

Mito y teología en la temprana filosofía de la historia de Walter Benjamin

María Castel*

Resumo:

Este trabajo se propone indagar cómo se integra en la perspectiva histórico-filosófica del joven Benjamin el elemento mítico, cuál es la relación que guarda con el derecho y cómo le es posible al autor ejercer la crítica a esta ligazón, a partir de la postulación de un tercer orden distinto tanto del mito como del ámbito histórico – el elemento teológico. Para ello analizaremos su temprano escrito *Para una crítica de la violencia* (1921) y recurriremos a las fuentes citadas en él, a partir de las cuales el autor elabora su posición. Referiremos también a otros escritos benjaminianos que, al tratar temáticas afines o complementarias a las del texto de referencia, permiten iluminar aspectos centrales del mismo. Finalmente comentaremos críticamente la ya clásica lectura que del texto ha hecho Jacques Derrida en *Nombre de pila de Benjamin* (1994).

Palavras-chave:

Mito; teología; derecho; violencia; filosofía de la historia; Benjamin.

Myth and theology in the Walter Benjamin's early philosophy of history

Abstract:

This paper aims to examine how it fits into the historical and philosophical perspective of the young Benjamin the mythic element, what is its relation with the law and how it is possible for the author to criticize this connection, by postulating a third order distinct from both myth and historical field – the theological element. In order to do that, it examines his early essay *Critique of Violence* (1921) and draws on the sources cited in the text, from which the author's position has been developed. It refers also to other Benjaminian texts that, by treating similar or complementary themes to those of the reference text, make it possible to illuminate key aspects of it. Finally, the paper discusses critically the reading that Jacques Derrida has made on his classic *First Name of Benjamin* (1994).

Key words:

Myth; theology; law; violence; philosophy of history; Benjamin.

* Professora da Universidad de Buenos Aires e da Universidad Nacional de La Plata.

I.

En agosto de 1921 apareció el artículo *Para una crítica de la violencia* [*Zur Kritik der Gewalt*] de Walter Benjamin en el *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*. Concebido originalmente para el *Weissen Blätter*, un periódico del expresionismo literario que lo rechazó a causa de su oscuridad, el texto fue publicado en la mencionada revista de sociología “entre cuyos artículos se encontraba (...) un tanto fuera de lugar”, según recuerda Scholem (SCHOLEM, 2008, p. 152).

El ensayo forma parte de una serie de trabajos políticos emprendidos por el joven Benjamin que, según atestigua la correspondencia de la época, debieron ser al menos tres. Del primero de ellos, aparentemente muy breve, *Leben und Gewalt* [*Vida y violencia*], sabemos que fue escrito – la fecha presunta de redacción se ubica alrededor de abril de 1920- y tal vez también publicado, pero se ha perdido. El segundo trabajo, que en las cartas aparece mencionado como *Politik* [*Política*], fue al menos planeado en detalle, y posiblemente en parte escrito, pero en todo caso tampoco se conserva. Notablemente más ambicioso que el primero, este ensayo había sido pensado en tres partes: la primera de ellas, titulada *Der wahre Politiker* [*El político verdadero*], que se supone que fue escrita; una segunda parte – *Die wahre Politik* [*La política verdadera*]- que constaba a su vez de dos capítulos: *Abbau der Gewalt* [*Desmontaje de la violencia*] y *Teleologie ohne Endzweck* [*Teleología sin fin final*]; la tercera y última parte sería una crítica filosófica de la novela utópica de Paul Scheerbart *Lesabendio*¹ (BENJAMIN, 1996 a, p. 109).

Algunos autores identifican *Para una crítica de la violencia*, único texto de la proyectada serie que se ha conservado, con un desarrollo del mencionado *Leben und Gewalt*, en tanto otros consideran que el ensayo publicado en 1921 sería el primer capítulo de *Die wahre Politik*². En todo caso, y más allá del problema de la relación entre los tres textos, el tema de la violencia y la consideración crítica de su vinculación con la política aparece como una preocupación central en cada uno de ellos.

