

Una lectura de Benjamin: nombrar la finitud*

1. Historia: tristeza e iluminación

Casi al principio de sus *Tesis sobre la historia*, Benjamin enuncia una concepción aparentemente inesencial a la meditación teórica:

una de las más notables particularidades de la naturaleza humana –dice Lotze– junto a tanto egoísmo en particular es la generalizada falta de envidia de todo presente frente a su futuro.¹

No obstante, esta breve reflexión es sugerente: se conjuga en ella el rechazo de Benjamin a la historia como mera reconstrucción del pasado o como una obra creada desde la identificación del historiador con un universo sepultado; esa identificación no podía ser sino una *simpatía* que, para el romanticismo, era incluso la condición de un reencuentro con el sentido de una mirada ya extinguida. La interpretación historiográfica, para Benjamin, queda sometida a esta demanda de identificación, atenazada por este deseo irrespirable de mimesis, permanecía subordinada a la tiranía de lo que sobrevive. La interpretación historiográfica es incapaz de recobrar lo que ha sido destruido y olvidado, lo que ha sido silenciado del todo, lo desaparecido después de la derrota, los vestigios disgregados por la voluntad de supremacía de quien sobrevive, por la exigencia de borrar las evidencias de la propia barbarie Benjamin buscara arduamente apartarse de esta exigencia al tratar de comprender la historia, romper con esta tiranía de la evidencia, rechazar la concepción de la historia como interpretación y restauración de *lo pasado*, como la pretensión

* Ese artículo fue publicado originalmente en *Tramas*, núm. 12, diciembre, 1997, pp. 29-70.

¹ Walter Benjamin. *Illuminationen*, Frankfurt, Suhrkamp, 1977, pág. 251.

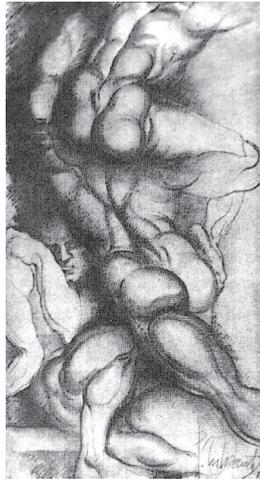
de recobrar y expresar la verdad de lo ocurrido; más bien, Benjamin buscara erigir una *filosofía de la historia* dispuesta a revelar una experiencia de la vida y del mundo capaz de trascender un arraigo cotidiano a las cosas, a los hechos, a las identidades inmediatas de los hombres, al sentido convencional de los signos y su relevancia empobrecida por la tiranía de la presencia; esa filosofía debería afanarse por escapar a la imposición de una experiencia confinada en la esfera de la presencia de lo conocible. Benjamin elige así un pensamiento inusual sobre la felicidad como punto de partida para exhibir y acaso denunciar la condescendencia, la escenificación baldía surgida intrínsecamente de las comprensiones positivista y hermenéutica de la historia. Se levanta contra esa identificación, rechaza su complicidad implícita con la barbarie que exhibe siempre su triunfo en la obstinación de la memoria colectiva; paradójicamente, la experiencia de lo inmediato, de lo empírico sólo podrá encontrar y reconstruir un mundo vaciado de historia. La experiencia se ciega ante la fuerza, ante el impulso de la historia entendida como un puro devenir que sólo es reconocible en el resplandor de un acto fragmentario y luminoso que lo anuncia; ese resplandor que no es sino la anticipación alegórica del sentido pleno de la historia. La experiencia asumida por la historiografía no es sino el desenlace de ese repliegue de la vida hasta el presente; es el enceguecimiento ante la potencia de lo que deviene, su incapacidad de aprehender la fuerza de un universo material en permanente metamorfosis. Así, confinada a ese presente desde el cual el pasado no es sino repertorio de vestigios de una supervivencia fortuita, cuyo sentido pleno reside latente en los vestigios y que reclama una mirada afín para expresarse, la historiografía no es, para Benjamin, sino la sumisión a una concepción fragmentaria y sumisa de la historia que acompaña toda reconstrucción interpretativa del pasado. A la tentación hermenéutica, tanto como al conocimiento positivo de la historia, Benjamin opondrá la comprensión de la historia a través de la iluminación que hace visible la tensión en devenir, la inteligibilidad del sentido de la historia como un sacudimiento, como la experiencia de un resplandecimiento que hace aprehensible en un detalle fulgurante de la vida la totalidad de

la historia, no solo en su profundidad pasada sino en el devenir que se anunciaba ya en su trama.

En la imagen elegida por Benjamin, la voluntad de felicidad es un recogimiento de los hombres ante la certeza de su muerte que exhibe una insospechada generosidad ante esas otras vidas desconocidas e inimaginables que habrán de serles ajenas, que presuponen e incluso reclaman su muerte; la felicidad futura es siempre ajena, aunque contemplada desde la certeza de una muerte vivida anticipadamente, neutra, solo una inexistencia. Benjamin ha sugerido que la experiencia del mundo es siempre lo transitorio, la intimidad de nuestra vida con la desaparición nos aproxima a la condición eterna del derrumbe, a la vida como sucesión infinita de ínfimas catástrofes, impregnada con la espera del eclipse, del abandono, de lo que se consume. La vida, la historia material de los hombres, no es sino la perseverancia de la desaparición. La felicidad, entonces, no puede ser sino un momento de experiencia que congrega en un suceso siempre transitorio la irrupción de la totalidad del mundo. Y, sin embargo, la felicidad nombra una diseminación de momentos múltiples, diversos que surgen para luego desaparecer imponiendo a la vida un ritmo, suscitando en la serie de los actos la imagen de un sentido, de una concatenación, incluso de una razón. La felicidad es la cifra misma de la desaparición. En la experiencia de felicidad se ahondan, se conjugan y se extinguen los tiempos; es ella la que marca lo vivido con el sentido de la sucesión; la felicidad surge de la calidad cambiante de la vida, es la señal de estas identidades contrastantes. De ese espectro de acentos surge la singularidad irreductible de lo vivido. La felicidad fulgura y se eclipsa en el tránsito entre las experiencias sucesivas de la desaparición. Su relato es el de difracción de los deseos. Así, la historia parece cobrar su sentido del repliegue de los deseos ante la imagen de un futuro que se extiende más allá de la propia desaparición.

Sin embargo, los deseos no están consagrados a esa espera tensa que nombra el estremecimiento del placer presente. Se arraigan también en la reminiscencia fantasmal de otros momentos de felicidad vivida o presentida: la felicidad no surge del encuentro desnudo con el objeto deseado, sino que es también el deseo de esa experiencia

fantasmal imaginada en la que se alcanza a entrever la plenitud. Para Benjamin, la felicidad incita la búsqueda de un futuro, pero lo hace siempre desde su arraigo en la presencia o en la plena evocación de lo vivido; el objeto que se despliega ante él es adivinable, aprehensible. Así, el tiempo y el sentido de los actos se orientan hacia la felicidad, están dominados por la experiencia anticipada del encuentro, por el espejismo de la presencia inminente del objeto. La felicidad adquiere la fisonomía inhóspita de la aspiración o la imagen de una plenitud que reclama siempre la imaginación material, la anticipación realizable de los actos. Orienta los actos hacia la historia material, es decir, los destina fatalmente a un sentido *político*. La política, sugiere momentos irreductibles y extremos. Al hablar de la escritura de Proust, Benjamin nombra esos bordes, el origen y el fin, esos dos rostros escatológicos que limitan la plenitud de la felicidad y que suscitan una respuesta narrativa, poética: el himno y la elegía.



Pero hay una doble voluntad de felicidad, una dialéctica de la felicidad. Una figura himnica y otra elegíaca de la felicidad. La primera es lo inaudito, lo que jamás ha sido, la cúspide de la dicha. La otra, una vez más la eterna, la infinita restauración de la felicidad original, primera.²

² Walter Benjamin. "Zum Bilde Prousts", en *Illuminationen*, *op. cit.*, pág. 337.

La promesa de lo inaudito es la imagen pura de una plenitud imposible, sólo conjetural, inhumana, que se sabe fruto del deseo, pero cuya satisfacción se adivina inaccesible; no es sino la distorsión de un recuerdo exorbitante de saciedad, que se trastoca en imagen futura, en imagen de trayecto temporal; es la obsesión fantasmal de una plenitud futura forjada como promesa de un placer sin resquicios con el fracaso de lo vivido. La voluntad de felicidad es la confesión tácita de una despoblación del sentido y de una obstinación por el sentido: lo vivido aparece entonces como un escorzo grotesco y vacilante que prefigura el sentido de la vida misma. Es la voz de una necesidad presente, privada de su pasado, de su futuro, condenada a una caída que priva de su nombre a la propia memoria de los actos. Por otra parte, la figura elegíaca de la felicidad es la memoria imposible, quimérica, de un exilio que jamás ha tenido lugar, de un paraíso perdido, de la expulsión de un territorio y un objeto, es la memoria vacía, pero tiranizada por la experiencia de una pérdida primordial de un objeto sin nombre: una privación de nada. La figura elegíaca de la felicidad no es sino la exaltación de nada es la invención de una fidelidad caprichosa a una tierra originaria, fantasmal, más allá de la vida, a una plenitud primordial que se ha extinguido sin haber dejado otra huella en la experiencia que la nada. Es una memoria de la que no se guarda memoria, es la certeza de una plenitud cuya efigie es el vacío, una imagen forjada al margen de la vida y que arraiga en ella como un tajo, como una imagen insular, cercenada, desarraigada de los cuerpos, de los actos, del mundo. Es una certeza sin mundo, es decir, sin sentido, una plenitud sin objeto, sin devenir, sin tiempos nuevos destino, implantada como un vacío en el centro de la vida.

Entre estos dos polos sin tiempo de la voluntad de felicidad, esta aparece solamente como un fulgor que suscita una extraña experiencia de sí mismo: “ser feliz escribe Benjamin significa poder adentrarse [*innewerden können*] en sí mismo sin miedo [*Schrecken*]”.³ Suspende el miedo, quedar a cubierto de la presencia amenazante, del pasmo ante el acto de aniquilación inminente. Deshabitar el espanto es para

³ Walter Benjamin. *Einbahnstraße*, Frankfurt, Suhrkamp, 1992, pág. 39.

Benjamin la condición para recobrar la presencia íntima. La experiencia de disipación del miedo no puede ser sino la imaginación de un futuro sin tiempo, pero también sin la ausencia de los otros, sin su abandono, sin su devenir ausentes, sin figuras declinantes; es decir, la vida al margen de la vida, la mirada desde la muerte. Ser feliz para Benjamin es esa muerte vivida con júbilo y anticipación, que Kafka advertía como condición de la escritura.

Suspender el miedo es admitir la súbita y transitoria serenidad de una identidad asumida desde una percepción de sí sin la *amenaza* de la muerte, porque la muerte ya ha ocurrido, es asumir la voz desde la serenidad de la propia desaparición. La felicidad es esa experiencia de un sí mismo sin tiempo, de una carne cancelada, intemporal, inmersa en una súbita indiferencia del tiempo, en un lapso sin duración, en un vértigo de lo inerte, y que, sin embargo, se precipita en el resplandor crepuscular de la experiencia misma. Se trata de una experiencia semejante a la iluminación mística completamente inmersa en la serenidad de una presencia ante la cual el terror se trastoca en atisbo de eternidad, indiferencia y regocijo ante la extinción de la muerte desde el seno de la muerte misma. La felicidad convoca la convicción teológica, el fervor obscuro, intransigente de la salvación.

Y, sin embargo, a pesar de esa visión extática, la experiencia de felicidad prefigura la comprensión radical de la historia. Constituye el centro de gravedad de toda posibilidad de iluminación. La felicidad es el rostro corporal, terreno, material, que hace real e imaginable el momento de la redención humana. La búsqueda de la felicidad es una pálida, aunque estremecedora imagen de la lucha final por la redención. En Benjamin, las imágenes de la felicidad, de la historia material, conllevan no sólo la intrínseca contemporaneidad del deseo sino también la violencia imperativa del reencuentro, la vocación implacable de la memoria para señalar la urgencia de la restauración del devenir de lo vivido. La memoria de la felicidad no es una nostalgia, sino el virulento imperativo de la *repetición* puntual de la satisfacción, de la fijeza de los objetos del amor. La felicidad no surge de la rememoración nostálgica de lo pasado, sino sólo del despliegue de escenas fragmentarias, de visiones que se irrumpen en la percepción llana,

inmediata, y que se anuncian en esa brizna enrarecida de experiencia, en ese detalle radiante de la intensidad del deseo como trayecto, como devenir, como la turbulencia de la vida. El pasado se abre entonces a la felicidad que prefigura el advenimiento de la redención que, para Benjamin, rechazará cualquier intimidad con la expiación; por el contrario, contra la expiación la humanidad habrá de redimirse como un gesto radical de destrucción de la historia de sometimiento, como la culminación marcada por la posibilidad de comprender la salvación como el triunfo de la destrucción absoluta, de la creación absoluta ya rescatada del tiempo, como la culminación del trayecto humano arrojado, a partir del gesto purificador de la destrucción, en una vida nueva. Esa finalidad divina, esa culminación redentora se revela no en lo que sobrevive, no en el trabajo laborioso de la memoria, sino en ese súbito fulgor ínfimo de un acto que lo revela como devenir, es en los resquicios de un gesto donde se anuncia el sentido total de la historia humana. Esa historia no es la suma total de lo acontecido, no es la reconstrucción de la “verdad” de los hechos, no es la conjugación de la infinita masa de actos ínfimos. El sentido de la historia surge de aprehender en lo ínfimo, en un acto en apariencia desdeñable, el anuncio del desenlace purificador del trayecto humano.

