuesta por dos capítulos, “Desmontaje de la violencia” [*Abbau der Gewalt*] y “Teleología sin fin final” [*Teleologie ohne Endzweck*] (Benjamin, 1994: 168). De este proyecto, soóo tenemos certeza que haya escrito “El verdadero político”, ya que en una carta que escribió a Scholem el 19 de diciembre de 1920 le dijo que ya estaba terminado (Benjamin, 1994: 171) y en enero de 1921 le contó que Emil Lederer no lo aceptó para publicar (Benjamin, 1994: 174). El 26 de marzo le envió una copia a Scholem (Benjamin, 1994: 178), pero eéte nunca la recibió (Benjamin, 1991a: 943). Lamentablemente, no se han encontrado copias de este escrito.

derecho, la violencia y la justicia. Establece por un lado que el derecho necesita de la violencia para su fundación, así como para su vigencia, y por otro lado señala la necesidad de que el derecho sea suspendido. La huelga general proletaria, que Benjamin recupera de Georges Sorel, se erige como la acción política que tiene como fin suspender las relaciones de poder sustentadas en la administración de la violencia. A la base de esto, y si bien en el texto aparece en las últimas páginas, se encuentra la esperanza de Benjamin en que la violencia divina ponga fin al derecho y realice la justicia.

Las lecturas de este texto han sido numerosas. Por un lado, la misma relevancia política del texto se ha puesto en cuestión: Axel Honneth —si bien ha señalado logradamente muchos de los hiatos del texto— ha indicado que se trata de “un tratado de filosofía de la religión” (2009: 102), mientras que Werner Hamacher entiende que la huelga general proletaria es “la manifestación de lo político” (2013: 200) en el pensamiento de Benjamin. Por otro lado, se han resaltado las influencias que ha recibido Benjamin: Georges Sorel en su defensa de la huelga general proletaria (Castel, 2011; Pérez López, 2016), Hermann Cohen en las categorías del mito que utiliza para definir al derecho (Hamacher, 2013; Mennighaus, 2013). Por último, se han realizado lecturas extemporáneas: Jacques Derrida (1997) ha comprendido la violencia del Holocausto como un arquetipo de la violencia divina enunciada por Benjamin.

Para una crítica de la violencia se trata de un texto muy confuso y sombrío, en el cual Benjamin no esclarece muchos de los conceptos que utiliza en sus argumentaciones, por lo cual es menester realizar un análisis riguroso y atento. Esto resulta sumamente necesario, por ser el texto en el cual se ocupa de modo más acabado del derecho —de un modo en que no lo volverá a hacer a lo largo de su obra—. Procederemos entonces como quien quita la maleza del terreno, desagregando elementos para poder atender a la riqueza del texto.

De esta manera, las preguntas que guían este artículo son: ¿en qué se funda la crítica de Benjamin al derecho?, ¿cuáles son las posibilidades que tiene la

política frente a las condiciones que el derecho moderno impone? En este trabajo sostenemos que su crítica al derecho se funda en la tradición judía mesiánica, que provee la esperanza en una violencia divina que ponga fin al ciclo de violencia del derecho y realice la justicia. Benjamin denuncia que el orden político está siempre habitado por la violencia, tanto en su institución como en su vigencia. Sin embargo, avala la violencia revolucionaria de la huelga general proletaria de Georges Sorel que tiende a la destitución de este orden. De este modo, Benjamin considera que la acción política debe estar guiada por una pretensión de justicia y nos alerta sobre los riesgos de circunscribir la política y la justicia al terreno del derecho.

En la primera parte de este trabajo nos dedicaremos a rastrear el concepto de derecho en *Para una crítica de la violencia* y también un texto anterior, *Destino y carácter*, en el cual Benjamin refiere a este concepto. Analizaremos el modo en el cual Benjamin ubica al derecho en el contexto del mito. Veremos que las categorías de culpa y destino de las cuales Benjamin hace uso provienen de la lectura que la tradición judía —en particular Hermann Cohen— hace del mito.

En la segunda parte, analizaremos en profundidad la noción de “huelga general proletaria” siendo que Benjamin encuentra en ella una forma de acción política capaz de destituir el derecho. Esta idea la toma directamente de Georges Sorel y rescata dos dimensiones de la huelga: el carácter no violento y la ausencia de un programa de acción. Debido a que en el texto estas dimensiones no son desarrolladas por Benjamin, volveremos a las fuentes de las cuales nuestro autor se sirve.

Por último, analizaremos la conceptualización que Benjamin hace de la violencia divina. Veremos que su intención capital es proponer una salida del ciclo de repetición de violencia. Una violencia que surja del léxico del derecho, reinstaura el derecho, por lo cual se necesita algo externo a este. En base al *Fragmento teológico-político*, analizaremos el modo en el cual la interrupción mesiánica se articula con la acción política.

I. El concepto de derecho: culpa y destino

Destino y carácter es una de las primeras obras en la que Benjamin nos presenta su concepto de derecho: “el derecho eleva las leyes del destino (la desdicha y la culpa) a medidas ya de la persona” (2007a: 178)⁴. El derecho aparece así, como el capitalismo, como una de las esferas de la modernidad caracterizadas por la culpa⁵. La culpa remite a la idea del destino y esto es tributario de la lectura del mito de Hermann Cohen. Según Cohen (2004), la culpa inexpiable tiene lugar en un marco en el cual los hombres no son libres, sino que están sujetos al destino. En *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, publicada póstumamente en 1919 (Strauss, 1983: 233), Cohen desarrolla ampliamente su interpretación del pecado original. Se basa en la profecía de Ezequiel, quien advierte que la culpa de los padres no debe ser la desgracia de los hijos. Cohen sostiene que el pecado no puede ser concebido como una herencia del hombre, sino que es de carácter individual: “este progreso lo lleva a cabo Ezequiel con la frase: *el alma peca*. El alma es la expresión de la persona y del individuo” (2004: 147)⁶.

Es decir, el mal es un producto humano, pero eso no quiere decir que se deba admitir como algo innato a la humanidad⁷. El cristianismo falla al ver en el pecado de

⁴ *Destino y carácter* fue publicado en 1921 por Benjamin en una revista llamada “Los argonautas”. Tiedemann y Schweppenhauser señalan que el texto fue escrito entre septiembre y noviembre de 1919 durante unas vacaciones de verano en Lugano, siendo que el 23 de noviembre de ese año Benjamin escribió a su amigo Scholem: “Todo fue fantástico en Lugano. Escribí un ensayo allá, *Destino y carácter*, al que di forma final aquí. [...] Lo publicaré tan pronto se me presente la oportunidad.” (Benjamin, 1994: 152) La traducción es propia. En el original: “everything was also wonderful for us in Lugano. I wrote an essay there, “Fate and Character” [“Schicksal und Charakter”], which I put in the final form here. [...] I will publish it immediately if the opportunity presents itself”.

⁵ Nos referimos a *Capitalismo como religión*, texto escrito en 1921 en el que Benjamin (2017c) sugiere que el capitalismo es una religión de culto definida esencialmente por un tipo de culpa sin posibilidad de expiación.

⁶ Esto no exime al pecado social: “el pecado social puede convertirse también en pecado contra Dios solo si el pecador se ha convertido primero en individuo, y su autor y titular ya no es la pura y simplemente pluralidad social abstracta” (Cohen, 2004: 139).