En efecto, *Para una crítica de la violencia* indaga explícitamente la relación entre violencia, derecho y justicia, a la vez que se vuelve una interrogación filosófica sobre el mito -tema que según el testimonio de Scholem preocupaba a Benjamin desde su trabajo sobre Hölderlin (1914) (SCHOLEM, 2008, p. 69) y que lo seguirá ocupando hasta el final de su obra- y presenta también un primer esbozo de los fundamentos metafísicos y teológicos de su filosofía de la historia, aún en ciernes.

Intentaremos mostrar aquí cómo se integra ya en la temprana perspectiva histórico-filosófica benjaminiana el elemento mítico, cuál es la relación que guarda con el derecho y cómo es posible ejercer la crítica referida en el título del texto a esta ligazón. Referiremos para ello a las fuentes citadas en *Para una crítica de la violencia* a partir de las cuales el autor elabora su posición, especialmente las lecturas de Georges Sorel y Hermann Cohen; recurriremos también a otros escritos benjaminianos que, al tratar temáticas afines o complementarias a las del texto de referencia, permiten iluminar aspectos centrales del mismo; en último término comentaremos críticamente la ya clásica y controvertida lectura que Derrida ha hecho de este ensayo en el apartado *Nombre de pila de Benjamin* de *Fuerza de ley* (1994).

Sostendremos que la apropiación benjaminiana de temas sorelianos encuentra un límite en el tema del mito, sobre el que a principios de la década del '20 Benjamin trabajaba desde hacía ya alrededor de un lustro. También que la crítica emprendida respecto a la relación entre mito, derecho y violencia, se articula a partir de la postulación de un orden distinto tanto del mitológico como del ámbito histórico – el elemento teológico. Éste, sin embargo, a diferencia del elemento religioso en Hermann Cohen, no supera la escisión entre el hombre y su comunidad suscitada por la culpa mítica, sino que se opone frontalmente a las fuerzas del mito³. Finalmente, habiendo completado este recorrido conceptual, estaremos en condiciones de mostrar cómo la lectura derrideana de *Para una crítica...* – en la que denuncia y llama a “juzgar la complicidad” entre el discurso de Benjamin y la “solución final” (DERRIDA, 2002, p. 150) – desdibuja ilegítimamente el carácter radical de esta distinción.

1 Benjamin escribió otros dos textos sobre la novela de Scheebart; en ambos casos se trata de reseñas que no fueron publicadas. El más temprano – *Paul Scheebart, Lesabendio*- fue redactado entre la primavera de 1917 y el otoño de 1919; el otro data de fines de la década del '30 y fue escrito en francés -*Une note sur Paul Scheebart*-. Ambos son sumamente breves y no es posible inferir de ellos la dirección que la “crítica filosófica” del texto podría haber tomado (cf. BENJAMIN, 1991d, p. 1423ss; 1438ss).

2 Cf. entre otros: *Anmerkungen der Herausgeber*, en Benjamin, 1991d, p. 943; Kambas, 1992, p. 254; Steiner, 2006, p. 168.

3 “De la misma forma en que Dios y mito se enfrentan en todos los ámbitos, se opone también la violencia divina a la mítica” (BENJAMIN 1991a, p. 41).

II. Violencia estatal y violencia revolucionaria. Benjamin lector de Sorel

El primer párrafo de *Zur Kritik der Gewalt* sitúa a la violencia en relación al derecho y a la justicia, y se propone indagar la legitimidad de su uso, independientemente de los fines para los cuales se la utilice (BENJAMIN 1991a, p. 23). Benjamin pretende así evitar la petición de principio que se genera en la filosofía del derecho cuando, desde las doctrinas del derecho natural, se considera legítima la violencia al servicio de fines justos y luego, desde la doctrina del derecho positivo, se consideran justos los fines alcanzados por medios legítimos (BENJAMIN 1991a, p. 24). En este aspecto, el ensayo hereda categorías fundamentales de *Réflexions sur la violence* (1908), de Georges Sorel, que analizamos más abajo.