2. Cultura y destino: las calidades de la muerte

Para la experiencia material, para la memoria, para la “comprensión del pasado”, el tiempo futuro no es sino aquel poblado de la insignificancia de nuestra muerte, de ausencias ya sin nombre, del olvido tajante, irreversible, o bien, el “efecto” de nuestra acción presente. El futuro es ese mundo que anticipa el olvido radical del propio deseo: un mundo forjado por nuestro abandono, sin el propio nombre, como el desenlace y el efecto mismo de la desaparición de lo vivido. Esa contemplación inerte del tiempo futuro hace patente el carácter transitorio de la historia, la resonancia ínfima de lo cotidiano ensombrecida por su sinsentido el porvenir radical, paradójico, es lo que habrá de sobrevenir al margen de lo vivido, ajeno a la

experiencia, en la zona incalificable de la *verdad*, de la historia, por la indiferencia que lo habita íntimamente. Así, para nuestra visión “empírica” de la historia, para la mirada interpretativa del pasado, el futuro no es el desdoblamiento, la conjugación serial de lo siempre inminente, sino una escenificación baldía de una razón derivada del sentido de los acontecimientos presentes: ese relato ciego a los cuerpos urgentes y a la agitación de los actos, pero indiferente también a cualquier sentido que desborde la presencia y la exigencia siempre perentoria de la vida. El futuro es ese espacio donde otros deseos harán indiferente la memoria del propio deseo: serán cuerpos ajenos, otros, los que alimentarán un deseo ajeno del que nos sabemos excluidos; su sentido es inimaginable salvo como razón, como derivación causal del presente. El futuro, sugiere Benjamin, es la imagen de una respiración que no me habita, ese aire que alimenta a los otros, esas efigies de carne descarnada, el amor abismado en otros cuerpos, ilegible, es también esas otras ciudades inhabitables, pérdidas más allá de la pérdida, hostiles a mi presente por su desaparición anticipada, irrecuperables, más allá del arraigo a la vida, y en cuyas calles alguien se extraviara aligerado de los nombres de los desaparecidos. Los cuerpos que encarnan el tiempo del futuro habrán de latir en el vacío imperceptible, cuerpos irreconstruibles de hombres y mujeres innumerables cuyos actos y cuya memoria se habrán ya disipado. La historia, a la luz del futuro, de una felicidad inerte, ajena, no es ya solamente la crónica del tiempo pasado –la crónica de mi in/existencia, del tiempo “cuando no había nacido” (Barthes)–, sino esa conjetura sobre el sentido de un mundo que habrá permanecido, alimentado con mi desaparición, ese tiempo intratable de “cuando ya no esté [más allá de mi muerte]”. La historia es ese futuro sin deseo, ese tiempo imaginado solamente como una reminiscencia de la desaparición. El deseo es indiferente a ese futuro. La necesidad y acaso la inminencia de la muerte lo separan de todos los objetos, el mundo futuro se arranca a sí mismo del deseo, se disipa, desaparece como objeto del universo humano para desplegarse sólo como sombra, como mueca del mundo vivido. El deseo se encuentra atado entonces a la presencia *virtual pero realizable* de

los objetos, a su desaparición remediable, conjurable, a lo que está presente en el signo mismo de su desaparición.

La imagen de la felicidad condicionada por la finitud aparecerá como el contorno, la corporeidad del tiempo vital del individuo: es la culminación de la vida, pero su luz enseguece, eclipsa e incluso cancela la vida que la precedió. Mientras la felicidad dura, su fuerza cura la vida de la enfermedad de la memoria. Se asemeja a la muerte en la medida en que finca su estremecimiento en la supresión, incluso en la destrucción misma de lo vivido. La *filosofía de la historia* no puede ser sino la comprensión del sentido que adquiere esa fuerza en la que se conjugan destrucción, olvido de lo inmediato, memoria de lo silenciado, purificación, redención y plenitud de la vida: es decir, el borde que separa la vida y la muerte. La purificación es la súbita mirada desde el umbral mismo de la muerte. La pregunta que sustenta la *filosofía de la historia* –como la propone Benjamin– no se refiere a lo ocurrido sino a la aprehensión súbita de la redención por venir en el silencio eclipsado por la visibilidad de los testimonios, la *filosofía de la historia* encuentra el acceso a la revelación en los resplandores ínfimos que escapan a la omnipresencia de la tradición, a la firmeza de la cultura impuesta como supremacía; la mirada de *la filosofía de la historia* advierte esas resonancias de las voces aniquiladas, enterradas, pero que fulguran como adherencias en los contornos, en los bordes, en los desechos de los signos triunfantes de lo dado. La noción de destino está íntimamente aliada a la de cultura y ésta a la de sometimiento. La noción de destino es la promesa de reemplazar la precariedad de la vida con la duración del nombre, con la transformación de la memoria en ley, en el relato de la norma. La cultura anuncia y ensalza un destino que se realiza siempre en la atmósfera de los victoriosos; el destino se confunde con el horizonte mismo de la ley, el cumplimiento de la ley es la realización de ese destino que es siempre ratificación de la victoria, del engrandecimiento, el gozo del olvido de todo aquello ajeno al monumento, al archivo, a la elocuencia de los signos dotados del poder de la supervivencia. Es también la celebración febril y estéril de lo tangible, de esa presencia patente, de una calidad del cuerpo, de una eficacia de la acción.

En la búsqueda de la felicidad, la alianza entre el impulso irreprimible a la fantasía y la expectación de la presencia tangible del objeto engendran un relato y un tiempo propios, una espera equívoca de la plenitud, al mismo tiempo desencantada de antemano y estremecida por el ansia de la posesión. Pero esa espera de lo inminente, con toda su violencia, presupone el velo momentáneo de la propia muerte. La fuerza de la espera posterga la visión de lo inminente de la desaparición. Tiñe con indiferencia todo lo que se inscribe más allá de la espera, más allá de la muerte. La presencia del objeto, la violenta expectativa de su aparición revela el carácter singular de la asimetría entre el pasado y con el futuro; esta asimetría no radica sólo en los tiempos de la presencia, sino del deseo. Benjamin elige placeres ejemplares –respirar un aire singular, el encuentro con el otro en la conversación, la compenetración de los cuerpos– para mostrar la indiferencia que impregna el futuro. La muerte se muestra como la extinción de los actos y la insignificancia anticipada de esos objetos, de esos cuerpos, incluso si han de sobrevivir la propia muerte. Sólo queda una vaga melancolía neutra, sin objeto, un dolor por el abandono de sí mismo que se asemeja ya vagamente a la propia felicidad. Es el derrumbe de la voluntad y de la fuerza misma de la imaginación. Es el momento de una tensión límite entre la admisión de un futuro de paisajes inaprehensibles que se funde con la ausencia de nombre y de mirada, un tiempo vacío del deseo propio, inerte, inclasificable, incalificable, y un futuro en cuyo rostro se advierte el cumplimiento de una vocación del ser, de la creación, una plenitud y la identidad final, una pureza que es la única capaz de iluminar el sentido de la historia. Quizás la fuente de la serenidad no es la propia muerte, sino la lejanía inerte, indiferente de ese escenario vacío de la mirada, que se conjuga con la certeza del advenimiento final de la plenitud, en el borde de la trayectoria misma de la humanidad: eso que Benjamín llama la redención. El futuro es el despliegue de figuras hechas ellas mismas de la materia inerte de la representación pero que alienta un doble sentido: la desaparición y la pureza. El futuro es, entonces, la mimesis de lo vivido que repite en el paisaje de efigies del futuro la fijeza de lo muerto, de los signos; pero es también el anuncio de la po-

tencia de lo humano para recobrar un sentido que desborda la experiencia de lo inmediato, del presente.

La *filosofía de la historia* hace patente que lo que nos hemos empeñado en entender como la continuidad del tiempo histórico no es sino un efecto *político de una alianza ética*. Lo que nos vincula al tiempo de nuestra desaparición es la repetición misma de la alianza, de lo que Rousseau llamó la piedad: restauramos con quienes adivinamos en el porvenir la solidaridad que hemos entablado con nuestros descendientes, advertimos en su vida la prolongación de la alianza que nosotros mismos habitamos como don de las generaciones previas. La duración de esa alianza humana con los nombres de lo ausente es un enigma. La duración del vínculo humano más allá de la muerte con los muertos, hacia el pasado, esa intimidad con los ancestros se repite y se desdobra para engendrar el tiempo futuro; un lazo, un reclamo, una demanda, un imperativo de nombre se le impone a quienes prolongaran el linaje de los hombres. Ese vínculo ético, sin embargo, acentúa el tajo de la muerte y hace posible imaginar el sentido de los actos como una resonancia que persiste desde la ausencia. Esa es la emanación de sentido que surge de la materia de la muerte. Hay algo del sentido y del sinsentido de la muerte que está en juego. Entregado a la experiencia anticipada de la desaparición, el sentido de la historia no es sino el trayecto de este imperativo ético, la alianza con los muertos y su olvido; la obligación con quienes sobrevivirán se irradia más allá del umbral de la muerte.

Si la experiencia inmediata de la vida tuviera la absoluta primacía del sentido, sería imposible el vínculo ético con esos nombres de la ausencia: esos innumerables muertos o por nacer. Sólo la convicción de la redención sustenta el vínculo de linaje, suspende la indiferencia ante lo ausente, desmiente la primacía de la razón, la primacía ética de Sade que ampara la indiferencia del asesinato en la convicción de que la condena radical jamás habrá de llegar y que la razón es, por sí misma, la celebración del asesinato como vía para el placer. Ante la fractura de los tiempos, ante la sucesión indiferente de las muertes, no sería posible reconocer regla alguna que impusiera un sacrificio de la vida presente a cambio de un futuro señalado por la certeza

de la desaparición. El vínculo ético finca el linaje de lo ausente en la experiencia de lo humano como devenir. La extinción del deseo que adviene con la anticipación de la muerte acarrearía también el sentimiento vivo de la insensatez del sacrificio. Y, no obstante, ese deseo de sacrificio se preserva como el rastro de una alianza que se teje con lo ausente, entre las generaciones. Todo devenir transforma la intensidad del deseo en ejercicio sacrificial, es decir, en la alianza del don con los ausentes; el deseo, esa nada que apunta a un objeto perdido, como sugiere Kojève, no puede ser sino indefinible, inclasificable.

La imagen de los lazos entre vivos y muertos, y los ausentes todavía futuros, confiere a la noción de experiencia un alcance que desborda una mera cognición, una mera comprensión de lo vivido involucra una experiencia de lo otro, del sentido que surge de la presencia misma de esa otredad. Ese concepto, tal y como se desprende del texto de Benjamin, guarda ciertos ecos con la concepción de Bataille según la cual, la experiencia se crea precisamente con el desbordamiento de la identidad misma, radica precisamente en el incabamiento del propio sujeto:

la experiencia no podría ocurrir para quien fuera único, puesto que su rasgo propio es *romper la particularidad de lo particular* y exponer ésta: luego, se es entonces sólo para el otro.⁴

En ese instante de apertura, la experiencia participa del universo del riesgo. Es el momento en que se encara, plena, abiertamente la súbita vacuidad del sentido, el momento en que la experiencia, arrastrada por su propia apertura, violentada por la fuerza misma de su pasión negativa, se abre hacia una indeterminación radical. La historia para Benjamin solamente exhibe su sentido cuando supera el arraigo a la materia del mundo, cuando construye su identidad a partir de la alianza con lo ausente, como un acto límite de desbordamiento de su propia finitud. La alianza real con lo pasado, con el futuro, no puede provenir sino de la espera construida como una ética neutra, al margen

⁴ Maurice Blanchot. *La communauté inavouable*, París, Minuit, 1983, pág. 41.

de la envidia y la nostalgia, como la fuerza de una esperanza neutra, una ética sin deseo, sin culminación, sin objeto, abierta solo a lo radicalmente otro. Y esa espera de lo radicalmente otro se ofrece como la única garantía capaz de devolver al pasado y al futuro la capacidad de iluminar el sentido de la historia: el momento final de la redención.