⁷ De esta manera es reconocida la culpa por Benjamin en un fragmento escrito en 1918, como culpa del hombre, a diferencia de una vida culpable: “Para el judío, no la vida sino solamente el hombre activo puede sin duda devenir culpable” (Benjamin, 2017c: 72). Desde otra perspectiva, en “Moisés y la religión monoteísta”, Sigmund Freud se ocupa de la figura de Moisés y postula una hipótesis según la cual su origen es egipcio y no hebreo. Indaga entonces en las afinidades entre el monoteísmo judío y un tipo particular de religión egipcia monoteísta que es la de Atón. Freud señala con maestría la

Adán, un pecado que pueda ser transmitido a todo el género humano. Esto es para Cohen un rasgo típicamente mítico: “*Así es como la religión se separa de la mitología, como de aquel marco en el cual el ser humano aún no es autor de sus pecados, sino más bien solo el heredero de sus ancestros y sus respectivas culpas*” (2004: 15).

La culpa en el contexto del mito es inculpación, es decir, hay un orden percibido como ajeno que engendra la culpa en el hombre. En palabras de Benjamin: “el destino se muestra cuando observamos una vida como algo condenado, en el fondo como algo que primero fue ya condenado y, a continuación, se hizo culpable” (2007a: 179)⁸.

Al ubicar al derecho en la esfera de la culpa, Benjamin expone una concepción absolutamente negativa del derecho, considerando que el derecho genera culpables. En sus palabras:

El derecho no condena por tanto al castigo, sino a la culpa. Y el destino es con ello el plexo de culpa de todo lo vivo. [...] Por tanto, en el fondo, el ser humano no tiene un destino, sino que el sujeto de destino es como tal indeterminable. Puede el juez ver destino donde quiera; al castigar, lo dicta ciegamente (Benjamin, 2007a: 179).

diferencia entre la culpa cristiana y la culpa judía y llega a una conclusión opuesta a la de Benjamin. Son justamente los cristianos quienes se han liberado de la culpa del pecado original: “un hijo de Dios se había hecho matar siendo inocente, y así tomaba sobre sí la culpa de todos” (2012: 83). El judaísmo, mientras tanto, no abandona su condición de elegido, pero permanece con culpa. Si bien no podemos abordar el asunto en profundidad aquí, cabe reflexionar sobre la relevancia que la figura del pecado original, negándola o asumiéndola, ha tenido en el pensamiento político. Al respecto, se recomienda la lectura de Miguel Ángel Rossi (2017) que indaga con sutileza el modo en el cual San Agustín fundamenta la dominación política a través del pecado original. Rossi sostiene que una vez que el pecado aparece, no es posible permanecer en una lógica horizontal, sino que para Agustín es preferible un orden en el que unos hombres dominen coercitivamente sobre otros, a un estado de anarquía.

⁸ La concepción de mito del joven Benjamin se limita a la tragedia griega, cuando lo cierto es que el fenómeno del mito, como señala Winfried Menninghaus es más vasto: “El fenómeno *total* del mito como forma de vida y pensamiento es difícilmente reducible a la dramaturgia del embrollo trágico” (2013: 88; énfasis del autor). La relación entre derecho y mito también aparece en “*Las afinidades electivas*” de Goethe, donde Benjamin refiere a los “poderes míticos del derecho” (Benjamin, 1996: 20). Cabe señalar que, siguiendo a Menninghaus, en la obra de Benjamin es posible encontrar distintas “fases” de la teoría del mito. La fase temprana que aquí analizamos se diferencia de una fase tardía, que tiene lugar a partir de los *Pasajes*, en la cual la ambigüedad del mito aparece como un rasgo positivo a ser alumbrado por la imagen dialéctica.

Al afirmar que el juez puede ver el destino “donde quiera”, Benjamin expresa un concepto de derecho íntimamente ligado a lo arbitrario. Que el derecho inculpe —de-
clare culpables— y no castigue se deriva justamente de que se trata siempre de la
aplicación de un derecho arbitrario y no de un derecho justo. En sus palabras:

Bien equívocamente, debido a su indebida confusión con lo que es el
reino de la justicia, el orden del derecho (que tan solo es un resto del ni-
vel demoníaco de la existencia de los seres humanos, en el que las normas
jurídicas determinaban no solo las relaciones entre ellos, sino también
sus relaciones con los dioses) se ha mantenido más allá del tiempo que
abrió la victoria sobre dichos demonios (Benjamin, 2007a: 178).

Esta relación entre el derecho y el mito va a ser desarrollada *in extenso* un año
más tarde en *Para una crítica de la violencia*. Este texto fue escrito a pedido de Emil
Lederer en un contexto alemán extremadamente álgido, en el cual el nacimiento
de la República de Weimar se encontraba signado por la inestabilidad y la violencia.
Constituye así uno de los puntos de la inmensa constelación intelectual de Weimar⁹.

En este texto Benjamin define a la violencia del derecho como una “vio-
lencia mítica”. Recurre al mito de Niobe, quien desafía a la diosa Leto y a conse-
cuencia de esto, la diosa envía a sus hijos Apolo y Artemis a matar a todos sus hijos¹⁰.

A pesar de que causa la muerte sangrienta de los hijos de Niobe, se detie-

⁹ El nuevo régimen iniciado en noviembre de 1918 había sido desafiado por un lado desde la izquierda en el “levantamiento espartaquista” de enero de 1919 que arrojó miles de muertes, entre ellos la de Rosa Luxemburgo; por otro lado, desde la derecha por el golpe de estado en marzo de 1920 dado por el sector más nacionalista del ejército alemán, receloso ante las claudicaciones de Versalles, que intentó colocar en el gobierno a un alto funcionario prusiano (*Pptsch* de Kapp). En respuesta a este golpe, se conformó el Ejército Rojo del Ruhr, que luego derivó en el intento de la izquierda por tomar el poder. El gobierno de Friedrich Ebert una vez que pudo controlar el golpe, reprimió duramente al ejército rojo. Es decir, hacia ambos extremos del espectro ideológico, la violencia era concebida como medio para derrocar al nuevo régimen de gobierno, que logró sofocar ambos intentos de levanta-
miento recurriendo asimismo a la represión.

¹⁰ El mito narra que Niobe se casó con Anfión y tuvo, según la mayoría de los mitógrafos, catorce hijos, siete mujeres y siete varones. El número varía según los autores. En la tradición homérica se dice que eran doce, seis mujeres y seis varones. Niobe un día declaró que era superior a Leto, que solo tenía un hijo y una hija. La diosa la oyó y, ofendida, pidió a sus hijos que la vengasen. Apolo y Artemis mataron a todos los hijos de Niobe. Apolo a los hombres y Artemis a las mujeres (Grimal, 1989: 381).

ne ante la vida de la madre, a la cual deja indemne, pero tanto más culpable que antes, a causa del fin de sus hijos, como depositaria eterna y muda de esa culpa, así como hito de la frontera entre humanos y dioses (Benjamin, 2017a: 35).

Asimismo, Benjamin reafirma la definición de destino de Cohen, citando su *Ética de la voluntad pura*: el destino remite a aquello que arbitrariamente se impone y de lo que no se puede escapar. En sus palabras: “Ya Hermann Cohen, en una observación ocasional sobre la representación antigua del destino, había dicho que es «una comprensión que se torna inevitable» el que sus «propios ordenamientos son los que parecen provocar y traer esa extralimitación, esa caída»” (2017a: 36; énfasis del autor)¹¹.