En sus memorias Scholem afirma que las primeras lecturas que Benjamin realizara del texto de Sorel tuvieron lugar en Berna en el año 1919 –, sobre el final de la estancia de Benjamin en Suiza a fin de escapar a su enrolamiento durante la Gran Guerra – “probablemente como consecuencia de sus conversaciones con [Hugo] Ball y [Ernst] Bloch” (SCHOLEM, 2008, p. 142). Sin embargo, la correspondencia de Benjamin no parece confirmar este recuerdo, ya que las primeras referencias que en ella aparecen al libro de Sorel datan de fines de 1920 y se encuentran estrechamente relacionadas con la escritura de la serie de artículos a los que hemos referido: en octubre de ese año, Benjamin dirige desde Berlín una carta a Brend Kampffmeyer, al que le pide un ejemplar del libro de Sorel, cuya lectura le sería muy valiosa para la escritura de su *Abbau der Gewalt* y que hasta el momento no había podido conseguir allí. También en una carta a Scholem de diciembre del mismo año, Benjamin comenta que está a la espera de un libro que ha de llegarle de Francia, necesario para encarar la segunda parte de su *Politik* (cf. Benjamin, 1996a, pp. 101; 109). La lectura de *Réflexions* tuvo lugar verosímilmente a principios del año siguiente, según puede deducirse del *Índice de textos leídos* que Benjamin llevaba, el libro de Sorel aparece con el número 734⁴, inmediatamente antes de *Politik und Metaphysik* de Erich Unger, también citado en *Zur Kritik der Gewalt* y que fuera editado en 1921 (BENJAMIN, 1991e, p. 447).

La indagación benjaminiana se propone juzgar la legitimidad de la violencia como medio “puro”, dejando por lo tanto en suspenso el problema del criterio de justicia. Para responder a esta cuestión la estrategia argumentativa del texto consiste en “desmontar” aquello que está contenido en la doctrina positiva del derecho – que frente al derecho natural presenta la ventaja de ofrecer referencias *históricas* –, distinguiendo entre dos tipos de violencia: la que ha sido “históricamente reconocida”, es decir, sancionada como poder, y aquella que no lo ha sido.

El artículo avanza entonces hacia la consideración crítica del mismo derecho positivo, por lo que la mencionada distinción jurídica de los diversos géneros de violencia deberá tomarse del ámbito del derecho pero para adoptarla como criterio de una filosofía de la historia. Benjamin parece seguir aquí – aunque de modo más sistemático – la indicación de Sorel. En efecto, en el prólogo de las *Réflexions*, éste afirma que

El socialismo es una filosofía de la historia de las instituciones contemporáneas, y Marx mismo razonó siempre como un filósofo de la historia mientras las polémicas personales no le impulsaron a escribir al margen de las leyes de su sistema. El socialista imagina que se ha transportado a un porvenir muy remoto, lo que le permite considerar los sucesos actuales como elementos de un largo proceso ya terminado, y atribuirles la coloración que quizás podrán tener para un filósofo del mañana. Tal procedimiento supone, en verdad, otorgar una gran importancia a las hipótesis; pero no hay filosofía social, ni consideraciones sobre la evolución, ni siquiera hechos relevantes del presente sin algunas hipótesis vinculadas con lo que vendrá (SOREL, 1978, p. 50).

Pero, a diferencia de Sorel, Benjamin otorga un status epistemológico más firme que el de simple “imaginación” o “hipótesis” al pasaje hacia la filosofía de la historia, a partir de la incorporación de un nuevo requisito que la misma debe observar a fin de ser efectiva: las impugnaciones que desde ella se hagan se verán reducidas a la impotencia si se hacen desde “una simple referencia informal a la ‘libertad’ que no se acompaña de un orden superior capaz de designarla” (BENJAMIN 1991a, p. 30). Recién a partir de la incorporación de este nuevo elemento será posible asumir “una postura crítica, diferenciadora y decisiva, respecto a sus datos cronológicos” (BENJAMIN 1991a, p. 44). Como veremos en el último apartado, se trata en este caso del elemento teológico, ausente en el escrito soreliano.