3. Política y misticismo: la iluminación y la finitud

Una observación inhóspita acompaña a las reflexiones de Benjamin sobre la historia, la contemporaneidad y la felicidad: toda comprensión crítica de la historia, toda *filosofía de la historia*, toda iluminación, se gesta precisamente en esa cauda del estremecimiento que acompaña al miedo. *Toda* imagen del pasado no es sino la sombra y la reliquia del poder: el sentido que ha sobrevivido como monumento de la barbarie. Toda imagen del pasado no es más que la exaltación y el testimonio encubierto de la barbarie. La imagen cotidiana de la tradición, de la ley, de la norma, nos ata íntimamente a la barbarie; el apego a la tradición no es sino la complicidad sutil, inconfesada, con el sometimiento. La barbarie tiene, para Benjamin, la fuerza paradójica de consagrar los signos, hacerlos patentes como ley, hacer de su vigencia una condición intangible, sin término, indiferente. La barbarie priva a la historia y a los hombres de su propia capacidad destructiva –purificadora–, de su posibilidad de respiración, de su voluntad de horizonte. La barbarie se revela en el sentido dual de lo que subsiste y hace posible la supervivencia de los signos de su victoria, se adivina en todos los signos que prevalecen, en las palabras y en las concepciones atestiguables, persistentes, de la cultura: la barbarie no es sino la condición misma de la cultura, el presupuesto de su transmisión. Es también una forma de la condena, de la caída, del exilio humano fuera del universo de la pureza, de la redención; es una forma del mutismo, una extrañeza ante la verdad revelada es un modo de existir de la tristeza que impregna la vida –esa tristeza que era, para Benjamin, una forma del enmudecimiento, de muestra incapacidad para dar nombre al mundo, a los objetos, a los cuerpos, a lo vivido–.

Así, el pasado surge de la perseverancia de la voluntad del poder, de una omnipresencia de la barbarie, capaz de despojar a los hombres de la fuerza iluminadora de la revelación. El instante en que esto se revela es también el del miedo. La *filosofía de la historia* se alimenta, para Benjamin, de dos sentimientos irremediables: la tristeza y el miedo. El silencio que impregna la historia, el que da su forma y su impaciencia a la memoria, y que hace de la evocación un gesto estéril, es el que engendra la tristeza. La tristeza que vela el sentido de los acontecimientos humanos es la imposibilidad de dar nombre a lo ocurrido, es la respuesta al ensombrecimiento de los actos, a la experiencia de privar a los nombres de su nombre, de abandonar la memoria a la turbulencia del mero afán de sobrevivir. El olvido no puede sino experimentarse como miedo. Es el estremecimiento. El horror ante el progreso de lo innumerable del pasado se amortigua en la pasión por un presente desarraigado de la iluminación de la historia. Para Benjamin, sólo la plenitud de la memoria, la historia absoluta que se extiende entre el origen y la redención, es capaz de engendrar en los hombres la aprehensión total de la historia: pasado y futuro en su síntesis final, redentora. Esta aprehensión total se confunde con la destrucción radical del pasado. La iluminación completa de la historia, su intelección absoluta, se confunde con el momento de su destrucción, de su disolución: redimirse de la caída, del sometimiento, es al mismo tiempo aprehender la historia y destruirla. Reemplazar lo innumerable del pasado, con el nombre pleno de una historia cuyo sentido ha trascendido toda experiencia inmediata, todo régimen empírico. Pero este nombre pleno es también el olvido radical, dialéctico, del advenimiento de la salvación.

El miedo revela una súbita aprehensión del peligro. Para Benjamin ese peligro no surge ante la percepción de una catástrofe futura, sino de una condición intrínseca de la experiencia humana. Es el miedo que se experimenta ante el confinamiento de la conciencia en el universo de lo presente, es el repentino desarraigo de la propia mirada de la constelación de sentido que surge de la aprehensión de la finalidad trascendente de la historia, es el vértigo de haber sido arrancado de la

mirada y la comprensión de su propia historia, es el abatimiento de la lucidez ante la percepción de una historia sin la fertilidad de un futuro. El miedo ante la historia surge de la imagen de una catástrofe ya ocurrida, pero que se reitera y se vuelve a gestar íntimamente en cada instante. Ese es el peligro: no sólo el desarraigo, la extrañeza ante el propio pasado, sino la reiteración incesante de ese engeguencimiento.

El miedo acompaña la entrega inútil, insignificante, de los hombres a una vida que se ofrece como mera supervivencia, y que no es otra cosa que la voluntad de entregarse a un olvido gobernado por el ansia de satisfacción, un olvido que allana los nombres y se somete a un destino que también coarta y modela la imaginación. El destino se muestra entonces como emanación del poder, manifiesto en los actos soberanos de quienes ejercen la vigilancia y la violencia conservadora.

A diferencia del miedo, la tristeza, para Benjamin, surge de la tentativa inútil de comprender ese destino; se nutre de su silencio, de nuestra incapacidad para nombrar ese desenlace del trayecto humano como totalidad, de la incapacidad para entender aquello que en el pasado tiene un resplandor que le permite iluminar nuestro presente y hacer visible la totalidad, final, de la redención. La tristeza no es sólo la consecuencia del olvido de la historia, sino del eclipse del mundo. La opacidad del mundo ante la vocación iluminadora del lenguaje señala alegóricamente Benjamin, ha sido impuesto a nuestras lenguas históricas por Dios como desenlace de la Caída, de asumir su destierro de la verdad, de admitir su imposibilidad de nombrar, de saber su sonoridad vacía, de acoger su silencio indiferente ante la algarabía inaudible e innombrable del mundo. La caída del lenguaje es su captura por la indiferencia ante la voz del mundo. El lenguaje se repliega a la palabrería, deja de nombrar para ser “un medio sólo exteriormente comunicante [*äußerlich mitteilendes*]” (Benjamin). Se entrega al innombrar. Renuncia así a todo conocimiento. Se asume confinado en el simulacro de conocimiento y de experiencia. La tristeza surge de experimentar un mundo mudo, irrecuperable para los nombres, para el lenguaje, se alimenta de esa extraña imposibilidad de nombrar la esencia intrínsecamente comunicable de las cosas, de lo ocurrido, lo reconocible cuyo aliento cir-

cunda el sentido de lo dado. La tristeza es la profunda conmoción que se experimenta al admitir que la vida se inscribe en el interior de un mundo mudo cuya imagen será para siempre hermética, impenetrable. La historia suscita también esa tristeza: nuestro pasado enmudece, se consume ante el mutismo del lenguaje. Los actos se despliegan y se derrumban sin alcanzar la redención de una palabra que los nombre, se precipitan en un olvido sin sentido, hecho solamente de abandono, de fatiga. La historia ha sido arrastrada por el lenguaje a un destino inerte. También se disipa y se apaga en el mutismo. Queda la trampa de la evocación o de la interpretación del pasado: las ilusiones de la verdad tangible, fruto de la descripción, de la reconstrucción. Queda la irrisión de la orfebrería de la historia como interpretación de lo acontecido.

Arrastrada más allá de los márgenes del nombre, la historia se mimetiza con la evocación, adquiere la docilidad de la memoria, se pierde en sus caprichos. La comprensión de la historia, lo hemos dicho ya, se confunde con la descripción y el relato que se quiere verídico de lo pasado. Se repliega entonces en su simulacro: confinada a los hechos, a los actos, a los objetos, al mundo descarnado, la memoria no es la figura de un manojo de monumentos, de reliquias, de testimonios que se ofrecen al deslumbramiento y al vértigo de la interpretación, es decir, se consagran a su vocación de olvido. Esa comprensión de la historia, entendida como una restauración de lo pasado, es la consagración del monumento: no es pues más que la condescendencia al olvido de la significación. Lo que se ha preservado de la vida en los monumentos, en las reliquias, en los testimonios, en toda la tradición, en toda la cultura, advierte Benjamin, no es sino la consagración épica de la supervivencia de la barbarie, es decir, de los triunfadores, los bárbaros. *Interpretar* el pasado es consagrar la derrota, celebrar la violencia de la barbarie. Y no se consagra otra cosa que el mutismo de una lengua que se ha erigido sobre el desarraigo, incapaz de dar nombre al pasado. El origen de todo hecho de cultura no admite sino una mirada sacudida por el horror, un horror mudo. Es la mirada horrorizada del Ángel de la Historia, en la alegoría plástica de Klee, que Benjamin evoca y recrea. Ante esa visión

del ángel la tradición, la cultura y el progreso no son más que un amasijo de escombros donde es posible ver el triunfo inútil, descartado, estéril de la barbarie. Desterrados del nombre del pasado, impedidos para recobrar su sentido como una totalidad que ampare la luminosidad del futuro, hemos perdido la capacidad para arrancarnos de la pendiente de la tradición que es ley, cultura, obra. Nos extraviados en lo que permanece y recobramos sólo los vestigios de la devastación. La derrota de la violencia de la barbarie requiere de una destrucción purificadora. Sólo la destrucción conjura la violencia de los actos, purifica. La violencia jamás destruye: suplanta una dominación con otra, una ley con otra, una tradición con otra, una quimera con otra, una memoria con otra. La violencia se refugia en la “comprensión” del pasado, en la condescendencia a la necesidad de lo ocurrido. El recuerdo sólo es una resonancia de los actos, el testimonio de su olvido; es la visión que pervive en la huella de su irrupción resplandeciente para abandonar el hecho, el mundo mismo que lo suscitó. Permanecemos mudos y ciegos ante ese fulgor que emana de contornos privilegiados del pasado y en el que se propagan a los nombres para revelar el sentido redentor del trayecto humano. Re-caemos en el simulacro de la comprensión historiográfica. La secreta, pero inmemorial condena que ha apartado al lenguaje del mundo se revela también en el resplandor mortecino de nuestros relatos del pasado. La interpretación del pasado –para Benjamin– no es sino la expresión privilegiada del silencio de la memoria, ofrecida como testimonio, como garantía y como recurso, para encubrir la barbarie con el velo de la causalidad. La descripción del pasado que alimenta también la tristeza que impregna y sofoca la fuerza y la voluntad de destrucción que late en todo acto de liberación, incluso íntima.

La tradición se yergue, para Benjamin, como una dualidad equívoca, engañosa: por una parte, la tradición aparece como acumulación continua de acontecimientos y memorias, como preservación y restauración; pero también aparece como el impulso de la destrucción, como la aprehensión del acto purificador, como una tentativa de aprehensión de la totalidad de la historia, como la conjugación de iluminación, totalidad y aniquilación de todo lo que ha sobrevivido.

Así, en la noción de tradición se confunden la fuerza que somete y conjuga la conservación de la ley y el simulacro de la memoria con la fuerza redentora, que hace de la destrucción la condición misma de la posibilidad creadora, de la capacidad de creación histórica fundada en la supresión y la memoria de lo suprimido como fundamento de una experiencia que trasciende las condiciones inmediatas de la vida. La experiencia se constituye en la fuerza metafísica, redentora, iluminada, de la tradición como fundamento de la renovación, de la salvación, de la revolución. Por una parte, adquiere la autoridad de lo que sobrevive, de esa sobre-vida, de ese exceso de presencia, de esa resistencia mineral del recuerdo que resiste a toda tentativa y a toda voluntad de abandono y de olvido; el sentido de esa tradición es entonces la invención de una verdad, que es también la invención de una cultura capaz de ocultar en su exaltación, en su plenitud, en su concordia, el furor de la barbarie.

El poder, es decir, la fuerza de sometimiento es quizá, para Benjamin, el engendramiento y el desenlace de la tristeza, el ensombrecimiento de lo pasado, el olvido de la historia como aquello que anticipa y nutre la capacidad destructiva; el poder engendra también la imposibilidad para remontar la inmediatez del deseo, la inminencia del objeto y el dolor de su eclipse. Hay una tensión entre el olvido y la tristeza que se arraigan en la propia vida, el olvido es equívoco, dual: es a un tiempo la fuerza de la destrucción, de la purificación, de la creación de la historia, pero también un resguardo de la barbarie, la tradición, la cultura; la tristeza es la experiencia ante un mundo y un pasado mudos. Así, la tristeza se alimenta de la continuidad del tiempo, de su imposibilidad de condensarse en una iluminación del futuro, en una ruptura de la historia. La tristeza habla de una vida que ha rehuido el estremecimiento y el deslumbramiento por la fidelidad a la promesa de un futuro adivinable, calculable, satisfactorio.