Benjamin caracteriza a la violencia del derecho como una “violencia coronada por el destino [*schicksalhaft gekrönte Gewalt*]” (2017a: 27), hasta decir que el destino “está en todos los casos en la base de la violencia de derecho” (2017a: 35). El derecho, según Benjamin, mantiene el orden del destino, es decir, un orden carente de libertad:

Es impotente, respecto de él [el derecho], toda impugnación que solo se presente en nombre de una informe ‘libertad’, y que no pueda designar aquel orden superior de la libertad. Y es del todo impotente si no impugna el orden legal de pies a cabeza, sino solamente leyes o usos jurídicos, que el derecho toma ciertamente bajo la protección de su poder, el cual consiste en que hay un solo destino y que precisamente lo establecido y sobre todo lo amenazante pertenecen inquebrantablemente a su ordenamiento (2017a: 26; corchetes propios).

En este sentido, lo que hace Benjamin en *Destino y carácter* y meses más tarde en *Para una crítica de la violencia* al ubicar al derecho en la esfera de la culpa y del destino es instalar su visión crítica del mismo. La perspectiva desde la cual lo hace es

¹¹ Destacados intérpretes de la obra benjaminiana, como Werner Hamacher (2013), Winfried Menninghaus (2013) y Mariela Vargas (2015) han señalado esta gran influencia que tuvo Cohen en la lectura del mito de Benjamin.

la religión judía y a través de la interpretación del mito que realiza Cohen bajo las categorías de culpa y destino¹². Como vimos, Benjamin denuncia aquí no solo la distancia entre el derecho y la justicia sino también la “confusión”. El derecho se ha perpetuado porque se ha confundido con la justicia, y muy por el contrario el derecho no es más que un “resto del nivel demoníaco” de la existencia humana. Desde su tradición judía, Benjamin entiende que la violencia divina realiza la justicia en la tierra y la opone a la violencia mítica que inculpa al hombre.

El derecho se impone sobre el hombre, incluso aunque este no lo quiera o lo desconozca. En palabras de Benjamin: “De este espíritu [destinal] del derecho da testimonio todavía el principio moderno, según el cual la ignorancia de la ley no exime del castigo, así como la batalla por el derecho escrito de las comunidades antiguas ha de entenderse como una rebelión contra el espíritu de las prescripciones míticas (2017a: 37; corchetes propios)”¹³.

En este sentido, Benjamin critica la concepción liberal del derecho que tiende a ver en el orden legal una de las condiciones de posibilidad de la libertad humana. Como señala Francisco Naishtat, en Benjamin “la relación entre la justicia y el derecho no puede ser planteada en términos de una conexión interna, como fundamentación racional o como mediación” (2014: 180)¹⁴.

¹² Cabe señalar que nos hemos focalizado en la recepción benjaminiana de Cohen en lo que respecta al mito, pero lo cierto es que entre estos pensamientos existen también amplias diferencias. Se recomienda para ello la lectura de Héctor Arrese Igor (2010a; 2010b) y de Emmanuel Taub (2011; 2012), quienes han trabajado rigurosamente su obra.

¹³ La crítica al derecho bajo la categoría de destino permanece a lo largo de toda la obra de Benjamin, como así también su interpretación sobre la idea de destino es tributaria de Cohen. En 1934 en el texto en honor a Franz Kafka, escribió: “Cierto es que los tribunales disponen de leyes, pero también que no nos dejan verlas: «...es propio de este sistema judicial que uno es condenado no solo inocente, sino además, siendo ignorante»; así sospecha K. [...] Ya dijo Hermann Cohen en una observación ocasional sobre la idea antigua de destino que «se hace insoslayable conocer» que «son sus propios órdenes los que parecen ocasionar y provocar su misma defeción» (Benjamin, 2009a: 12; énfasis del autor). La referencia en esta cita corresponde a *Ética de la voluntad pura*.

¹⁴ Coincidimos asimismo con Naishtat, quien con mucha rigurosidad ha señalado que esta caracterización del derecho guarda afinidades con Weber. Recordemos que Weber en *La ‘superación’ de la concepción materialista de la historia de R. Stammler* (2014) publicada en 1907 en el *Archivo*, establecía que el derecho no debe ser considerado como la “forma” de la vida social, al cual se opondría una cierta “materia”. En el derecho residen las representaciones del deber ser mediante las cuales los hombres orientan su acción, pero ese “deber ser” de ningún modo es un *a priori* de lo que

La categoría de la culpa, con la que Benjamin define al derecho, nos permite ir delineando su lectura de la Modernidad como un tiempo de la culpa, de un presente que no ha sabido emanciparse del mito. La religión —judía— se funda en la redención y no en la idea de un destino del cual el hombre no puede escapar.

II. La huelga general proletaria

Luego de caracterizar al derecho como una forma de resolución de los conflictos humanos signada por la violencia, tanto en su forma instauradora como conservadora, Benjamin sugiere que existen formas no violentas de resolución de conflictos¹⁵. La distinción, sobre la cual el autor ofrece sucinta explicación, es entre “medios violentos” [*gewaltsame Mittel*] y “medios puros” [*reine Mittel*] de resolución de conflictos. Entre privados, el lenguaje constituye un ejemplo de medio puro, y en el ámbito de la política, es la huelga general revolucionaria.

Benjamin hace uso del pensamiento de Georges Sorel, en especial del libro *Reflexiones sobre la violencia*, publicado por primera vez en 1906. A juzgar por el copioso índice que llevaba de sus lecturas, en el cual este libro es el n.º 734, y por su correspondencia, Benjamin lo leyó a principios de 1921¹⁶. Sorel produjo una honda influencia en su pensamiento. Recupera del pensador francés la distinción entre

es. Esto no significa que el derecho no esté ligado a una idea de justicia, ya que el mismo es para los hombres la representación de lo que debe ser, y es seguido en función de ello. Ahora bien, si un derecho es justo o injusto es algo que no está al alcance de la ciencia, algo que Weber ya había declarado en “La objetividad cognoscitiva de la ciencia social y de la política social” (1973).

¹⁵ Benjamin en el texto distingue entre “violencia instauradora” y “violencia conservadora” del derecho, señalando que el derecho necesita de la violencia no solo para su vigencia sino también para su fundación. No podemos ahondar en esta distinción aquí. Se recomienda la lectura de Axel Honneth (2009), que expone asimismo algunos de los hiatos y contradicciones de la argumentación benjaminiana.

¹⁶ En enero de 1921 le escribió a Gershom Scholem: Estoy esperando terminar mi trabajo sobre política, así como un ensayo encargado por Lederer para el cual aún no he recibido toda la literatura que necesito para completarlo. Sin embargo, en los próximos días probablemente reciba *Reflexiones sobre la violencia* de Sorel” (Benjamin, 1994: 172). La traducción es propia. En el original: “I am waiting to finish my work on politics, as well as an essay commissioned by Lederer for which I still have not received all the literature I need to complete it. Nonetheless, in the next few days I should probably be getting Sorel's *Reflections on Violence*”. Antes de *Reflexiones sobre la violencia*, Benjamin leyó *Las ilusiones del progreso*, que aparece en el n.º 726 del índice.

“huelga general proletaria” y “huelga general política”. Según Sorel, ambas consisten en la interrupción del trabajo, pero mientras la primera es con fines revolucionarios de abolición del Estado, la segunda tiende al logro de determinadas reformas dentro del orden vigente. El mérito de Sorel, según Benjamin, es haber distinguido dos fenómenos distintos en lo que aparentemente es el mismo, la huelga general.

En palabras de Sorel, la huelga política “puede ser de corta duración y pacífica, con miras a demostrar al gobierno que lleva un camino errado y que existen fuerzas capaces de resistir; también puede ser el primer acto de una serie de motines sangrientos” (2005: 210). La huelga política cesa cuando el partido o el sindicato firma un pacto con el gobierno.