Ahora bien, la distinción entre violencia legítima e ilegítima históricamente a la que alude Benjamin en su análisis no refiere al carácter justo o injusto de los fines que por ella se intentan alcanzar, sino al hecho de que estos hayan sido o no históricamente sancionados. Es a aquellos fines sancionados históricamente con independencia de su justicia a los que se denomina “fines jurídicos”, en tanto que aquellos que no han alcanzado este reconocimiento

4 En el mismo índice aparece con el número 726 otro libro de Georges Sorel: *Les illusions du progrès*, lo que indica que Benjamin lo había leído poco antes, posiblemente a fines de 1920.

permanecen como “fines naturales”. Señala el autor que “[t]odo fin natural de las personas individuales colisionará necesariamente con fines de derecho, si su satisfacción requiere la utilización, en mayor o menor medida, de la violencia” (BENJAMIN 1991a, p. 26), y ello con independencia de que se oponga específicamente a los fines sancionados como legítimos. Es decir que la violencia, cuando no es posesión monopólica del derecho existente, representa para éste una amenaza, por su simple existencia por fuera de él. Hay en la base de esta proscripción de la violencia por fuera del derecho el reconocimiento de la fascinación que la pura violencia, en tanto contraria al mismo, ejerce sobre las masas – como lo atestigua la simpatía popular por la figura del “gran” delincuente.

La amenaza que la violencia no jurídica representa para el derecho depende de su ser potencialmente “creadora de derecho”, es decir, de su pretensión de destituir el orden jurídico vigente para reemplazarlo por otro nuevo. Benjamin ilustra esta capacidad de toda violencia a partir de aquellos casos de violencia extra-estatal que las legislaciones europeas de la época toleraban: la huelga y la violencia bélica.

En las consideraciones benjaminianas en torno a la huelga general es donde más claramente se percibe la lectura de Sorel. Siguiendo – y citando a Sorel, Benjamin distingue también entre la huelga general política y la huelga general proletaria. La primera estaría al servicio del fortalecimiento del estado. Los políticos a la cabeza de la organización de tales huelgas – el socialismo parlamentario, la socialdemocracia, según cada uno de los autores – tendrían por finalidad que la administración del Estado mismo cambie de manos. En este sentido, no se opone a la violencia estatal, sino que la acrecienta y continúa, al fundar – en el mejor de los casos – un nuevo orden de derecho que reemplaza al existente. La huelga general proletaria – o revolucionaria, como la denomina Benjamin – por el contrario, tiene por objetivo la liquidación de la violencia estatal,

en lugar de plantearse la necesidad de concesiones externas y de algún tipo de modificaciones de las condiciones de trabajo para que éste sea reanudado, expresa la decisión de reanudar un trabajo completamente modificado y no forzado por el Estado. Se trata de una subversión que esta forma de huelga, más que exigir, en realidad consume. Por consiguiente, si la primera concepción de la huelga es fundadora de derecho, la segunda es anarquista (BENJAMIN 1991a, pp. 36ss).

Sin embargo, y pese a las afinidades que se presentan en una primer lectura, hay diferencias significativas en los análisis de ambos autores: en tanto Sorel refiere en su escrito a situaciones de violencia que *acompañan* “al desarrollo normal de las huelgas” (SOREL, 1978, p. 49)⁵, para Benjamin el mismo mecanismo de la huelga general es ya violento:

el momento violento, en forma de chantaje, necesariamente asoma, cuando la reanudación de la actividad interrumpida, desde una posición de principio, se liga a condiciones que nada tienen que ver con la actividad o que significa modificaciones exteriores a ella. En este sentido el derecho de huelga representa, desde la perspectiva del sector laboral enfrentada a la violencia del Estado, un derecho de utilización de la violencia al servicio de ciertos fines (BENJAMIN, 1991a, p. 27).

En el caso de la violencia bélica, a partir de las legislaciones que ordenan el servicio militar obligatorio a la sociedad civil, se pone una vez más en evidencia la duplicidad de la función de la violencia jurídica o legítima: no sólo es violenta la fundación del orden jurídico, sino que también lo es su conservación.

Afirma Benjamin que el derecho positivo sirve al poder instituido como legítimo, echando al olvido la violencia de su origen histórico. En este sentido, al no someterlo a crítica, considerándolo sencillamente como lo que está dado, este orden aparece como destino, es decir, como necesario.