Para la *filosofía de la historia* el sentido de lo humano debe *irradiar* desde el pasado para impregnar el presente, exhibirse en un signo, en un detalle que revele su devenir en una figura suspendida; la revelación se muestra en este sentido de lo humano, sedimentado en un rostro, en una mirada, en una escena, en una visión que hace po-

sible la iluminación de la experiencia misma de la historia como un futuro arrancado a la fascinación que ejerce la barbarie. La aprehensión de ese sentido no puede tener otro nombre, para Benjamin, que redención. Esa redención está inscrita como finalidad en la historia iluminada por la súbita imagen de la discontinuidad de lo vivido que es, también, una visión de futuro, lo inaudito, la culminación absoluta, irremisiblemente ajena, final, pero capaz de propagar su estremecimiento en su anticipación presente. Esto trastoca, transforma la experiencia misma de la felicidad, la convulsiona, la tiñe de una luz inadmisibles y sin embargo irremplazable y definitiva: hace posible esa extinción del miedo, el júbilo, el resplandor de la identidad. El miedo se finca en los territorios de una imaginación y un lenguaje baldíos, se fortalece en la clausura y el descenso abismal de la imaginación futura, en el rechazo de la iluminación de lo inaudito, en la admisión de todos los límites y la reiteración vacía de una promesa de bienestar futuro. El miedo surge cuando la vida se satura de finitud y transitoriedad, sin otro espacio y sin otro tiempo que la saciedad y la nostalgia. De ahí la fuerza y la fertilidad que Benjamin atribuye a la violencia purificadora de la destrucción, como acto creador de espacio, como modo de incitar la imaginación de horizontes. Benjamin distingue en el carácter destructivo, la búsqueda de claridad, de amplitud, de vacío:

El carácter destructivo sólo conoce una expresión: crear lugares; sólo una acción: abrir el campo. Su necesidad de aire fresco y espacio libre es más fuerte que todo su odio.

El carácter destructivo es joven y alegre porque destruir rejuvenece, ya que despeja del camino las huellas de nuestra edad, se alegra porque, para el que destruye, abrir camino [*Wegschaffen*] significa una reducción perfecta, un desarraigo de su propia condición.⁵

El carácter destructivo es también una operación sobre el tiempo –sobre la historia, las edades– y sobre la propia identidad: es

⁵ Walter Benjamin. “Der destruktive Charakter”, en *Illuminationen*, *op. cit.*, pág. 289.

reconocerse a sí mismo como una identidad siempre precaria y crepuscular, en desaparición. Pero también, es admitir para sí la exaltación de una necesidad de purificación que tiene su origen en la vocación primordial del lenguaje humano que no es otra que dar nombre, para después propagar su sentido a los actos, a la memoria, a la experiencia, al deseo, para ofrecerse finalmente como redención anunciada en la iluminación de la imagen, en su fuerza disruptora y purificante. El carácter destructivo no se da nunca en soledad: reclama el reconocimiento de los otros, su sanción; vaciar a los actos de su consecuencia inmediata para conferirles un sentido que se convierta en horizonte, abandonar la significación manifiesta de las palabras, de las cosas, desalentar su eficacia inmediata para restaurar un sentido que es recuperación del momento primordial de creación, de pureza, como privilegio de la acción destructiva: preservar sólo aquello del pasado que hace patente la redención reclama una mirada que reconozca la opacidad de la fuerza divina de la purificación aniquilante, un gesto de salvación que nos preserve de la muerte en nuestra propia destrucción como identidades, en la fusión con la redención humana. Esa opacidad, para Benjamin, es inherente a toda purificación, a toda destrucción purificante. Es inaprehensible. De ahí su proclividad a ser malentendida y su indiferencia ante la incompreensión. Al ser inaprehensible ese momento final rechaza la figura del destino, siempre fijo, nombrable, descriptible, prescrito. La redención no es así un destino sino el desenlace divino de lo humano, el momento en que la palabra habrá de recobrar la potencia plena de creación y la fuerza para devolver su nombre al mundo. El destino es del orden del mito. La redención es ajena al relato, a la anticipación. Para Benjamin, la revolución redentora no se despliega como un destino mítico, ni como una norma, ni como una ley, ni como un imperativo de lo incierto, de lo innombrable en el que se anuncia la plenitud de la verdad. La destrucción purificante no crea leyes, no las resguarda. Rechaza así la imposición y monopolio del saber "Estatal" [religioso] del destino representado por la institución del *oráculo capaz de destruir toda imaginación extraña para restaurar la vigencia de lo dado, para recobrar la inclinación conserva-*

dora. La figura del destino es otro rostro de la tradición. Toda institución se alía y se confunde con la tradición, que acoge y da sentido a la acción como construcción de progreso. La destrucción purificadora, por el contrario, advierte en la tradición otra potencia: la de iluminar para revocar, conjurar, anular, la tradición de los derrotados no puede ser sino esa memoria de la purificación que habrá de culminar en la iluminación redentora.

La finitud que introduce la iluminación, el resplandor de la comprensión dialéctica de la historia —en la concepción de Benjamin—, surge de la conjugación de dos horizontes: uno de ellos surge del lugar de la mirada, de la promesa de felicidad como presente, como experiencia inmediata, como respuesta a la exigencia tangible de la vida; el otro horizonte es el de la revelación de la pureza: la felicidad en esta luz anticipa otra duración, un sentido de tiempo y de finalidad que ninguna experiencia inmediata podría darle. En la iluminación, la mirada cede su lugar al sacudimiento de una certeza casi intangible que se puebla de reminiscencias, insignificantes en sí mismas, pero que alimentan ya la experiencia de la purificación en la historia total de lo humano, la promesa se extingue como acto meramente moral para acogerse a la espera febril de la destrucción purificadora; la felicidad pierde su sentido para revelarse como un augurio de la redención convertida en aprehensión plena de la historia. El acto político, centrado en la promesa y la mirada de lo tangible, gobernado por la exigencia de la ley, por la expectativa de la norma, por el reclamo de sentido, cede ante la iluminación para revelar por un impulso intrínseco del lenguaje una nueva fuerza de los nombres. La comprensión del pasado se quebranta. Surge un borde que separa el sentido y la memoria, de la iluminación. Hay un antes y después de la iluminación. La continuidad de la vida se quiebra, se experimenta como discontinuidad en el momento en que el trayecto humano se revela como totalidad, absoluta, irreductible, aunque innombrable, incierta, el pasado pleno, purificado de toda barbarie, se vuelve imaginable, incluso mirable, en el momento en que su significación abandona los signos de nuestro lenguaje para abismarse en la potencia reveladora de los nombres. La iluminación destruye irrepa-

rablemente la vida serena de los hombres: los invade de desasosiego al arrancarlos de los afanes de la felicidad, pero también infunde el júbilo de la esperanza de la redención.

Es posible encontrar en esa finitud la iluminación, el sentido de la destrucción como modo de significar el advenimiento de un rostro incalificable y sin embargo verdadero del mundo. No obstante, paradójicamente, finitud y destrucción acentúan dos experiencias de la historia como totalidad: la comprensión de la historia se exhibe al mismo tiempo como espanto ante la omnipresencia de la barbarie en la capilaridad minuciosa de la cultura, y como el estremecimiento de la revelación, de la purificación del sentido del mundo por la memoria como anuncio y meta de la salvación; la comprensión de la historia se erige como crónica del afán por la felicidad y como acto regido en última instancia por las vicisitudes, los derrumbes de la mirada sacudida por la iluminación. La finitud señala la insignificancia fatal de la promesa: su transitoriedad, su contingencia, que clausura toda expectación de lo político: no habrá jamás en la política el aliento de la liberación. La política no puede sino expresarse como promesa de felicidad: y esta promesa no puede sino resolverse en una nueva norma, en nuevo derecho, en nuevos poderes; alimentará el nuevo ciclo del sometimiento, la insistencia y la perseverancia de la barbarie. Cuando el acto político está regido por la experiencia de lo inmediato, es decir, por la presencia, se hunde en la exacerbación de la materia misma del mundo, en su exigencia primaria: la experiencia se impregna de signos, de presencias, de memorias que se ofrecen como causa, la política se extravía en su ansiedad por la eficacia, por la evidencia inmediata, precaria, del poder. Pero el presente no es sólo la evidencia y la inteligibilidad del mundo, sino la efusión conmovedora de la historia como experiencia de la plenitud, es decir, como desaparición.

La orientación mística de Benjamin impone una inflexión peculiar a la resonancia metafísica de la experiencia. La crítica de Benjamin al proyecto iluminista formulado por Kant busca revocar su pretensión de fundar la experiencia humana en la tensión entre la temporalidad singular de la experiencia y el carácter duradero del conocimiento que se arraiga en el orden plenamente empírico de la

presentación de la evidencia. Para Benjamin, hay algo que ha sido silenciado en la noción iluminista de experiencia, y es esa *otra* experiencia, la que se arraiga en la fuerza de una representación de eternidad, de totalidad y cuyo nombre, para Benjamin, no es otro que la experiencia de Dios y el conocimiento que ésta hace posible. Esa aproximación mística a la comprensión de la historia y del conocimiento pone el acento sobre la esterilidad de una mirada que se abate sobre su presente inmediato, que se abisma en la tangibilidad de sus actos, en un tiempo cerrado. Desde sus escritos tempranos, Benjamin había esbozado los elementos fundamentales de esta crítica de la experiencia:

¿Por qué la vida resulta para los filisteos algo desconsolador y sin sentido? Porque sólo conocen la experiencia, nada más, porque ellos mismos son seres sin esperanza ni espíritu, y porque solo mantienen relaciones internas con lo rutinario, con lo eternamente vuelto al pasado.⁶

Scholem advierte que la crítica al sistema kantiano a partir de la meditación sobre los límites de la noción de experiencia la realiza Benjamin muy tempranamente —en 1918— y “se inscribe entonces en el centro de su pensamiento”.⁷ Para Benjamin, la identidad de la experiencia no puede reducirse a la conjugación de momentos parciales, fragmentarios, sino surge a partir de ellos para configurar una síntesis heterogénea, que interroga por sí misma el sentido de identidad y continuidad constitutivos de la experiencia empírica. “La experiencia es la unitaria y continuada variedad [*Mannigfaltigkeit*] del conocimiento”.⁸ La continua variación, la unitaria variedad: los acentos de una particular dialéctica se advierten en esta primera aprehensión de la experiencia. Para Benjamin, el sentido de esa identidad

⁶ Walter Benjamin. “Experiencia”, en *Anfang*, 1913, recopilado en Walter Benjamin. *La metafísica de la juventud*, Barcelona, Paidós, 1993, pág. 94.

⁷ Geshom Scholem. “Nota” añadida al artículo de Walter Benjamin. “Über das Programm der Kommenden Philosophie”, en *Angelus Novus. Ausgewählte Schriften 2*, Frankfurt, Suhrkamp, 1988, pág. 27.

⁸ Walter Benjamin. “Über das Programm der Kommenden Philosophie”, pág. 39.

de lo variado, esa continuidad de y en la metamorfosis, no puede, por consiguiente, recobrase de la mera implantación mundana de la experiencia, es, por el contrario, algo radicalmente ajeno al arraigo empírico del conocimiento. Es entonces, propiamente hablando, más bien una iluminación, una revelación. Es aprehensible sólo a partir de algo absoluto, cuya aprehensión es quizá sólo una apuesta, un presentimiento. indiferente a cualquier conocimiento mundano, una intuición inmediata, irreductible a una visión mecánica del conocimiento. Esta tensión entre continuidad e identidad definirá el momento de esa “otra síntesis”, una *síntesis negativa* que, presumiblemente referida a la elaboración hegeliana, Benjamin recobra como una adición potencial a la estructura categorial kantiana. Y, no obstante, Benjamin forjará una concepción dialéctica propia de esa síntesis como un recurso para pensar no el conocimiento, sino la historia en su totalidad y el sentido de todo proyecto político. La preeminencia de esa crítica de la experiencia marcará de manera duradera su aprehensión de la existencia. Benjamin enfatiza en su pensamiento temprano la comprensión teológica que sólo más tarde se conjugará con la radicalidad de su pensamiento político, que asume sus tonalidades más extremas de cara al fascismo, y que explorará y transformará los alcances que tienen las nociones de conocimiento y libertad para la concepción de la experiencia. La discontinuidad de esa dialéctica habla sin duda de un trayecto del conocimiento que modela, segmenta, crea su propia temporalidad, que busca aprehender la capacidad para preservar una identidad de lo humano, que no puede fundarse en la mera mutación incesante de la experiencia puntual del conocimiento empírico, sometido siempre a un progresivo y a veces tajante trastocamiento de su verdad, de su sentido, indiferente al sentido de su finalidad. La *dialéctica en estado de reposo* [*Dialektik im Stillstand*] nombra ese momento, ese punto, esa figura que logra condensar fugazmente, en una imagen presente, en una expresión viva, esa posibilidad de devolver en la ruptura, en la destrucción de la experiencia inmediata del mundo, su continuidad al tiempo de la memoria y a la imagen del porvenir, de construir la identidad de la historia al destruir la evidencia de la historia, al revocar el

olvido del sentido de la historia impuesto desde la elocuencia de la dominación. Es en una sola imagen en la que se advierte ya el futuro que late en ella. Un momento que perturba la evidencia inmediata, y que hace adivinable la densidad del tiempo, la verdad de la historia que resplandece en la reminiscencia. Benjamin insiste en esa imagen y toma como referencia privilegiada, la fuerza de evocación inherente a un rasgo en la imagen fotográfica:

la chispa minúscula de azar, aquí y ahora, con que la realidad ha chamuscado [*durchgesengt hat*] por así decirlo su carácter de imagen, a encontrar el lugar insignificante [*unscheinbare*] en el cual, en una determinada manera de ser de ese minuto hace ya largo tiempo transcurrido, anida hoy y tan elocuentemente el futuro que, mirando hacia atrás, podremos descubrirlo.⁹

Se percibe así, en esa chispa minúscula, en ese episodio, en esa imagen capturada por la cámara y que se ofrece súbitamente ante los ojos, la posibilidad de construir la historia como la fulguración de una totalidad, como el trayecto de lo humano en una continuidad, sin bordes, cuyo término no puede ser otro que la redención, una súbita visión de lo intemporal que no puede circunscribirse ya a la experiencia vivida y que es la experiencia anticipada de la purificación de la historia, su inteligibilidad plena. Hace visible una condición paradójica: ser lo manifiesto y simultáneamente lo que niega lo aparente, lo que revela, en la apariencia, precisamente su límite, su precariedad, su silencio. Es la figura misma de la alegoría:

La ambigüedad es la manifestación alegórica de la dialéctica, la ley de la dialéctica en la inmovilidad [*Dialektik im Stillstand*]. Esta detención es utopía y la imagen dialéctica es, por tanto, una ensoñación [*Traumbild*].¹⁰

⁹ Walter Benjamin. "Kleine Geschichte der Photographie", en *Angelus Novus*, *op. cit.*, pág. 232.