A los fines de nuestro artículo, nos interesa en particular la “huelga general proletaria”, pues Benjamin encuentra en ella un medio puro de la política, a diferencia de la “huelga general política” que define como un medio violento por tender en última instancia al fortalecimiento del Estado. En la huelga general proletaria es así posible rastrear una política afirmativa benjaminiana. La pregunta es entonces: ¿cuáles son las dimensiones de la huelga general proletaria que Benjamin rescata?

La primera dimensión es que la huelga general proletaria es un medio puro y no un medio violento, en tanto se propone como única tarea la destrucción del aparato estatal:

Mientras que la primera forma de la suspensión del trabajo [huelga general política] es *violenta*, puesto que provoca una modificación exterior de las condiciones de trabajo, la segunda [huelga general proletaria] es, como *medio puro, no violenta*. [...] De ahí, pues, que la primera de estas empresas es instauradora de derecho, la segunda, en cambio, anarquista (2017a: 32; énfasis y corchetes propios).

La segunda dimensión es que Benjamin observa que Sorel, siguiendo a Marx, “rechaza todo tipo de programas, de utopías, en una palabra, de instauraciones de derecho” (2017a: 32) y señala que esto se trata de una “concepción profunda, ética

y genuinamente revolucionaria” (2017a: 33). Benjamin menciona estas dimensiones, pero no desarrolla ninguna de ellas. A continuación, veremos entonces cómo aparecen estas en el libro de Sorel para así poder comprender la apuesta benjaminiana.

Con respecto a la primera dimensión, como mencionamos, Benjamin rescata el carácter no violento de la huelga general proletaria. Sorel sostiene que en esta huelga el proletariado se pone al mando de las fuerzas productivas y quita a la burguesía de su posición: “Confía en expulsar a los capitalistas del campo de la producción para retornar luego al lugar que ocupa en el taller creado por el capitalismo” (2005: 226). A diferencia de lo que sostiene Benjamin, la huelga es para Sorel un acto eminentemente violento. Pero no es cualquier tipo de violencia, sino que es una violencia moral¹⁷.

En este sentido, la huelga general proletaria es indudablemente violenta, pero esa violencia es considerada moral en tanto sus aspiraciones radican en la liberación de las condiciones de esclavitud. Sorel comparte con Marx que el capitalismo, y su respectivo orden social, jurídico y político tienen su origen en la violencia y señala que la superación de este modo de producción también será violenta¹⁸. Sostiene que el sujeto revolucionario es el proletariado, cuyo fin es la destrucción del aparato estatal. La huelga general es un mito, aludiendo Sorel con esto a un conjunto de utopías: es la suma de las utopías del proletariado¹⁹.

Ahora bien, si Sorel reconoce que el medio para llegar a esto es violento y es

¹⁷ Una de las preguntas que gravita con mayor fuerza en el texto soreliano es si la violencia puede considerarse un acto moral. Sorel se apoya en una moral revolucionaria y revalida en este sentido a Karl Kautsky. Si por un lado la doctrina moral de Proudhon, Kant y los estoicos son tildadas como “morales admirables, pero abocadas a la impotencia” (Sorel, 2005: 270), la moral de Kautsky se funda en aspiraciones revolucionarias. Sorel cita *La revolución social* de Kautsky: “La ética del proletario proviene de sus aspiraciones revolucionarias; ellas le infunden mayor fuerza y elevación. La idea de la revolución es lo que ha redimido al proletariado de su sumisión” (en Sorel, 2005: 274).

¹⁸ Sorel se vale de la cita de *El capital*: “La historia de esa expropiación [que dio origen al capitalismo] no es materia de conjeturas, sino que está inscrita en los anales de la humanidad con letras de sangre y fuego indeleble” (Sorel, 2005: 233; corchetes propios).

¹⁹ Las lecturas que Benjamin y Sorel tienen del mito son extremadamente opuestas: mientras que para el primero el mito refiere a la culpa, al destino y a la ausencia de libertad, para el segundo el mito es justamente la cuota de imaginación que permite la apertura de la historia. Sin embargo, Benjamin no alude a esta diferencia. Sobre esto véanse el estudio de María Castel (2011) y de Carlos Pérez López (2016).

una “violencia moral”, ¿por qué Benjamin enfáticamente señala que la huelga general proletaria no es violenta? Esto es en principio sumamente confuso. La huelga general proletaria soreliana es eminentemente violenta. De ningún modo Benjamin pudo pasar esto por alto.

Es posible rastrear al menos dos momentos en los que Benjamin admite este carácter violento de la huelga revolucionaria. En primer lugar, en un texto intitulado *Vida y violencia* —que Benjamin mencionó a Scholem en 1920—. Aquí avala tanto la violencia en caso de defensa personal como la violencia anarquista:

La violencia orig[inaria], tal como por ejemplo puede presentarse en un acto defensivo, no es en absoluto repudiable. El juicio sobre una acción no tiene nada que ver con que se la haya ejecutado con violencia corpórea o sin ella. Por eso es que la exigencia anarquista de la abolición de la violencia solo puede ser referida con sentido a la violencia administrativa, [y] por eso su praxis terrorista tampoco está en contradicción con su teorema (Benjamin, 2017b: 49; corchetes del traductor).

En segundo lugar, en el mismo texto *Para una crítica de la violencia*. Sobre el final del escrito, Benjamin vuelve a defender a la violencia en caso de legítima defensa y también en el caso del asesinato del opresor a manos de los revolucionarios. Sobre lo primero, arguye que el mandamiento divino “no matarás” debe ser pauta de acción para la persona, pero nunca criterio del juicio. Respecto de lo segundo, y en medio de una polémica con Kurt Hiller, sostiene que la existencia justa es más elevada que la mera existencia (2017a: 39)²⁰. Asimismo, y como piedra de toque, en la última página se refiere a la “violencia revolucionaria [*revolutionäre Gewalt*]” como “la más elevada manifestación de la violencia por el ser humano” (2017a: 40).

Por lo analizado hasta aquí, podemos decir que lo que en Sorel está explícito, en Benjamin queda opacado por la distinción entre medios puros y

²⁰ Kurt Hiller (1885-1972) fue un activista del pacifismo. Benjamin responde a la cita de Hiller: “si no mato, ya no podré jamás erigir el reino universal de la justicia... así piensa el terrorista espiritual... Nosotros, sin embargo, declaramos que más elevada que la felicidad y justicia de una existencia... está la existencia en sí” (en Benjamin, 2017a: 38).

medios violentos. Pero lo cierto es que la huelga general proletaria es violenta, y Benjamin avala el uso de la violencia en casos de legítima defensa y en casos de defensa de lo que él denomina “vida justa”, e incluso refiere sin más a la “violencia revolucionaria”.

La pregunta que emerge ahora es ¿por qué Benjamin denomina a la huelga general proletaria como un “medio puro”?, ¿qué entiende Benjamin por “medios puros”? Las palabras de Werner Hamacher son útiles para aclarar estas inquietudes:

Medios puros son medios para nada, es decir, no son medio en ningún sentido tradicional. [...] Benjamin era por cierto consciente de estas dificultades en el uso de los conceptos de medio, fin y violencia. [...] En este sentido medios puros son aquellos que no se comportan como medios, sino *de alguna manera distinta*. [...] Sin embargo, a pesar de este ser distinto indeterminable, el puro medio sigue siendo medio, marcación de la resistencia a lo instrumental, pero también aún de la mediatez en la alteridad de lo indeterminable (Hamacher, 2013: 202).