El orden jurídico que se presenta frente al derecho positivo como destino es fruto en su origen, pero también en su duración, de la violencia:

La función de la violencia en el proceso de fundación de derecho es doble. Por una parte, la fundación de derecho tiene como fin ese derecho que, con la violencia como medio, aspira a implantar. No obstante, el derecho, una vez establecido, no renuncia a la violencia. Lejos de ello, sólo entonces se convierte verdaderamente en fundadora de derecho en el sentido más estricto y directo, porque este derecho no será independiente y libre de toda violencia, sino que será, en nombre del poder, un fin íntima y necesariamente ligado a ella. (BENJAMIN 1991a, p. 40).

5 Sorel escribe en el contexto de las huelgas francesas de mediados de la primera década del siglo XX y de la firma de la *Charte d'Amiens* en 1906; también a la luz del desarrollo y resultado del *affaire Dreyfus*, en el cual ha tomado posición. El texto expresa la decepción que le produce la orientación parlamentaria que posteriormente fue ganando al campo *dreyfusard*.

III. Mito e historia. Benjamin lector de Cohen

El concepto de destino aparece aquí, como en otros textos del autor, en relación al concepto de mito. En este caso, se trata de la persistencia de una violencia de otro orden, heredada como destino por el estado de derecho.

Benjamin afirma que, haciendo abstracción de la relación medio-fines, propia del ordenamiento jurídico, hay aún el fenómeno de la violencia pura, no puesta al servicio de ningún fin, tal como en la cotidianidad aparece como pura manifestación de la ira y también como en el mito la violencia es pura manifestación de los dioses.

Los conceptos correlativos de mito y de destino no pertenecen al ámbito de la historia, si bien serán fundamentales para la consideración de la filosofía de la historia benjaminiana que en el texto que nos ocupa se encuentra todavía en ciernes.

En este punto particular, Benjamin se separa de las formulaciones sorelianas que también tematizan el mito, aunque dotando a esta noción de una carga valorativa positiva. La noción de mito se convierte en el texto de Sorel en una potente arma esgrimida contra las corrientes intelectualistas a las que el autor menosprecia. Los mitos constituyen sistemas de “*imágenes de un porvenir indeterminado en el tiempo*” (SOREL, 1978, p. 125) que expresan “la actividad, los sentimientos y las ideas de las masas populares que se preparan a entrar en una lucha decisiva. No son descripciones de cosas, sino expresiones de voluntades” (BENJAMIN 1991a, p. 38); en este sentido la huelga general es un mito “en el cual el socialismo se condensa enteramente” (BENJAMIN 1991a, p. 128). Los mitos para Sorel son medios sumamente eficaces para actuar sobre el presente, su eficacia es por lo tanto de naturaleza histórica⁶.

Para Benjamin, por el contrario, “mito e historia son incompatibles” (Buck-Morss, 2001, p. 95), pero la incompatibilidad entre ambos es compleja: no se trata de una oposición simple, al estilo “antiguo-moderno” donde cada uno de los términos refiere al otro a la vez que es posible subsumir a ambos como momentos de una misma sucesión temporal. Mito e historia pueden, en principio, coexistir. Así es posible concebir la persistencia en las formas históricas concretas de la violencia mítica como conservadora del derecho existente.

En el mito, el tiempo asume la forma de la predeterminación. Aquello que ha de suceder “está ya de alguna forma presente, o dicho con más cautela, está ya en su lugar” (BENJAMIN, 2001, p. 141), por eso leyendo las estrellas o a través de la interpretación de los oráculos y de otros tantos signos, se puede extraer lo que se oculta en el regazo del tiempo y que, fijado por voluntad de los dioses en un pasado remoto, se impone al presente de modo fatal. El tiempo del mito “es un tiempo no autónomo, que se adhiere parasitariamente al tiempo de una vida superior, menos ligada a la naturaleza. Este tiempo no tiene presente (...) y conoce el pasado y el futuro sólo a través de inflexiones características” (BENJAMIN, 2001, p. 135). El mito refiere, por lo tanto, también al modo en que el hombre se relaciona con aquello que lo trasciende: la humanidad permanece en él sujeta a la voluntad de los dioses, impotente para intervenir en la esfera del destino. El mito nuclea las fuerzas atávicas que encadenan al hombre; su ámbito constituye “la mítica esclavitud de la persona” (BENJAMIN, 2001, p. 136) al destino y a la culpa: “El destino aparece (...) cuando se considera una vida como condenada, y en realidad se trata de que primero ha sido condenada y sólo a continuación se ha convertido en culpable” (BENJAMIN, 2001, p. 134).