¹⁰ Walter Benjamin. "Paris, die Hauptstadt des XIX. Jahrhunderts", en *Illuminationen*, *op. cit.*, pág. 180.

4. Sobre la violencia

El pensamiento de Benjamin sobre la barbarie confiere a su meditación sobre la violencia otro sentido. Señala los alcances y los horizontes del proyecto humano capturado en una relación íntima, constitutiva, con la violencia y la desaparición. Para aprehender esa naturaleza es preciso formular una alianza entre la crítica de la violencia y la historia. Para Benjamin, la historia reclama la comprensión de las finalidades: es implícita o explícitamente una teología. La violencia, que involucra necesariamente una teleología, conlleva entonces la figura de un destino y un origen, una tragedia y un mito. La violencia acompaña el sentido del tiempo, de la historia, habita plenamente la experiencia cotidiana del tiempo y su significado íntimo. La violencia es plena y estrictamente un acontecimiento moral. Sin este carácter la violencia se hace inaprehensible, se hunde en el delirio. La violencia no es otra cosa, insiste Benjamin, que la posibilidad de trastocar un orden moral; es, por consiguiente, en sí mismo un acto también moral. Sólo que esta posibilidad de trastocar un orden moral conlleva ineludiblemente un poder investido con una soberanía que lo coloca más allá de la moralidad, al margen de la ley. Lo que trastoca un orden moral es ajeno a la moralidad misma, quien instauro una ley se coloca, intrínsecamente, en un ámbito de poder ambiguo: al mismo tiempo interior y exterior de la ley, en una posición radical de soberanía sobre quienes habrán de someterse a ella y, al mismo tiempo, sometido a la tiranía indiferente de la palabra legal. No obstante, la palabra misma de la ley señala la propia exterioridad de la voz que la enuncia y la implanta. No existe texto de la ley ni regulación sin esta exterioridad, sin esta soberanía que, más allá del sentido impuesto con la ley, se adivina como algo incalificable. La identidad de la soberanía es siempre negativa: lo que está más allá de la ley. La indeterminación constitutiva de la ley es que esta presencia exterior –capaz de violentar el orden moral previo e instaurar la nueva ley– mina su propio régimen de universalidad. Si bien la ley reclama, necesariamente, esta universalidad, debe admitir su fractura singular, el “no todo sujeto se doblegará a la letra de la

ley”. Esa paradoja es inadmisibile para el enunciado de la ley. De ahí el silencio y la negación que rodea a este “no todo” que acompaña intrínsecamente la instauración de la ley. De ahí la tristeza que acompaña a la ley misma, a su mutismo, a la imposibilidad de dar nombre e historia a esa presencia exterior que se constituye al mismo tiempo como una voz presente y olvidada, de ahí también, el miedo y el riesgo a una presencia incalificable, sin nombre, sin historia, sin arraigo, que sin embargo ha trastocado el orden moral. De ahí el sentido al mismo tiempo áspero y elusivo, reticente y equívoco de la violencia, su fisonomía múltiple y cambiante, sus contornos mutables, su expresión que atemoriza y, simultáneamente, elude cualquier rasgo que defina su identidad esencial. Y, no obstante, hay en la violencia un rasgo constitutivo: su capacidad para engendrar temor, para hacer patente, visible, el riesgo, para suspender la propia invisibilidad del riesgo, está orientado a constituir el reconocimiento de una supremacía tangible: su amparo es la aspiración a la pureza, el deseo de imponer a los actos una identidad moral imperturbable, construir un destino. Sólo que esa pureza tiene dos únicas calidades: o bien la búsqueda de una identidad absoluta que advendrá con la redención o bien la instauración del dominio pleno de la ley y la continuidad de su vigencia, es decir, la instauración del poder –es decir la tristeza y el temor– bajo la significación histórica de la legalidad. La violencia busca depurar todo orden moral de cualquier gesto enrarecido, de cualquier rasgo irreductible a su dominio, suprimir la aparición de la diferencia; es o bien el rechazo radical de la singularidad –de la diferencia– o bien su sofocación en el sometimiento a la pretensión de universalidad de la ley. La universalidad de la ley es también una operación sobre el tiempo: prescribe la permanencia de esa universalidad, le impone a esa duración un tiempo sin bordes, la hace confundirse con una esencia; la homogeneidad siempre precaria, fruto de la imaginación engendrada por la ley, está siempre amenazada por la aparición y la fuerza creadora de la diferencia. La finalidad de la ley es persistir en su invariancia. La finalidad intrínseca del acto que *enuncia* la ley, que la evoca y que la invoca, es su propio cumplimiento, la consagración y el velo de la soberanía. No obstante, es

preciso advertir que la sumisión de un ciudadano a las leyes es un fin jurídico en sí mismo que no está expresado en el juicio ni el texto de la ley, sino en el mero acto de su implantación. No es objeto de reconocimiento, la interpretación de la ley deja intacto el presupuesto de esta finalidad silenciosa. Se da una alianza tensa entre el sometimiento a una ley, cuya fuerza imperativa está siempre al margen de la acción reflexiva, que permanece inadvertida en su fuerza despótica, y la condescendencia íntima a una sumisión impotente a las necesidades y los reclamos esenciales de la vida. Para que la violencia exista es preciso engendrar un acto cuyo sentido enfrente y distorsione la ley moral. La figura de la violencia es hacer visible el velo de la soberanía: hacer visible, inteligible la conmoción, mirarse obligado a transfigurar el sentido de la propia acción, a subordinarla a una interpretación que le es ajena.

Esa finalidad es invariante, ajena a las vicisitudes del juicio moral, a los accidentes de su letra o de su interpretación. De ahí la finalidad equívoca de la ley. A la finalidad explícita enunciada en su texto, al acto que ella rige, al sentido del acto que modela, se añade el otro, invariante: el acto de legislación. Toda memoria de los actos alienta, explícitamente o en silencio, un juicio sobre los fines de la acción. No basta sólo la existencia de los fines: es preciso conferirles un valor –deseables o indeseables, buenos y malos, adecuados o inadecuados, benéficos o perniciosos, admisibles o inadmisibles–. Esa atribución no es otra cosa que un acto de juicio, un acto de denominación, una tentativa de aprehensión del pasado por la fuerza del lenguaje. Para Benjamin, el lenguaje humano, después de la caída, se orienta intrínsecamente según el juicio. Arrancado más allá de toda posibilidad de verdad plena, cada afirmación está impregnada de valor y, por lo tanto, de finalidad. Involucra un análisis y una elucidación del fundamento, la fuerza y los espejismos de la teleología. La punzante iluminación de Benjamin es que toda crítica del juicio, en la medida en que reclama la aprehensión de las finalidades, no puede ser sino una crítica de la violencia y una aprehensión de la fuerza presente del poder. Más aún, no hay crítica de la violencia sin la posibilidad de identificar las resonancias éticas –teleológicas–

de todo juicio que pretende la inteligibilidad de la acción humana, de la historia. De ahí la alianza intrínseca entre la comprensión de la violencia y la historia.

La crítica de la violencia es la filosofía de su historia. La “filosofía” de esta historia porque sólo la idea de su desenlace hace posible una actitud crítica, distante y decisiva a partir de los datos temporales. Una mirada dirigida sólo hacia el presente puede permitir, a lo sumo, un ir y venir dialéctico en las formas de la violencia como instauradora o conservadora del derecho. Esta vacilación [*Schwankungsgesetz*] se funda en que toda violencia conservadora del derecho, en su duración, debilita todo aquello, representado en ella, capaz de instaurar el derecho mismo. Lo logra mediante la represión de toda aquella forma hostil de obrar que lo contravenga aun indirectamente.¹¹

El presente es el nombre que damos a nuestra inmersión en ese movimiento oscilante, a esa captura de la acción humana entre la conservación de la ley y su instauración, entre esas dos violencias. Desde esta mirada absorta plenamente en el presente, el tiempo pasado no es más que memoria y causa, vista hacia el futuro no es sino destino. Destino, causalidad y memoria no son sino nombres del presente, de esa violencia ajena a la purificación y que se bifurca entre dos polos de la ley: instauración y conservación. Nombres del poder. Esta visión del pasado, sometida a la experiencia empírica del mundo, surge de la mirada hacia el presente y ésta no puede sustraerse a la preeminencia de la violencia jurídica, que es la materia propia del derecho.

El derecho parece reposar sobre esa convicción firme, aunque incierta: los actos pueden constituirse en instrumento para trastocar la condición moral de otro. La naturaleza de la violencia, para Benjamin, no es visible en la substancia misma de los actos, no está intrínseca en la fisonomía de la conducta o al carácter físico de la acción: su sentido surge de su potencia para irrumpir en el universo moral,

¹¹ Walter Benjamin. “Kritik der Gewalt”, en *Angelus Novus*, *op. cit.*, pág. 65.

para quebrantar su plenitud, para su ruina. La violencia no nombra jamás una fisonomía propia de los actos: no hay actos violentos en sí mismos, la violencia es un acto de sentido, de reconocimiento; da sentido y visibilidad a un acto; vela y revela la soberanía del poder y su fisonomía, convierte el universo moral en un régimen de visibilidad y de apariencia, funda en la espectacularidad de la violencia el recurso de su propia potencia, la exhibición de la soberanía. La violencia conservadora es la aniquilación de cualquier fuerza moral con un sentido irrecuperable. No hay sentido individual: un acto cuyo sentido se hace irrecuperable es ya un gesto social, en gestación. Y, no obstante, la propia singularidad de esa acción revela una esfera moral cuyos alcances y raíces son irreconocibles, es el dominio del malentendido. La capacidad de coerción es intrínseca al orden moral; a la luz de la teleología, la ley se vuelve no sólo imperativa sino instrumental: sólo que el uso instrumental presupone siempre una voluntad, una orientación consciente, una finalidad definida, un saber, es decir, una voluntad de conservación. No obstante, Benjamin advierte una condición de este régimen conservador, su fuerza es intrínseca a la norma, ajeno a la voluntad de los sujetos; aunque haga visible la voluntad de potencia, la voluntad de poder y constituya los cuerpos que harán visible el ejercicio real de esa potencia. De ahí la extraña insustancialidad y la ambigüedad de la violencia conservadora, su degradación benigna, su devastación inocua, su iniquidad ejemplar, su soberanía dócil: exhibe la fuerza ambigua de un poder que se sustrae a la fuerza de un universo moral constituido mientras exhibe el rostro mimético del sometimiento al orden moral; hacer visible esta ambigüedad esencial, irresoluble, es la raíz de la amenaza que funda la potencia actual del poder expreso de los sujetos históricos. Y, sin embargo, la violencia conservadora parece surgir como un acto meramente accidental que habrá de hacerse patente sólo en el instante de un quebrantamiento, de una violación, y sólo para devolver a la moral su fisonomía propia. En apariencia la ley misma es ajena a la espectacularidad de la violencia: es silenciosa e invisible. El carácter intangible de la violencia conservadora la lleva a impregnar la intimidad, a modelar el universo de lo propio hasta que se con-

funde con la propia identidad, con la propia naturaleza. Impregna la identidad con el mismo silencio que la muerte.