La huelga general proletaria es medio puro, que en sentido estricto no es un medio. Como observa Hamacher, más que un medio puede entenderse como la marcación de la resistencia a lo instrumental. En una acción orientada a fines, primero se establecen los fines y luego los medios posibles para perseguirlos. La acción que es medio puro sería aquella que no reconoce medios y fines. Sin embargo, la huelga general proletaria tiene como fin la eliminación del Estado como institución violenta. Entonces, ¿tiene fines o no tiene fines? Benjamin deja una vez más cuestiones oscuras, tareas para las lectoras y lectores, que debemos hacer el esfuerzo de esclarecer para comprender su apuesta.

La huelga es violenta, pero Benjamin está más interesado en distinguir entre las acciones que tienden a la instauración del derecho —que él denomina acciones violentas porque el derecho se funda y sostiene en la violencia— y las acciones que tienden a la destitución del derecho. Lo que está detrás de esto es una concepción del derecho en la cual este se ha vuelto contra el hombre, y se

impone a este con la fuerza del destino, anquilosando las relaciones humanas y cercenando cualquier rastro de libertad.

Así, volver a las fuentes de Benjamin, nos permite echar luz sobre su obra. La huelga revolucionaria es un acto tan violento como lo es la institución y la conservación del derecho. Esto es algo explícito en la letra de Sorel y que Benjamin omite. Benjamin reconoce que se efectúa con violencia, pero tilda la huelga de “no violenta”. Podemos decir que hay entonces un doble concepto de violencia para Benjamin: una violencia que tiene que ver con la ejecución de la acción y una violencia que remite a la institución y conservación del derecho. La primera es buena mientras esté en manos del proletariado, lo que Sorel definía como violencia moral, mientras que la segunda es negativa.

La segunda dimensión que Benjamin rescata de Sorel es la ausencia de programas de acción. Afirma que esto se funda en una concepción de Marx y la destaca positivamente como revolucionaria²¹. Al volver sobre la letra de Sorel, esto es muy fácil de hallar. La ausencia de programa remite directamente a Marx:

No son necesarios programas para el futuro: los programas están ya realizados en la fábrica. [...] La práctica de las huelgas nos conduce a una concepción idéntica a la de Marx. Los obreros que dejan de trabajar, no le van a presentar a los patronos proyectos de mejora en la organización del trabajo, ni les ofrecen su ayuda para que dirijan mejor sus empresas (Sorel, 2005: 193).

La huelga general aparece como algo distinto a la huelga política en la cual Sorel señala que los intelectuales del socialismo parlamentario tienen —y esta es una cita que Benjamin transcribe en su texto— la “profesión de pensar por el proletariado” delineando reformas sociales. El carácter innecesario de un

²¹ Esta es casi la única concesión que Benjamin hace a Marx durante este tiempo, considerando que en *Capitalismo como religión* lo trata de capitalista. En este sentido, coincidimos con Hamacher: “Sería muy desacertado entender la referencia a Marx y al discurso de la huelga general proletaria en el tratado de la violencia lisa y llanamente como profesión del marxismo, sea de aquel que aún es denominado ortodoxo, sea de aquel de una determinada tendencia, por ejemplo, la de Sorel” (2013: 197).

programa remite a que no se trata de una acción política orientada a la conquista y al dominio sino a la libertad de los hombres: “Al no perseguir fines de conquista, no tiene que formular planes para utilizar sus victorias” (Sorel, 2005: 226).

Al restituir la ausencia de programas de la huelga general proletaria, descubrimos que lo que Benjamin rescata de Sorel es el carácter imprevisible de la acción política. Las acciones de los hombres, en el camino hacia la liberación de las condiciones de opresión propias de la Modernidad, no pueden ser previstas en su totalidad. Esto no significa que la acción escape a toda planificación ni previsión, sino que este no es el rasgo específico de la acción política. La acción política se define por su pretensión de libertad, más no por capacidad de previsión.

Este carácter imprevisible de los efectos de la acción política sobre el transcurso de la historia es incorporado plenamente en la teoría política de Benjamin. Esta concepción de Sorel le resulta sumamente iluminadora a Benjamin, que la califica de “genuinamente revolucionaria”.

En este sentido, si atendemos a la constelación particular en la que aparece la huelga en el texto de Benjamin, encontramos que es opuesta al derecho. La huelga se caracteriza por ser destituyente con respecto al derecho vigente, pero sin instituir un nuevo derecho en su lugar.

Esta dimensión ha sido resaltada por Hamacher, quien apunta que la huelga general proletaria es “la manifestación de lo político” en el pensamiento de Benjamin (2013: 200). La huelga es una acción política sin fines, carente de intención: “Esta huelga dirigida a la aniquilación de la violencia de Estado, a la aniquilación de toda violencia instaurada, es decir, dirigida a *nada*, puede llamarse carente de intención” (Hamacher, 2013: 196). En este punto, acordamos con Hamacher en que Benjamin toma posición por el anarquismo. La acción política adquiere una modalidad “aformativa”: “La huelga general proletaria, cuyo método es la suspensión incondicionada de la violencia de Estado y su forma la justicia, sería la violencia pura en el ámbito de lo político y así sería lo que en el lenguaje es el lenguaje mismo, su modalidad aformativa” (Hamacher, 2013: 199).

Esta medialidad, entendida bajo la noción de “medio puro” benjaminiano, remite a una política del acontecimiento. Lo aformativo como rasgo de la acción política es que destituye sin pretensión de fundación: “La violencia pura no instaaura, sino que ‘destituye’, no es performativa, es ‘aformativa’” (Hamacher, 2013: 186). Se trata de una acción que destituye sin instituir.

En este sentido, suscribimos la hipótesis de lectura de Hamacher, que señala que la teoría política de Benjamin es una política de los medios puros: Benjamin “lleva a cabo una inversión de la perspectiva de la teoría política clásica. Ya no define a la política con miras a la producción de la vida social y su representación en el organismo moral del Estado” (2013: 205).

En virtud de lo analizado, el retorno a la letra de Sorel nos ha permitido comprender mejor la apuesta política benjaminiana. Por un lado, hemos dado cuenta que la huelga revolucionaria es un acto tan violento como lo es la institución y la conservación del derecho. Esto es algo explícito en la letra de Sorel y sobre lo cual Benjamin no se expide claramente. Observamos que Benjamin hace uso de un doble concepto de violencia: una violencia revolucionaria moral y una violencia que remite a la institución y conservación del derecho en tanto que autoridad.

Por otro lado, hemos señalado que en la ausencia de programa de acción podemos dar cuenta de la irreductibilidad de la política al derecho. Benjamin muestra que la política no debe ser reducida al acto de instauración del derecho. La acción política va más allá de él y no se sabe en qué va a desencadenar. Esto es algo que le ofrece el anarquismo y que constituye uno de los argumentos centrales de *Para una crítica de la violencia*. Benjamin toca un punto crucial de la acción política: que esta es más rica cuando no se mitologiza, cuando no se cierra, sino cuando permanece abierta al devenir.

III. Sobre la justicia divina

Al inicio de *Para una crítica de la violencia* Benjamin expone su objetivo, a saber, realizar una crítica de la violencia, cuya tarea se circunscribe a “la exposición de su relación con el derecho y la justicia” (2017a: 19). Algunas líneas más adelante, Benjamin agrega: “Hay que encontrar el punto de mira para esta crítica fuera de la filosofía del derecho positivo, pero también fuera del derecho natural. Ya se verá en qué medida solo la consideración filosófico-histórica del derecho puede aportarlo” (2017a: 21).

Benjamin dedica la mayor parte del texto a explicar esto, a saber, que ni el derecho natural ni el derecho positivo pueden proveer de un criterio válido para la crítica de la violencia porque en ambos esta es considerada como medio y no como fin en sí misma²².