Los conceptos de “destino” y “culpa” que Benjamin anuda al mito, permiten reconocer motivos propios del joven Hegel⁷. En *El espíritu del cristianismo y su destino*, Hegel afirma que el castigo como destino es suscitado por una “falta sin culpa” del hombre; la falta reside en la simple acción porque ésta ha operado, aún inocentemente, la separación del individuo del ámbito de la vida, haciéndolo consciente de sí⁸. Tal como sostendrá Benjamin, es el destino el que convierte la acción en culpable, pues ha sido castigada.

6 En su lectura del texto de Sorel - más analítica que la de Benjamin, aunque también de carácter interpretativo - Carl Schmitt afirma que “[l]a fuerza para actuar y para el gran heroísmo, es más, toda actividad histórica trascendente, radica en la disposición para el mito (...). La fuerza para crear un mito constituye el criterio que permite discernir si un pueblo u otro tipo de grupo social posee una misión histórica y si ha llegado su momento histórico. El gran entusiasmo, la gran decisión moral y el gran mito brotan de la profundidad de los auténticos instintos vitales, no de un razonamiento ni de una evaluación de utilidad (...). Sólo de esta manera un pueblo o una clase social se convierte en motor de la historia mundial. Ningún poder político y social puede sostenerse si eso le falta, y ningún aparato mecánico puede construir un dique capaz de resistir un nuevo torrente de vida histórica” (SCHMITT, 2001, p. 67); el autor identifica también el carácter irracionalista del mito soreliano y su oposición, en este sentido, a la utopía: “El mito (...) no es utopía, porque ésta, como producto del pensamiento razonado, a lo sumo conduce a reformas” (SCHMITT, 2001, p. 70).

7 Adorno, en *Caracterización de Walter Benjamin*, afirma que Benjamin “apenas conocía” los escritos juveniles de Hegel (cf. Adorno, 1995, p. 21). En una carta de diciembre de 1934, a propósito del ensayo sobre *Kafka*, el mismo Adorno señala a Benjamin el origen hegeliano de los motivos de Cohen que Benjamin había considerado correspondientes a la tradición judía (cf. ADORNO - BENJAMIN, 1998, p. 79). Otra fuente posible de recepción de estos motivos serían las más tempranas lecturas de Hölderlin.

La referencia inmediata para Benjamin no es sin embargo Hegel, sino Hermann Cohen⁸, y especialmente la *Ethik des reinen Willens* (1904, 2ª edición revisada de 1907, que es la que manejaba Benjamin). La breve cita que aparece en el texto no da cuenta de la enorme deuda que tienen con esta obra las fragmentarias pero fundamentales indicaciones respecto al mito. En el capítulo siete de su *Ethik*, Cohen diferencia las esferas del mito y de la religión según su relación con la culpa. La esfera del mito se distingue porque es justamente en ella donde la culpa se origina; endilgarle el origen de este concepto a la religión constituye un error (COHEN, 2002, p. 362), pues aunque la religión se ocupa también de la culpa, tiende a la reconciliación del hombre con Dios:

El mito tiene uno de sus orígenes más profundos en el concepto de culpa. Ella es la fatalidad, el hado, al que los mismos dioses están sometidos. La tragedia nace de esta ate, de esta ceguera culpable. Pero si atribuimos a la religión la creación del individuo mediante la culpa, entonces aquí volverá a manifestarse la diferencia exacta entre religión y mito. En la culpa mitológica, el ser humano no es un individuo, sino solamente un vástago de sus ancestros (COHEN, 2004, p. 130).