El pensamiento de las finalidades exagera el sometimiento de los actos a la ley, que se confunde con la regularidad fatal y silenciosa, inconsciente, acaso ininteligible de la naturaleza. Para Benjamin, la norma se manifiesta como “naturalidad” y como “convención”. La “naturalidad” de la ley es su invisibilidad. Así, la ley parece impone inadvertidamente, como una encarnación del destino, de la fatalidad, de la esencia misma de las cosas; se confunde entonces con el ser mismo y adquiere una resonancia ontológica. Los actos parecen plegarse a una norma que no reclama ni supone “reconocimiento”, que actúa con la implacable monotonía de las trayectorias inerciales de los planetas. El sometimiento a la ley hace imperceptible su violencia. Por el contrario, la convención se hace patente ahí donde el poder se pavonea en su artificialidad, en su origen arbitrario, revocable, pero es también el momento de exaltación de la espectacularidad de la violencia.

Benjamin advierte que el equívoco de la ley, su carácter dual –por una parte, su mimetismo con la naturaleza, por la otra su exhibición como arbitrariedad– no surge de la propia ley; no es ella la que experimenta una metamorfosis. Preserva intacto su equívoco, su indeterminación. Lo que hace patente un rostro de la ley es el acto de reconocimiento. La invisibilidad de la ley no estriba en la ley misma, sino en la mirada de quien se somete. De ahí el perfil estético de la obediencia, de ahí quizá la experiencia sublime que produce el doblegamiento y la servidumbre voluntaria. Sin embargo, cuando la ley se ha vuelto invisible, cuando logra la extrema eficacia de su fuerza imperativa, entonces parece carecer de bordes, de límites, se extiende a todo, lo impregna todo. La experiencia de la vastedad suscita la efusión, la postración se vuelve goce estético, experiencia de lo sublime. Pero esta vastedad, esta experiencia de lo sublime se vuelve también historia y tiempo. Su origen se confunde con el origen mismo de la historia, se hunde en la penumbra que precede a todo recuerdo, y hacia el futuro su vigencia se troca en el destino mismo; la extinción de la ley se hace equiparable a la aniquilación de la vida misma. La

ley se hace plenitud y esencia. Ante la mirada del individuo la ley se mimetiza con la naturaleza, cobra su duración, se muestra con la misma intemporalidad, se impone con idéntica crueldad, se confunde con el origen mismo de lo social, se disemina y se implanta como mito. Ese mito adquiere el rostro de la historia y de la esencia, ahí se confunden las finalidades de la naturaleza y de lo humano. No hay otredad, no hay nada más allá de esa ley que se advierte entonces con una universalidad sin bordes, y por lo tanto sin exterioridad y sin vacíos. La fuerza irrevocable de la ley, su poder, se vuelve inaprehensible e intratable.

La ley exhibe esa inteligibilidad equívoca, esa polaridad asimétrica: su rostro “natural” se trasluce siempre en todo régimen convencional, histórico. Estos dos rostros no se excluyen entre sí, sino que se presuponen, se alimentan, se conjugan en el despliegue estratégico del poder que se alimenta de esta mutación histórica de su visibilidad: ahí donde se hace evidente la convencionalidad, la ley adquiere los tiempos de lo humano, también su fragilidad. El reconocimiento de la ley como un conjunto de juicios, de enunciados le devuelve un tiempo histórico. Ese reconocimiento la transforma en “derecho”, hace imaginable su revocación, su repudio, pero también la afirmación explícita del poder que garantiza su dominio.

Ley y lenguaje están íntimamente ligados: no hay ley sin juicio, sin voz, sin la visibilidad del lenguaje, sin descripción de los actos, sin sometimiento del cuerpo a los nombres del valor, a los nombres del destino, a los nombres de la memoria. De ahí la omnipresencia de la ley, que impregna también el lenguaje cuando emerge como destino y como origen. Se teje el tiempo laberíntico de la ley, a la vez infinito y confinado únicamente al presente. Pero si bien la mirada hacia el presente constituye el punto de convergencia en el que la crítica filosófica se enlaza con una crítica de la historia, toda reflexión crítica, toda comprensión filosófica del futuro impregna y conduce la mirada hacia el pasado, reclama necesariamente que se abandone el ciclo constitutivo del derecho, la destrucción radical de la ley: abandonar ese ciclo que se encierra en los gestos de poder, en lo que constituye y lo que conserva. La comprensión filosófica, la crítica de la violencia,

implica adoptar esa mirada exterior a la ley; la demanda de la pureza absoluta, la singularidad absoluta, la fuerza irascible de la diferencia irreductible, la redención al fin de la historia, en el borde extremo, limítrofe de la experiencia, ahí donde se toca con la muerte. El ciclo de instauración y conservación de la ley, de institución y revocación de lo instituido no es sino el movimiento monótono del poder. No hay comprensión de la contemporaneidad sin esta crítica del poder que es inseparable de la reflexión sobre la violencia inscrita y alimentada por el ciclo esencial del derecho. Para Benjamin sólo hay algo que puede interrumpir y eventualmente quebrantar este ciclo: la destrucción pura. Y la comprensión de este fulgor destructivo desborda el pensamiento de la historia, de los hechos; reclama *otra* comprensión para las finalidades que compromete el sentido del orden humano en su finalidad última, radical. Ahí donde el pensamiento de la historia se confunde con el de la divinidad, donde la historia se extingue, donde la historia no puede sino pensarse como culminación de lo creado: la redención. El momento destructivo aparece entonces como garante tanto de “la autenticidad del pensamiento dialéctico como de la experiencia de quien lo practica”.¹² No obstante, en ambos casos se trata de violencia. La violencia purificadora se enlaza de manera oscura con el espectro de la violencia conservadora. La violencia impregna la historia tanto como momento de redención, como condición de preservación de todo régimen normativo.

La norma jurídica reclama la visibilidad y el reconocimiento, presupone y acrecienta el poder que surge siempre como la algarrabía de la amenaza, del miedo, de la renuncia a sí mismo, de la inminencia del asesinato. Es preciso devolver al poder su escenificación, su espectacularidad, convertirlo en ejemplar, hacer visible el castigo. Para Benjamin, el poder sólo puede sustentarse en la *amenaza*. La dialéctica de la amenaza es intrincada: compromete la ilusión de la univocidad de la ley y de su autoridad intrínseca, de la inteligibilidad de la transgresión, pero la violencia le es ajena. Nada en la ley misma

¹² Walter Benjamin. “Edward Fuchs, der Sammler und der Historiker”, en *Angelus Novus, op. cit.*, pág. 312.

es capaz de ejercer la violencia. Ésta es exterior a la obligatoriedad, a la fuerza imperativa de la ley. Sólo la amenaza le es intrínseca. Así, la violencia es intrínseca a la ley y la mera existencia del imperativo se yergue como la fuerza amenazante [*drohende*] de la condena. Y es la alianza entre la amenaza como sentido inherente a la presencia de la ley y la violencia real, ejercida puntualmente, por agentes específicos, lo que va modelando la memoria de la violencia, lo que hace admisible esa estructura asimétrica que lleva a expropiar la capacidad de violencia de aquellos sobre quienes se ejerce, como condición radical de su poder de sometimiento. Es esta dialéctica compleja lo que confiere su sentido pleno al ciclo de la violencia y permite encontrar el sentido de la correspondencia entre el momento de la instauración de la ley y el proceso de la preservación de su ejercicio. El tiempo del poder conservador es el de una perseverancia sin fin, su violencia, sin embargo, es discontinua, intermitente, reclama la complicidad de la memoria, la fuerza íntima de la evocación o el testimonio del relato; acaso obedece a los tiempos indiferentes, originarios y eternos del mito. Su violencia se desencadena en esa indiferencia de la ley ante la circunstancia y la historia de los actos. La extrañeza de la ley ante la historia, su pretensión de calificar todo acto pasado, presente y futuro, de mantener su validez en todo momento, en todo lugar, para cualquier rostro, es precisamente el fundamento, paradójicamente, absurdo y absoluto de la amenaza.

Por el contrario, para Benjamin, la *intimidación* [*erschrecken*] se experimenta ante la condición singular. Responde a la fuerza irreductible, intransferible, propia del acontecimiento. Es, a su manera, ahistórica, aunque en sentido opuesto a la amenaza. Si bien la amenaza se funda en el carácter universal y, por consiguiente, ahistórico de la ley. La intimidación, al abismarse en el acto mismo, en su singularidad, en su naturaleza incomparable, reclama la experiencia de una discontinuidad radical en la serie de los actos. Rompe con toda imagen de causalidad o de derivación, rechaza toda imagen de proceso, elude la tentación de reconocer en una acción el desenlace de una continuidad de fuerzas y de movimientos. La intimidación se erige ante un acto cuyo valor es incalculable, absoluto y su sentido es, por

consiguiente, indescifrable. La intimidación es la respuesta ante este acto monstruoso que violenta o desafía la fuerza purificadora de la justicia. La intimidación está enlazada a la justicia: a esa fuerza purificadora que no puede sino encontrar en el acto un vacío de sentido, un fracaso de la generalización. El acontecimiento aparece como un momento paradójico de la historia: su plena y absoluta consumación, y su aniquilación suprema. En cada instante se proyecta la totalidad de la historia, pero esa totalidad impone al acto una fisonomía que lo arranca del horizonte de lo anticipable. Ese agolpamiento de la historia hace de cada acontecimiento una creación, un fulgor, un haz de trazos asombrosos sólo aprehensible en su plenitud desde la mirada redimida, desde la fusión de la mirada con el furor divino. Ese acto supremo, ese gesto de asunción de la historicidad plena, divina, que apunta sólo a la redención humana por la aprehensión y la culminación del proceso mismo de la redención, es al mismo tiempo la consagración de la violencia y su anulación. La violencia humana, histórica, tiene el amparo de la universalidad de la ley. Es ajena al conocimiento divino. “La violencia divina –escribió Benjamin– destruye el derecho”. Su fuerza purificadora es ajena a toda fundación de norma, a toda pretensión de universalidad. Ahonda la fuerza singular del acto, el sentido como resplandecimiento cuyo único fundamento es la aprehensión súbita de la violencia redentora, pura, de la destrucción revolucionaria. La violencia pura no es sino esencial y radicalmente destructiva: rechaza toda tentación para instituir, para engendrar nuevas normas, para recrear nuevos poderes. Implantar una norma trastocaría el sentido mismo de la violencia como purificación, para restaurar su dualismo impuro, que lleva de la creación y la fundamentación de la norma y el poder, al impulso violento de su conservación. Esa violencia purificadora es entonces reticente a la violencia mítica, siempre fundante y reguladora; la violencia pura, revolucionaria, no puede ser sino el instrumento de la purificación, divina, fulmínea.

Supone la conciencia reflexiva que se doblega, la obediencia. La servidumbre reclama que la lucidez reflexiva ceda ante la presencia espectacular del riesgo, requiere ese miedo sofocado ante la inmi-

nencia de la represalia desatada por una razón soberana e inasible. El sometimiento a la ley consagra la legalidad al precio de renunciar a la búsqueda, de antemano condenada, de la justicia. La finalidad del acto jurídico es la *humanización* de la experiencia, de la historia. Esa “humanización” tiene una condición: la alianza entre memoria y poder. Poseer una es poseer el otro. Es esa humanización lo que le confiere una fuerza, una dignidad suplementaria frente a la indocilidad sin tiempo de los fines naturales. Benjamin advierte que los fines jurídicos pueden restringir la violencia ahí donde los fines naturales parecen autorizarla. Donde es “natural” el asesinato o la degradación, el despojo o el asedio, el “derecho” allana ese impulso, abate la convulsión de esa violencia suplantándola con el sometimiento voluntario. Pero hace también posible desdeñar la ley, incluso conjurarla. Los fines naturales se expresan siempre como el ejercicio individual de la violencia, el acto de supremacía se agolpa en un sujeto, se convierte en la seña de su propia singularidad. De ahí la sorda alianza de la violencia cotidiana con la crueldad del imperativo de universalidad propio de la ley. Esa crueldad tiene una expresión: la voluntad de sofocar la felicidad, la imagen misma de la felicidad; postergarla, incluso extinguirla. La relación entre la violencia instauradora de la ley y aquella que sólo busca su conservación construyen la visibilidad a partir de esa determinación entre fondo y figura. La figurabilidad de una de las leyes, acarrea y determina la visibilidad de esa otra, lucha contra ella invocándola, haciéndola presente, confiriéndole una presencia y una visibilidad incalculable. Una determina a esa otra que parece combatirla y limitarla, es el rasgo que confiere toda su violencia a la ley, que troca su ejercicio en el despliegue visible de una crueldad propia del ejercicio mismo del poder. Esta relación entre las esferas aparentemente disyuntivas de la ley parece anticipar lo que Deleuze habría de imaginar cómo el régimen mismo de la crueldad:

Se diría –escribe Deleuze– que el fondo sube a la superficie, sin dejar de ser fondo. Surge lo cruel, incluso lo monstruoso, de una y otra parte, en esta lucha contra un adversario inaprehensible, donde lo discernible se opone a algo que rechaza todo discernimiento y que continúa

conjuntándose con aquello que lo rechaza. La diferencia es ese estado de la determinación como distinción unilateral [...] Esta diferencia, o la determinación, es también la crueldad.¹³

En ese momento, los fines naturales se vuelven un peligro porque sustentan esa ley singular, esa identidad excepcional capaz de detentar el poder de sometimiento: “el derecho considera que la violencia en manos de una persona aislada es un peligro”,¹⁴ subraya Benjamin. Para el derecho toda acción singular irreductible a la figura general de la norma es un rasgo hostil, es un signo potencial de la revocación de la norma. No obstante, no hay acción cuyo sentido sea ajeno a una norma general. No hay acción cuyo sentido pueda ser irreductiblemente singular –ese acto sería incalificable, ininteligible, es decir, existiría como conducta, pero jamás como acción–. Esa hostilidad no surge, entonces, como la confrontación de un gesto singular contra la universalidad de la norma, sino como la confrontación de una normatividad aún difusa, de una esfera de derecho de contornos aún difuminados, contra el derecho vigente.