En este sentido, el término “crítica” que Benjamin utiliza para definir su tarea conlleva un sentido kantiano, esto es, como ejercicio de determinar el campo legítimo de jurisdicción de un objeto, y distinguirlo de aquello que le es impropio. Benjamin ha comprobado que ni el derecho natural ni el derecho positivo pueden servir de criterio. ¿Cuál debe ser entonces el criterio? Sobre el final del artículo afirma “La crítica de la violencia es la filosofía de su historia. ‘Filosofía’ de esta historia, porque solo la idea de su punto de partida posibilita una postura crítica, discernidora y decisiva con respecto a sus datos cronológicos” (2017a: 39).

²² Como atinadamente ha señalado Honneth (2009: 119), en pos de avanzar en su crítica, Benjamin simplifica extremadamente el tratamiento del derecho natural —así como también del derecho positivo—. Benjamin consigna que la doctrina del derecho natural excluye cualquier dimensión crítica, ya que la violencia queda reducida a una condición de medio del derecho, en tanto no es considerada en sí misma sino solo respecto de su adecuación a los fines justos. La violencia es considerada un “producto natural” (Benjamin, 2017a: 20), correspondiente al género humano, al cual los hombres asimismo renuncian al momento de conformación del Estado. Benjamin refiere al *Tratado teológico político* de Baruch Spinoza, en cuyo capítulo XVI se señala que “todo cuanto un hombre, considerado bajo el solo imperio de la naturaleza, estime que le es útil [...] tiene el máximo derecho de desearlo y le es lícito apoderarse de ello de cualquier forma, ya sea por la fuerza, el engaño, las súplicas o el medio que le resulte más fácil; y puede, por tanto, tener por enemigo a quien intente impedirle que satisfaga su deseo” (1997: 333). Cabe señalar que el pensamiento de un autor tan completo como Spinoza no puede reducirse a estas líneas. Se recomienda para ello la lectura de Cecilia Abdo Ferez (2013).

Su filosofía de la historia comprende la ruptura del ciclo vigente y la apertura de uno nuevo:

Sobre la ruptura de este ciclo [que se mantiene] bajo el conjuro [*in Banne*] de las formas míticas del derecho, sobre la abolición [*Entsetzung*] del derecho en conjunto con las violencias a las que está referido, como ellas a él, en fin, por lo tanto, [sobre la abolición] de la violencia de Estado, se funda una *nueva época histórica* (Benjamin, 2017a: 40; énfasis propio).

La violencia divina es aquella que según Benjamin interrumpe el ciclo mítico del derecho y funda una nueva época histórica. Este es el criterio que sirve de base para su crítica, pero como vemos, en vez de sentar las bases al principio de su argumentación, las expone al final: “La justicia [*Gerechtigkeit*] es el principio de toda imposición divina de fines [*göttlichen Zwecksetzung*]. Poder es el principio de toda instauración mítica de derecho [*mythischen Rechtsetzung*]” (2017a: 36). Es en las últimas partes del texto en las cuales Benjamin indica la oposición entre lo mítico y lo divino:

Tal como en todos los ámbitos al mito se opone Dios, así a la violencia mítica la divina. Y en efecto, esta designa el opuesto de aquella en todos los aspectos. Si la violencia mítica es instauradora de derecho, la divina es aniquiladora de derecho [*rechtsvernichtend*], si aquella establece límites, la segunda los aniquila ilimitadamente, si la mítica es culpabilizadora [*verschuldend*] y expiatoria [*sühnend*] a la vez, la divina es redentora [*entsühnend*], si aquella amenaza, esta golpea, si aquella es sangrienta, esta otra es letal de modo incruento (Benjamin, 2017a: 37).

En efecto, no es sino hasta el últimas páginas del texto cuando Benjamin da a conocer los fundamentos de su perspectiva y pasa de un vocabulario profano a uno de tipo religioso. La violencia divina se corresponde con la venida del mesías en la tradición judía en la cual Benjamin se reconoce, y según la cual se funda una nueva época histórica. Esta es su filosofía de la historia. En este sentido, seguimos a Pablo Oyarzún:

La historicidad de la crítica benjaminiana juega, pues, un juego aparte. No se compromete ni se deja orientar por ninguna facticidad, sancionada o no, ni por ninguna continuidad histórica, que, al hilo de esa misma crítica no podría sino ser el curso cíclico de instauración y conservación que caracteriza a la violencia mítica. [...] La ruptura [de este curso cíclico] abre, entonces, para la historia y como la verdadera historia, la dimensión que habría que llamar trascendental, y, para emplear el término que inevitablemente se asocia al punto de vista benjaminiano, mesiánica. (Oyarzún, 2017: 289; corchetes propios)

Honneth ha llamado también la atención sobre el modo en el cual Benjamin define la filosofía de la historia, señalando que la misma permite una crítica al presente sin apoyarse expresamente en ningún juicio de valor, sino en la construcción de un futuro liberado de males, desde el cual se reconocen los rasgos negativos del presente (2009: 110).

Considerando la perspectiva judía mesiánica que sirve de base a su crítica de la violencia, podemos comprender su apuesta. ¿Cuáles son los rasgos de esta violencia divina? Esto solo aparece en las últimas líneas del texto. Benjamin sugiere que es una violencia posible, que instauro la justicia, que aniquila el derecho y que es letal, pero sin derramar sangre. Esta violencia se encuentra en la tradición religiosa: Benjamin señala el juicio de Dios sobre la banda de Koraj, en el cual la tierra se abre y se traga a los rebeldes²³. Pero también se manifiesta en la vida profana: “estas no se definen, pues, tanto por que las ejerza Dios mismo inmediatamente en milagros, sino por esos momentos de realización incruenta, contundente, redentora. Y en fin, por la ausencia de toda instauración de derecho” (2017a: 38).

²³ El relato de la rebelión de Koraj/Coré, Datán y Abirón contra Moisés y contra Aarón se encuentra narrado en Núm 16. Koraj reúne a doscientos cincuenta israelitas e impugna la autoridad de Moisés y Aarón: “¿Y no está Yavé en medio de nosotros? ¿Por qué entonces se creen superiores a la comunidad de Yavé?” (Núm 16). Luego, los israelitas elevan ofrendas a Dios, mientras Yavé dice a Moisés y a Aarón “Apártense de esta comunidad porque la voy a exterminar en todo el campamento” (Núm 16). En ese momento “Se abrió una garganta y se los tragó con toda su familia (y a todos los hombres de la banda de Coré) junto con todo lo que les pertenecía. Bajaron vivos al Lugar de los muertos, junto con todos los que estaban con ellos. La tierra los tapó y desaparecieron de la vista de la comunidad. [...] Entonces brotó un fuego de Dios que devoró a los doscientos cincuenta hombres que ofrecían el incienso” (Núm 16).

Conforme a lo que hemos desarrollado sobre la huelga general proletaria, podríamos pensar que se trataría de una manifestación de la violencia divina, en tanto se trata de una violencia pura que aniquila el aparato del derecho. Sin embargo, Benjamin alerta sobre esto:

Para los seres humanos no es ya posible ni tampoco urgente decidir cuándo fue real una violencia pura en cada caso determinado. Pues solo la violencia mítica, no la divina, se dejará reconocer con certeza como tal, aunque sea en efectos incomparables, porque la fuerza redentora de la violencia no está a la luz del día para los seres humanos (Benjamin, 2017a: 40).