La culpa es el tema fundamental [*Grundmotiv*] en el concepto de destino y por consiguiente también en el de linaje. Pero el linaje representa al hombre. Y así el concepto de culpa en el mito se vuelve tema fundamental del hombre. Por eso, en el desarrollo del concepto de culpa puede variar la historia de la cultura moral. El progreso se bifurca en todos lados desde el mito en dos direcciones: hacia la religión y hacia la poesía (COHEN, 2002, p. 364).

Las leyes del destino, infelicidad y culpa son puestas por el derecho como criterios de la persona; pues sería falso suponer que en el cuadro del derecho se encuentra sólo la culpa; se puede demostrar en cambio que toda culpa jurídica no es más que una desgracia. Por un error, puesto que ha sido confundido con el reino de la justicia, el orden del derecho, que es sólo un residuo del estadio demoníaco de la existencia de los hombres (...) se ha conservado más allá de la época que inauguró la victoria sobre los demonios” (BENJAMIN, 2001, p. 133).

Como afirma también en el artículo *Kafka*, las figuras en las que encarna el mito sentencian al sujeto “a una muerte por ahogamiento”, así el mito “no sólo le roe las fuerzas, sino también sus derechos” (BENJAMIN, 1991b, p. 138).

Pese a su incompatibilidad, el mito pervive en la historia. El objetivo de la crítica es, en este sentido, desmontar las configuraciones míticas y dotar a sus fragmentos de contenido político, historizándolos⁹.

IV. Conclusión. Violencia mítica y violencia divina. Derrida lector de Benjamin

Como hemos señalado más arriba, más allá de la relación medio-fines -lo que equivale a salir del ámbito de la doctrina del derecho para someter a crítica esta instancia misma desde la perspectiva de la filosofía de la historia - lo que encontramos es que como condición de posibilidad de la existencia de todo derecho hay el fenómeno de la violencia pura, no puesta al servicio de ningún fin, sino mera manifestación. Sin embargo

[]ojos de fundar una esfera más pura, la manifestación mítica de la violencia inmediata se muestra profunda

8 Es interesante observar el desplazamiento que tiene lugar en la obra de Cohen respecto a los temas hegelianos: en *El espíritu del cristianismo...* Jesús aparece como superando al espíritu del judaísmo, este es a su vez caracterizado como opuesto al resto de las cosas, como un desgarramiento de los vínculos de convivencia y amor; en los escritos de Cohen, en tanto, los profetas cumplen la misma función respecto al desgarramiento operado por el mito.

9 En el material para el *Passagen-Werk* editado póstumamente por Rolf Tiedemann también aparece la lucha contra el mito como formulación posible del programa emancipador benjaminiano: “Roturar terrenos en los que hasta ahora sólo crece la locura. Penetrar con el hacha afilada de la razón sin mirar a derecha o izquierda, para no caer en el horror que seduce desde lo hondo de la selva primitiva. Todo suelo tuvo una vez que ser roturado por la razón, limpiado de la maleza de la locura y del mito” (BENJAMIN, 2005, p. 460). En este contexto, Benjamin analiza las imágenes arcaicas que según Jung corresponden al inconsciente colectivo en términos similares: en ellas el presente se reconocería como repitiendo desde tiempos inmemoriales lo siempre igual -intemporal y eterno, una huella imborrable sedimentada en lo orgánico,- y permanecería de esta suerte sujetado el mito. Jung cultiva en palabras de Benjamin “un nihilismo específicamente médico” al remitir los fenómenos históricos a la naturaleza (BENJAMIN, 2005, p. 474). La función de su doctrina de las imágenes arquetípicas resulta así ser claramente regresiva, y la historia universal se convierte en “cosa de oscurantistas” (BENJAMIN, 2005, p. 488).

mente idéntica a toda violencia de derecho, y la intuición de su común problemática se convierte en certeza de la descomposición de su función histórica, por lo que se hace preciso eliminarla (BENJAMIN, 1991a, p. 41)¹⁰.