A partir de Benjamin es posible analizar la vacuidad de la noción de “legitimación” hay en ella una contradicción íntima. Toda acción, desde el momento en que tiene un sentido es, de alguna manera, legítima. Responde a una regulación, obedece a una norma, su regularidad trasluce ya en el fundamento de la acción el resguardo de una ley. Lo que se suele llamar legitimación no es sino el desenlace de un momento de confrontación entre dos legalidades en pugna. Es el nombre de una momentánea supremacía de una legalidad sobre otra, es la súbita preeminencia de un orden de sentido que abrumba, suplanta, desplaza, eclipsa otras figuras de la ley. No hay legitimación de una acción, la acción es acaso admisible, es sometida a un juego de trastocamiento de sentido y, así, es transformada, es subvertida, es distorsionada al hacerla plegarse a un sentido que le es ajeno, al arrancarla de su tierra de amparo, de su régimen de legalidad para proyectar ese

¹³ Gilles Deleuze. *Difference et répétition*, París, PUF, 3a. ed., 1976, pág. 43.

¹⁴ Walter Benjamin. “Kritik der Gewalt”, pág. 46.

gesto corporal, esa modalidad del impulso del cuerpo, del lenguaje, de las fisonomías, sobre la trama de otra ley que la acoge para reconstituirla en su ser mismo, es decir, en su sentido. Un acto no puede ser legitimado, puede ser el punto de partida de una vasta y compleja operación de aniquilamiento y de olvido, de disolvencia, de vaciamiento. La violencia aparece en primera instancia como un acto desnudo, una perturbación brutal, una suspensión súbita del sentido. Benjamin asume como uno de los aspectos más ominosos y ejemplares de esa violencia oprobiosa de la autoridad la existencia de los cuerpos policiacos. Su fuerza degradante, su ignominia, consiste en que en ella se ha suprimido la división entre violencia que funda y violencia que conserva la ley.

La confrontación, la tensión irresoluble entre legalidades hace visible la posibilidad de otra violencia, la violencia creadora, la fundación de normas. Lo que permanece inaprehensible e intacto en el propio enunciado de la ley es, sin embargo, el vínculo entre memoria y poder. Para Benjamin, desde el horizonte de la experiencia del presente, no hay una revocación posible del poder; se está capturado en un ciclo en el que los agentes y sus leyes se suceden. El poder no tiene historia, sólo es la gestión fascinada de la memoria de los otros, se alimenta de las reminiscencias ofrecidas como la verdad sobre el pasado. Involucra siempre la primacía del presente. La oscilación entre conservación y creación no es sino el rostro de ese vértigo, de ese deseo de presencia. La voluntad de memoria –es decir, de poder– se expresa como una tensión entre universos míticos. Dos mitos, dos narraciones: el mito de fundación, de invención, de creación de la ley y el mito de su vigencia intemporal, de su carencia de bordes, del “así es” que se extiende como condena y como destino edifican dos tiempos, dos historias, dos universos, hacen posible una tensión o incluso un conflicto entre universos normativos. Se trata del desafío de la convicción, de sus raíces, de su capacidad de ofrecer a lo humano una supremacía sobre la mecánica del destino. Pero es preciso que el vínculo de poder prevalezca históricamente sobre el fantasma de la intemporalidad de lo natural. Es preciso exaltar la farmalla y la locuacidad del poder.

“Se diría que un sistema de fines jurídicos [*Rechtszwecke*] no podría mantenerse si en cualquier punto se pudiera perseguir con violencia fines naturales”.¹⁵

El poder supone identidades, cuerpos, objetos, amenazas, dolor, su tiempo es el de la promesa, lo inminente de la destrucción, la fuerza de la amenaza traza territorios, dibuja linderos, distribuye, se desplaza hacia ciertas regiones sociales que privilegian su ejercicio; por el contrario, la naturaleza es indiferente a las jerarquías, habita los cuerpos, les confiere una potencia y una autonomía. Cuando prevalece la invisibilidad de la fuerza de sometimiento de la ley, su violencia se hace indiferenciada. El poder se disipa con los rostros de sus agentes. Esa violencia parece emanar de los propios sujetos sometidos, se expresa como una constricción de la vida, inherente en la vida misma, se muestra como el peso de una historia inmemorial, una servidumbre sin huellas, sin memoria, que parece emerger de la fuerza abismal de mitos atávicos que impregnan los actos hasta confundirse con cada historia íntima.

No hay justicia en el presente, sólo ese simulacro de pureza que es la legalidad, que significa del triunfo pleno de la ley. La legalidad, para Benjamin, es la señal del dominio del presente, de la experiencia inmediata sobre la concepción de la historia. La justicia sólo se entrevé como el advenimiento de la redención, que irrumpirá con la iluminación plena de la historia humana. El sentido de lo recordado está atado al presente, ciego a la culminación redentora, ciego a la justicia. El sentido de la legalidad es abismal: la ley forja un universo encerrado en su propio tiempo, en su absoluta presencia. No admite ni la ignorancia ni el olvido. Olvidar la ley, ignorarla no implica escapar a su imperio, sino sólo ignorar su desenlace, sus implicaciones, ignorar la propia identidad, abandonarse ciegamente a la percepción y a la figura de la repetición. Ignorar la ley y escapar al castigo es, sin embargo, ceder a los juegos miméticos, construir la propia vida como una mera repetición, abandonarse a la modelación silenciosa de la muerte.

¹⁵ *Ibidem*, pág. 46.

Benjamin construye en principio su análisis de la violencia a partir de la polaridad de medios y fines. El análisis de la violencia reconoce así un trazo que separa ambos polos irreductibles el uno al otro, una diferencia que señala la inconmensurabilidad entre medios y fines. No es posible admitir la conmensurabilidad de los medios a los fines y, sin embargo, la noción misma de *medio* carece de sentido si no está subordinada a la *finalidad*. Esa es la fuente del equívoco: lo que constituye el escándalo de la violencia no es esa heterogeneidad entre medios y fines, sino la diferencia irreductible que los separa. Esa diferencia entre fines y medios se vela cuando ambos se orientan en un mismo sentido: medios legítimos o justos para fines legítimos o justos, medios ilegítimos o injustos para fines ilegítimos o injustos. La semejanza de su sentido suscita una extraña serenidad. Es cuando se enfrentan cuando surge el conflicto entre sus sentidos respectivos, cuando surge el escándalo, la algarabía de la violencia. Medios legítimos para fines ilegítimos, medios ilegítimos para fines legítimos. El trastocamiento de su consonancia revela el rostro encubierto de la violencia intrínseca en toda tolerancia. Se hace visible la dialéctica enrarecida entre el sentido de los medios y el de los fines, el vacío que los separa, el accidente de su concordia. El sentido de los medios se subordina al de los fines; es en sí mismo un esbozo, un gesto inacabado, insostenible por sí mismo, invoca la continuidad de la acción, su concatenación; es en sí mismo absurdo. El medio carece de sentido propio, como acto autónomo sería sólo una insensatez, una dilapidación del cuerpo, un acto vacío en los confines de la locura. Su sentido es entonces el de una promesa, el de un anuncio, el de una anticipación, surge del diálogo entre actos; los fines, por el contrario, parecen una culminación, una clausura. No obstante, no hay jamás un acto final; el orden serial de toda acción, su carácter intrínsecamente abierto, subordinado a su propio devenir, convierte toda finalidad en medio de una finalidad posterior, que lo sucede y lo enmarca como un horizonte. El acto, el fin que parece cerrar y dar sentido al medio, es en sí mismo indeterminado, informu- lable, incalificable. La incertidumbre de su valor se propaga al medio mismo. El sentido del acto desaparece para dar lugar solamente a sus resonancias, a sus esperas, a la esperanza sustentada en la evidencia

del valor mismo del medio. Es el sentido vacilante del medio el que emerge como única evidencia ante la disipación de la firmeza de las finalidades, ante el desdibujamiento de los horizontes, ante su perpetuo desplazamiento y las mutaciones o transformaciones que experimenta. Los medios y los fines están confinados a ese vértigo del presente: los medios toman su sentido de esa apuesta vacía que es el acto destinado a un fin irreconocible. El paso de medios afines es el del eclipse del acto: el de su disipación en el seno de las resonancias, del estado de cosas, del sentido aprehensible de la mutación moral. En la violencia, el sentido espera el eclipse del acto.

El sentido de un acto –medio o fin– habrá de advenir como una aprehensión retrospectiva sólo cuando el acto se ha extinguido ya, cuando sólo existen sus secuela y su memoria, cuando no se tienen sino sus evidencias disgregadas y fragmentarias, cuando es evocado, cuando resurge en los dramas de la memoria, cuando ha sido restituido a la conciencia a partir de los jirones de documentos, de monumentos, cuando ha sido capturado y distorsionado por el juego de las reminiscencias. Su sentido es menos el de un acto vivo, su presente es menos el del momento de la acción misma, que el forjado por la memoria y la experiencia misma. El acto en sí carece de sentido. Es un devenir puro sin significación, es una precipitación vacía de significado que se revela sólo en la rememoración. El presente se ofrece entonces como paradoja: surge de la memoria ante la vacuidad del acto que se ofrece sólo como un trazo perpetuo, como una fuerza vacía en sí misma, pero que se hace visible, inteligible en su estela, en la cauda de las transformaciones. No hay entonces justicia en el acto patente, inmediato. La justicia no admite sino la culminación del sentido. Es su realización absoluta, el momento de clausura. Se confunde entonces con la iluminación y con la muerte. Sólo la destrucción absoluta hace patente el sentido de la justicia, el sentido de la pureza radical.

Así, *no hay acto justo*; la justicia surge de la bancarrota final de la conjugación entre medios y fines; la justicia se hará reconocible como un desenlace límite, irreversible, sin futuro, en el que el sentido de todos los actos se revela por fin ante la luminosidad de la revelación.

La justicia es el sentido de una promesa que se ha cumplido sin la vacilación del presente. Con ella adquieren su vida las singularidades, se revela la identidad misma de cada ser en su singularidad, se revelará la pluralidad de las voces más allá de la ley –puesto que legalidad y justicia son incomparables– la legalidad es del orden de la moral, la memoria y la interpretación vacilante del presente, la justicia invoca la destrucción radical, la pureza, la culminación, el cumplimiento de la promesa, la emergencia final del sentido surgido de la destrucción absoluta de la ley, del sentido mismo. Los actos no son justos, sólo lo es lo que surge de la acción purificadora. La noción misma de fin señala la condición paradójica de la justicia: punto de desenlace, pero también objetivo, horizonte, expectación, promesa. El fin tiene siempre un sentido paradójico: es el momento de la culminación de un acto, es por lo tanto el momento en que su sentido se ofrece con la más absoluta nitidez, pero es, simultáneamente, el momento de la súbita extinción del sentido del acto, puesto que la iluminación destruye todo pasado y anuncia la imposibilidad de futuro. La pureza de la justicia no puede ser parcial ni transitoria. Es absoluta. No puede ser un momento del proceso, sino su desenlace radical. Un punto en el que se extingue súbitamente la historia, momento de clausura, de fractura del futuro, momento de oscurecimiento y clausura de la promesa que coincide con el desenlace del acto, con el nombre que fija su identidad. El acto no alcanza su identidad hasta ese momento que es culminación y disolvencia, coronación y extinción.