Benjamin nos alerta dos cosas sobre la confirmación de la violencia pura: (1) no es posible: con esto da cuenta de los límites del accionar y del conocimiento humano. Incluso si una acción política tuviera como propósito la eliminación del derecho, es imposible saber si en un futuro los hombres no se harán de posiciones de poder desde las cuales impartir la supuesta justicia, administrando la violencia para tal fin, es decir, en qué sentido la violencia revolucionaria acabaría en violencia mítica. No está al alcance del hombre asegurar el éxito de la acción política; (2) no es urgente: no es necesario ni urgente saber si una acción política es la expresión de la violencia divina, porque ella simplemente acontece²⁴.

Carlos Pérez López ha advertido acertadamente sobre la conveniencia de no perder de vista la distinción entre estas dos dimensiones: “Del ensayo de Benjamin no se deduce en absoluto que todos los medios puros sean revolucionarios,

²⁴ Cabe señalar que consideramos que la equiparación de Jacques Derrida (1997) entre la violencia divina y la violencia del Holocausto es completamente errada. En una crítica a esta interpretación, Cantisani escribe: “El turbulento final del ensayo benjaminiano nos indica que la violencia divina, o mejor dicho sus signos o iluminaciones profanas como las llamaré más tarde Benjamin, son esos instantes en que una forma específica de un régimen de propiedad es depuesta. Efectivamente no es posible nunca saber para Benjamin a ciencia cierta si allí estamos efectivamente ante la violencia divina. Pero sí nos es posible, en una actitud crítica, en la lectura de sus posibles signos, saber cuándo no estamos ante la violencia divina y su justicia. Aquello que se apropia de la vida, que instrumentaliza la vida, que la sacrifica como si ella fuera su propiedad, no es para Benjamin un signo de la violencia divina, sino una prueba evidente de violencia mítica, aquella que “se deja conocer exactamente y en tanto que tal” (2015: 136). Cabe señalar que Derrida recupera a Benjamin en dos textos más: “Desvíos de Babel” y *Espectros de Marx*. Sobre esto véase el trabajo de Emmanuel Biset (2013).

ni que los medios puros revolucionarios (como la huelga general proletaria) sean idénticos a la violencia pura, divina y revolucionaria” (2017: 233). Según el autor, la violencia revolucionaria y la violencia divina tienen en común la interrupción del tiempo continuo, pero esto no significa de ningún modo que sean lo mismo.

De modo que Benjamin defiende la huelga general proletaria como modelo de acción política que se basa en una violencia pura, sin fines —pura medialidad— que interrumpe el ciclo del derecho. La acción política se erige como una discontinuidad, como la suspensión de las relaciones de poder sustentadas en la administración de la violencia.

Con respecto a ello, no coincidimos con Honneth —quien realiza un excelente y minucioso análisis del artículo benjaminiano y desvela muchas de sus inconsistencias— cuando indica que en tanto el Dios de la tradición judeocristiana es la única causa de la violencia transformadora, el ensayo de Benjamin sobre la violencia se trata de “un tratado de filosofía de la religión” (Honneth, 2009: 102). Se trata, consideramos, de un texto que, si bien se justifica en la tradición judía mesiánica, da cuenta de la potencialidad de la acción política.

La perspectiva de la crítica es religiosa: Benjamin delimita el ámbito propio de la violencia a la violencia divina que instaaura la justicia, una violencia que no es medio de nada, sino medio puro. Su idea de justicia como apertura de una nueva época histórica, de una discontinuidad temporal, se funda en su creencia religiosa. La acción política que rescata como válida y revolucionaria es la huelga general proletaria, por caracterizarse, como la violencia divina, por ser absolutamente destituyente.

Esta perspectiva religiosa dota de sentido a su pensamiento político. *Para una crítica de la violencia* es un texto político, en el cual la política es valorada como un intento de poner fin a las relaciones de poder y dominación. La relación entre la justicia divina y la acción política aparece muy clara en el *Fragmento teológico-político*, en el cual Benjamin señala que “nada histórico puede pretender relacionarse de por sí con lo mesiánico. Por eso el Reino de Dios no es el *telos* de la *dynamis* histórica; no puede ser puesto como meta” (2009b: 141) y a continuación dice:

Pero al igual que una fuerza puede, en su camino, favorecer a otra [que está] en el camino contrario, así el orden de lo profano [puede favorecer] la venida del reino mesiánico. Así, pues, lo profano ciertamente no es una categoría del reino, pero sí una categoría, y una de las más atinentes, de su silentísima aproximación (Benjamin, 2009b: 141, corchetes del traductor).

El hombre no puede realizar la justicia divina, pero puede promover su venida. ¿Cómo entender esta relación? Gisela Catanzaro ha indicado que esta heterogeneidad de los dos órdenes es fundamental para batallar contra un presente visto como un tránsito asegurado hacia un futuro redentor:

Benjamin exige la separación contra la idea teológica de un orden realizándose en el otro, dirigiéndose al otro, pero también contra la idea desencantada de un único orden que no cesa de perfeccionar su dominio sobre el mundo, hecha posible por una razón que ha eliminado la trascendencia (Catanzaro, 2009: 85).

En este sentido, compartimos con la autora que Benjamin se debate aquí por un lado contra un racionalismo que evade y niega cualquier fe en la trascendencia divina en la historia, y por el otro contra una teología que postula una aproximación progresiva a la salvación²⁵. Benjamin halla en la huelga general revolucionaria de Sorel una acción política en tal dirección: el hombre no puede asegurar la justicia en la historia, pero ello debe guiar su acción.

Consideraciones finales

A lo largo de este trabajo, hemos analizado *Para una crítica de la violencia* con el objetivo de abordar la crítica de Benjamin al derecho y las posibilidades que tiene la política para hacer frente al derecho moderno. En primer lugar, hemos mostrado que Benjamin propone una concepción del derecho en la cual este —asociado a la culpa y al destino— es reconocido como arbitrario e impuesto al hombre. La violencia sancionada por el derecho —que era el objeto de indagación de Benjamin—

²⁵ Sobre la idea profana de felicidad presente en este texto véase el artículo de Micaela Cuesta (2013).

sirve para su conservación o para la instauración de un nuevo derecho. Este es el círculo mítico del derecho, al cual se opone la violencia divina.

En este sentido, Benjamin propone la huelga general proletaria como acción política afirmativa. Hemos señalado dos dimensiones que toma de la huelga general proletaria de Sorel. Por un lado, la huelga general proletaria es indudablemente violenta y esa violencia es según Sorel moral, porque las aspiraciones de esa violencia radican en la liberación de las condiciones de esclavitud. Por el otro, la huelga general proletaria carece de un programa de acción, es decir, no se trata de un acto de instauración de poder y en este sentido la política se resiste a ser reducida al derecho. La acción política va más allá del derecho y no se sabe en qué va a desencadenar.

Luego de esto, hemos dado cuenta de la íntima relación entre la acción política y la esperanza de salvación mesiánica. *Para una crítica de la violencia* se trata de un texto que, si bien se justifica en la tradición judía mesiánica, da cuenta de la potencialidad de la acción política. En este sentido, Benjamin nos muestra por un lado que la política no deja de estar guiada por una cuestión de fe, que es la esperanza en la realización de la justicia; por el otro, que la acción política se despliega siempre en ausencia de garantías.