La justicia, para Benjamin, surge de una imposibilidad de sentido, de un vacío purificador que devuelve a los actos su estupor. La justicia no es sino la cancelación de la ley, la extinción de toda tentativa de universalidad, una ética surgida del sentido mismo de la diferencia que surge de cada acto y que lo hace irrecuperable para la representación. Es lo indecible mismo de cada acto que habita y funda toda certidumbre íntima, toda íntima capacidad de recuperación de la memoria al margen de los hábitos y la penumbra de la ley, y que sin embargo tiene un nombre que la revela: la redención. Para Benjamin, la violencia pura se separa de aquella que ansía el engendramiento y la conservación del derecho. La justicia surge como la

extinción radical del poder, la redención que disipa la necesidad del derecho, justicia y redención se funden, rechazan la generalidad de la ley, la combaten, la vacían de todo sentido: la justicia resplandece en el silencio de la iluminación, del recogimiento místico. La justicia señala la radical singularidad del destino, una correspondencia entre el futuro y la historia propios. Es lo intransferible mismo, lo que resiste a toda complicidad o alianza narrativa, es lo que abandona toda pretensión de comunicación, la justicia es el nombre mismo de la vida y de la historia revelada del sujeto. Benjamin escribió:

Justicia [*Gerechtigkeit*] es el principio de toda implantación divina de la finalidad [*gönlichen Zwecksetzung*], poder [*Macht*] el principio de toda implantación mítica del derecho [*mytischen Rechtsetzung*].¹⁶

Ser justo es entonces radicalmente distinto de cumplir la ley. Ésta ignora la singularidad, ignora también el tiempo ínfimo del resplandor, de la iluminación del pasado y del futuro, del nombre incalificable, intraducible, del acontecimiento. La acción justa es la capacidad de engendrar las singularidades capaces de revelar la pendiente despótica de la ley, es el despliegue de singularidades más allá del lenguaje, más allá del sentido, iluminadas por el nombre de dios. De ahí, la imagen de la divinidad como la única fuerza que engendra y alienta la justicia, esa imagen convocada por la imaginación de Benjamin en la que habita y alienta la justicia. Justicia, piensa Benjamin, no es otra cosa que el ejercicio de la violencia entendida como purificación. Pero es preciso no caer en la ilusión de entender la purificación como la recuperación de una identidad sin fisuras, sin quebrantamientos, sin opacidades; la pureza no es sino recobrar esa fuerza que alienta en la destrucción, que reclama la fertilidad de la desaparición. La justicia no puede ser sino una modalidad del don. Un don en cuyo momento de reciprocidad se desmiente el espectro jurídico del valor. La destrucción purificadora, esa justicia de la que habla Benjamin, se asemeja a la soberanía inherente al acto de consumo, subrayada por

¹⁶ *Ibidem*, pág. 61.

Bataille, capaz de una destrucción que ha rehusado toda sombra de utilidad, todo acicate de la acumulación, toda amenaza de identidad, todo intento de significación, toda voluntad de sometimiento.

La violencia como justicia no puede surgir ni en favor ni en contra de la ley, ni como violación de la regulación ni como vocación de restablecimiento, es lo incalificable, lo otro. Ni restaura el sentido, el orden, lo admisible, lo “legítimo”. Es en el vértice de la moralidad donde la violencia cobra dos rostros irreconciliables: la violencia moral no es sino acto de poder, de legalidad, queda la violencia redentora, purificadora, una inmoral, vacía de sentido, orientada a la destrucción de todos los valores, engendrada por una gratuidad, una generosidad, una soberanía ajena a nuestro universo de valores, es decir, de poder. Una violencia ajena, exterior, indiferente a toda tentación de poder: la única vocación, el único desenlace admisible de esta violencia, advertirá Benjamin, es la justicia. Esta violencia inmoral y la justicia engendran una relación paradójica: discordia e interioridad recíproca. La justicia se ofrece siempre como una forma de violencia, como una “devolución” sin correspondencia, sin congruencia, sin respuesta a los reclamos de la equivalencia y el valor. Toda devolución justa es un trastocamiento de la ley, una alteración del orden moral, una mutación de la esperanza, la visibilidad de una discordia, de un desconcierto que es sin embargo una señal.

Para Benjamin la igualdad paradójica de la justicia es convergencia y congregación de singularidades, marcadas idénticamente por esta relación de la esperanza frente a la revelación, es la revocación del alcance de la norma. Ésta sólo alimenta un simulacro de igualdad que se despliega bajo dos rostros: o bien una tensión agonística irresuelta, que no es sino la suspensión momentánea de la sumisión, un tiempo inerte en el drama de la sujeción; o bien la fusión del encuentro en la que la igualdad adquiere la figura de una identidad sin nombre, sin figura, sin contornos. Ese simulacro de igualdad que surge de la norma, a diferencia de la justicia, no tiene la fuerza de la redención, más bien surge de la exigencia de la historia, se arraiga en la vida inmediata, en lo empírico, en el juego de instauración y preservación de la norma. El simulacro de las igualdades, al mismo tiempo, condición y finalidad

de la norma, del derecho, es decir, es capaz de incitar y respaldar la violencia, exacerbarla. Esa tregua en la servidumbre que llamamos igualdad es paradójica, surge de la pugna irresuelta de dos voluntades de sometimiento que confrontan sus horizontes de sentido y sus acciones divergentes, aunque irreductibles. Benjamin reconocía esta violencia como el rasgo constitutivo del poder: la suspensión de la devastación por la violencia no es su extinción, sino su mutuo equilibrio, ya sea en su ejercicio real o bien en su capacidad amenazante:

Pues desde el punto de vista de la violencia, que es la única que puede garantizar el derecho, no hay ninguna igualdad, sino, en el mejor de los casos, poderes igualmente grandes.¹⁷

Así, se engendra la igualdad como una ilusión, como un peligro, en esa historia regida por el ansia íntima de felicidad, de presente, marcada por el horizonte del deseo.

Así, la violencia exhibe esos dos rostros encontrados: la violencia impuesta desde la ley no puede ser sino un acto que escapa a la purificación, que la rechaza, que incluso la revoca. Esa revocación de la purificación se expresa en el primado de la significación, en el simulacro de la memoria, en la doxa de la historia colectiva, en el olvido del acontecimiento. La violencia de purificación escapa al dualismo entre violencia legítima e ilegítima, es del orden de lo neutro, de lo que escapa por sí mismo al gesto ordenador, al sentido de una regulación. La violencia que surge de la ley, que corresponde a su esfera, la instauration como centro. Toda transgresión confirma los linderos de la ley y su fuerza imperativa, hace incuestionable su autoridad, reclama la acción que surge de la necesidad de su restauración. La transgresión reclama y admite, aún bajo una fuerza negativa, bajo la negación misma, la afirmación primordial de la ley, la voz que enuncia las fronteras de lo admisible y el resguardo al que debe retornar la memoria de la transgresión. El castigo es un gesto de la promesa y de la memoria. El castigo es una violencia cuyo sentido está siempre hundido en un tiempo

¹⁷ *Ibidem*, págs. 61-62.

virtual. Su sentido es ajeno al acto, está siempre en otro tiempo. El presente sólo es poder, sometimiento, sólo visto en el universo de las finalidades el ejercicio de la violencia adquiere los matices del castigo. No hay castigo sino en ese tiempo de la reminiscencia o en el del destino, es la versión humana, impura, de la redención, su simulacro histórico. La contemporaneidad del castigo no es sino la consagración de la violencia como implantación del sufrimiento y como voluntad de doblegar, de conducir la aprehensión del mundo, del transgresor, a los horizontes reconocibles de la ley. El castigo no es otra cosa que la ignominia de la ley, surgida de su pretensión de universalidad en el horizonte de su transitoriedad histórica, de su irrisión.

La ignominia del poder tiene su génesis no en la violencia misma como manifestación del poder, sino en la disipación de la diferencia entre creación y preservación. Ese juego mimético entre los dos órdenes, ese encubrimiento recíproco que borra los perfiles y los tiempos, es también una disolvencia de la historia. La *ignominia*, para Benjamin, no radica en la violencia misma, en su naturaleza, sino en su sentido, es decir, en su lugar frente a la ley y frente a la redención. La ignominia de la violencia surge no de la ausencia del sentido, no de su trazo fulgurante, no en la destrucción inherente a la necesidad de justicia, sino en la mimesis estratégica de la significación, la metamorfosis estratégica de los valores. El acto violento es en sí mismo esa supresión brutal de las identidades, ese quebrantamiento, ese momento de catástrofe que irrumpe en un universo regido por la duración, la costumbre de la regularidad, la concordia de los tiempos, la serenidad de la anticipación. La catástrofe de la violencia irrumpe haciendo visible la fragilidad de los órdenes y los cuerpos, trayendo a la luz la visibilidad de la finitud, el derrumbe de la previsibilidad, la docilidad de lo anticipable. La disipación de la diferencia no se funda en la diferencia sino en el desdibujamiento de esa diferencia por la súbita fuerza significativa de ambos sentidos indiscernibles del acto violento. Menos como una transgresión o como una bancarrota moral que como un vaciamiento de la identidad, una suspensión de la textura reconocible de los nombres, de los actos. Y, sin embargo, la violencia no se ofrece como el espectáculo de la imaginación, ni siquiera como

la figura de la barbarie. Más allá de la transgresión que suscita la violencia como restauración de la vigencia amenazada de la ley. Un acto de transgresión no suspende la ley, sino la universalidad de la ley instaura una figura de excepción, interroga su “naturalidad”: la ley puede ser olvidada, ignorada; su fuerza imperativa puede ser desdeñada, su amenaza desoída. Lo aterrador de la transgresión para el universo de la ley es que, al confirmar su validez, ilumina su vigencia relativa, su convencionalidad, su historicidad, su duración. La transgresión hace visible la temporalidad, la precariedad, la transitoriedad de la ley. La suspensión de esa universalidad de la ley suspende la legalidad, la potencia misma de la coerción. No se puede conocer el juicio de dios ante la ley transgredida. No hay en la ley misma nada que permita deducir de ella el castigo correspondiente. La violencia toma su fuerza de su existencia virtual, de la posibilidad de su ejercicio inminente, inmediato. Los dos rostros de esa violencia eficaz, patente, inequívoca son inconmensurables, radicalmente heterogéneos, y sin embargo inseparables: por una parte, la violencia inherente a la creación de normas y, por la otra, su restauración, que circunscriben el tiempo vivido en su totalidad, la creación señala los bordes de lo originario y lo futuro, la restauración señala la reiteración, la confirmación de la experiencia. La anticipación de la violencia es simplemente la imagen de un tajo, un hiato, un trazo, acaso un resplandor que no sólo lacera la certeza de lo vivido, sino que abate con su resplandor el futuro, hace visible otro destino, hace patente, inmediata, tangible, la finitud de lo íntimo, de lo habitual. Subordina a su ejercicio todo futuro, lo condensa en ese fulgor momentáneo, sin otra presencia ni otra duración que la del aniquilamiento: el sentido mismo del tiempo vacila cuando se cierra la figura del futuro. La fuerza restauradora de la violencia es así paradójica: restaura la vigencia de la ley, la promesa de la inviolabilidad del proyecto íntimo, pero lo hace desplegando en el instante del golpe la vacuidad de la aniquilación, la supresión anunciada de toda duración, el brutal ejercicio de una soberanía abandonada al vértigo de su propia capacidad conservadora.

Benjamin introduce sin duda una interrogación sobre el orden teológico del acto político, su sentido como búsqueda de la reden-

ción. La comprensión de la historia reclama no un conocimiento del pasado, sino una noción de espiritualidad que desmienta el horizonte de un conocimiento empírico de los actos, su fundación en una aspiración de trascendencia. Inaccesible para el conocimiento, el sentido de la justicia, que señala y determina la finalidad redentora de todo acto político, es sólo recuperable en el sentido pleno de los nombres, en la recuperación de esa pureza de la verdad del acto de nombrar que habrá de iluminar no sólo el sentido del pasado, sino del mundo. Benjamin habla de esa edificación de los actos más allá de una ética fundada en una consagración pragmática de los valores, que es siempre una salvaguarda de la barbarie en la firmeza del mito. Más bien hablará en favor de una estética de la redención: le llamó *violencia revolucionaria*: “es el nombre que hay que imponer a la más alta manifestación de la violencia pura de los hombres.” Y, no obstante, el sentido de esa violencia es incierta, incalificable. “Sólo la violencia mítica y no la divina –escribió Benjamin– pueden reconocerse con certeza”.¹⁸ Desde la caída, el nombre de esa violencia pura, divina, de esa designación de la justicia, de esa comprensión de la historia está vedado para los hombres, para su lenguaje, para su acción. Sólo pueden entreverse en el resplandor estético de la alegoría. La estética como un momento del resplandecimiento de la verdad, pero también como la consagración de un cierto desafío del lenguaje.

Referencias

- Benjamin, W. (1986), *Angelus Novus. Ausgewählte Schriften 2*, Suhrkamp, Frankfurt.
- Benjamin, W. (1977), *Illuminationen*, Suhrkamp, Frankfurt.
- Benjamin, W. (1992), *Einbahnstraße*, Suhrkamp, Frankfurt.
- Benjamin, W. (1993), *La metafísica de la juventud*, Paidós, Barcelona.
- Blanchot, M. (1983), *La communauté inavouable*, Minuit, París.
- Deleuze, G. (1976), *Difference et répétition*, 3ª ed., PUF, París.

¹⁸ *Ibidem*, pág. 66.