Bibliografía

- Abdo Ferez, Cecilia. "Spinoza y lo justo en el Barroco". *Crimen y sí mismo: la conformación del individuo en la temprana modernidad occidental*. Cecilia Abdo Ferez. Buenos Aires: Gorla, 2013: 165-287.
- Arrese Igor, Héctor. "La recepción filosófica del monoteísmo judío en la *Ética de la voluntad pura* de Hermann Cohen". *El Títere y el Enano. Revista de Teología Crítica* I, 1 (2010a): 52-60.
- Arrese Igor, Héctor. "La ley como acción de la autoconciencia moral en la ética de Hermann Cohen". *DOXA, Cuadernos de Filosofía del Derecho* 33 (2010b): 503-513.
- Benjamin, Walter. *Gesammelte Schriften* II, 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991a.
- Benjamin, Walter. *Gesammelte Schriften* VII, 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991b.

- Benjamin, Walter. *The correspondence of Walter Benjamin*. Chicago: The University Chicago Press, 1994.
- Benjamin, Walter. “Las afinidades electivas” de Goethe. Barcelona: Gedisa, 1996.
- Benjamin, Walter. “Destino y carácter”. *Obras II*, 1. Walter Benjamin. Madrid: Abada, 2007a: 175-182.
- Benjamin, Walter. “Franz Kafka. En el décimo aniversario de su muerte”. *Obras II*, 2. Walter Benjamin. Madrid: Abada, 2009a: 9-40.
- Benjamin, Walter. “Fragmento teológico-político”. *La dialéctica en suspenso*. Walter Benjamin. Santiago de Chile: LOM, 2009b: 139-142.
- Benjamin, Walter. “Para una crítica de la violencia”. *Letal e incruenta*. Eds. Pablo Oyarzún, Carlos Pérez López y Federico Rodríguez. Santiago de Chile: LOM, 2017a: 19-48.
- Benjamin, Walter. “Vida y Violencia”. *Letal e incruenta*. Eds. Pablo Oyarzún, Carlos Pérez López y Federico Rodríguez. Santiago de Chile: LOM, 2017b: 49.
- Benjamin, Walter. *Obras VI*. Madrid: Abada, 2017c.
- Biset, Emmanuel. “Dar el Nombre. Derrida lector de Benjamin”. *Papel Máquina* 8 (2013): 107-130.
- Cantisani, Alejandro. “Derecho, justicia y violencia en la obra temprana de Walter Benjamin”. *Leviathan* 10 (2015): 115-156.
- Cantisani, Alejandro y Laleff Ilieff, Ricardo. “Política y economía en el romanticismo alemán. Un contrapunto en torno a las hermenéuticas de Carl Schmitt y Walter Benjamin”. *Anacronismo e Irrupción* 2, 3 (2012): 87-112.
- Castel, María. “Mito y teología en la temprana filosofía de la historia de Walter Benjamin”. *Verinotio*, 13, VII (2011): 43-52.
- Catanzaro, Gisela. “Materialismo y teología en el pensamiento de Walter Benjamin”. *Utopía y Praxis Latinoamericana* 14, 47 (2009): 79 - 92.
- Cohen, Hermann. *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*. Barcelona: Anthropos, 2004.
- Cuesta, Micaela. “Variaciones sobre la felicidad. Hannah Arendt, G.W.F. Hegel, Walter Benjamin”. *Anacronismo e Irrupción* 3, 4 (2013): 179-208.
- Derrida, Jacques. “Nombre de pila de Benjamin”. *Fuerza de ley. El “Fundamento místico de la autoridad”*. Jacques Derrida. Madrid: Tecnos, 1997: 69-151.
- Freud, Sigmund. “Moisés y la religión monoteísta”. *Obras completas*, Vol.23. Buenos Aires: Amorrortu, 2012: 7-132.
- Grimal, Pierre. *Diccionario de mitología griega y romana*. Barcelona: Paidós, 1989.
- Hagemann, Harald. “Emil Lederer (1882-1939): Economical and Sociological Analyst and Critic of Capitalist Development”. *The Theory of Capitalism in the German Economic Tradition: Historism, Ordo-Liberalism, Critical Theory, Solidarism*. Ed. Peter Koslowski. Berlin, Heidelberg: Springer-Verlag, 2000: 26-51.
- Hagemann, Harald. “Germany, economics in (20th century)”. *The New Palgrave Dictionary of Economics* (Vol. 3). Eds. Steven Durlauf y Lawrence Blume. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2008: 651-657.

- Hamacher, Werner. *Lingua Amissa*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2013.
- Honneth, Axel. “El rescate de lo sagrado desde la filosofía de la historia. Sobre la ‘Crítica de la violencia’ de Benjamin”. *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*. Axel Honneth. Madrid: Katz, 2009: 101-138.
- Joas, Hans y Knöbl, Wolfgang. *War in social thought: Hobbes to the present*. Princeton: Princeton University Press, 2013.
- Menninghaus, Winfried. *Saber de los umbrales*. Buenos Aires: Biblos, 2013.
- Naishtat, Francisco. “Posfacio al ensayo de Max Weber sobre Rudolf Stammmler”. *La “superación” de la concepción materialista de la historia. Crítica a Stammmler*. Max Weber. Buenos Aires: Gedisa, 2014: 147-181.
- Oyarzún, Pablo. “Autoridad ley violencia. El instante de la crítica”. *Letal e incruenta*. Eds. Pablo Oyarzún, Carlos Pérez López y Federico Rodríguez. Santiago de Chile: LOM, 2017: 271-292.
- Pérez López, Carlos. *La huelga general como problema filosófico. Walter Benjamin y Georges Sorel*. Santiago de Chile: Metales pesados, 2016.
- Pérez López, Carlos. “Reglas de un juego, tiempos de la huelga”. *Letal e incruenta*. Eds. Pablo Oyarzún, Carlos Pérez López y Federico Rodríguez. Santiago de Chile: LOM, 2017: 219-236.
- Rossi, Miguel Ángel. “Política y violencia: una introducción”. *La pregunta por la violencia*. Ed. Sergio Tonkonoff. Buenos Aires: Pluriverso-Clacso, 2017: 129-146.
- Schmitt, Carl. *Romanticismo Político*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2005.
- Sorel, Georges. *Reflexiones sobre la violencia*. Madrid: Alianza, 2005.
- Spinoza, Baruch. *Tratado teológico político*. Barcelona: Altaya, 1997.
- Strauss, Leo. “Introductory Essay to Hermann Cohen, Religion of Reason out of the Sources of Judaism”. *Studies in Platonic Political Philosophy*. Leo Strauss. Chicago: University of Chicago Press, 1983: 233-247.
- Taub, Emmanuel. “Universalidad y mesianismo: Para una teología política desde el pensamiento de Hermann Cohen”. *REVISTA PLÉYADE* 8 (2011): 85-102.
- Taub, Emmanuel. “Filosofía, religión y mesianismo. Notas sobre el pensamiento de Hermann Cohen”. *Mesianismo y Razón. Escritos judíos*. Hermann Cohen. Buenos Aires: Prometeo, 2012: 13 – 32.
- Vargas, Mariela. “Culpa, inmanencia y dinero: comentario a *Capitalismo como religión* de Walter Benjamin”. *Ráfagas de dirección múltiple. Abordajes de Walter Benjamin*. Eds. Francisco Naishtat, Enrique Gallegos y Zenia Yébenes Escardó. México: UAM, Unidad Cuajimalpa, 2015: 387-413.
- Weber, Max. “La objetividad cognoscitiva de la ciencia social y de la política social”. *Ensayos sobre metodología sociológica*. Max Weber. Buenos Aires: Amorrortu, 1973: 39-101.
- Weber, Max. “La ‘superación’ de la concepción materialista de la historia de R. Stammmler”. *La ‘superación’ de la concepción materialista de la historia. Crítica a Stammmler*. Max Weber. Barcelona: Gedisa, 2014: 24-114.