Aquí Benjamin se apartará también de Cohen: si bien su planteo incorpora un elemento de carácter teológico, éste será bien diferente a la superación religiosa del mito a través del reconocimiento de la debilidad humana. Benjamin opone a la violencia mítica otra violencia, tan pura como aquella, también destructora del derecho existente, pero no creadora de uno nuevo: la violencia divina.

En tanto que la violencia mítica es fundadora de derecho, la divina es destructora de derecho. Si la primera establece fronteras, le segunda arrasa con ellas; si la mítica es culpabilizadora y expiatoria, la divina es redentora; cuando aquella amenaza, esta golpea, si aquella es sangrienta, esta otra es letal pero incruenta (...). Dicha violencia divina no sólo se manifiesta en las revelaciones religiosas, sino mucho más, en por lo menos una expresión sacralizada de la vida cotidiana. Una de sus manifestaciones fuera del derecho, es lo que se tiene por violencia educadora en su forma más consumada. Estas manifestaciones no se definen por haberlas practicado Dios mismo directamente en forma de milagros, sino por esos momentos de consumación incruenta, contundente y redentora. Y a fin de cuentas, por la ausencia de toda fundación de derecho (BENJAMIN, 1991a, p. 41ss).

Es este, por lo tanto, el caso de la huelga general revolucionaria, toda vez que esta no tiene por finalidad ejercer el chantaje, sino la liquidación del propio Estado (BENJAMIN, 1991a, p. 37).

La desvalorización y hasta el rechazo del carácter de “medio” de la violencia mítica frente al carácter “puro” de la divina remite a la oposición fundamental que Benjamin había establecido en su famoso ensayo *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres*, de 1916. Allí había opuesto Benjamin un lenguaje puro, anterior a la caída, al lenguaje puesto como medio al servicio de la comunicación humana. El primer lenguaje, adánico, no comunica sino que nombra. En este respecto, el lenguaje posterior a la caída sería asimilable a la violencia pensable desde la jurisprudencia, en tanto ambos son medios al servicio de un fin diverso (en el caso del lenguaje, al servicio del conocimiento; en el de la violencia de los fines legítimos o ilegítimos de la misma) y, análogamente, el lenguaje previo a ella, en tanto puro, puede ponerse en relación con la violencia pura, exterior al derecho fundado.

En su escrito *Nombre de pila de Benjamin*, Derrida ha recorrido las diversas alternativas que promete el paralelo entre el escrito sobre la violencia y la temprana filosofía del lenguaje benjaminiano. El autor pierde de vista sin embargo un aspecto central que limita las analogías que pueden establecerse entre ambos textos: a diferencia del modelo dicotómico que opera en el artículo de 1916, la filosofía de la historia que Benjamin comienza a delinear en la década del 20 responde más bien a un modelo triádico que heredarán poco después el estudio sobre *Las afinidades electivas* (1921-1922) y el libro sobre el *Drama Barroco*¹¹. Como hemos mostrado más arriba, no sólo hay un ámbito anterior o exterior a los datos históricos que el derecho positivo y la disciplina histórica toman en consideración, sino dos órdenes enfrentados entre sí: el ámbito mítico, que podríamos considerar “infrahistórico”, y el teológico, al que podríamos llamar “suprahistórico” – o tal vez mejor “metahistórico” dada su función crítica en el ámbito de la filosofía de la historia.

Es en este punto donde la lectura de Derrida se tuerce hasta hacer decir al texto de Benjamin lo contrario de lo que dice: al intentar hacer coincidir la filosofía de la historia de *Para una crítica de la violencia* con la filosofía del lenguaje presentada en el artículo cinco años anterior, le resulta imposible distinguir las violencias mítica y divina, más allá de las notas propias de la mitología clásica griega y del monoteísmo judeo-cristiano con las que el texto de Benjamin las ilustra, toda vez que ninguna de ellas “se encuentra a la medida del hombre” (DERRIDA, 2002, p. 147). Sólo como consecuencia de esta indistinción que el texto de Derrida – de buena o de mala fe – promueve entre ámbitos que en Benjamin aparecen explícitamente como opuestos, puede llegar a afirmarse la cercanía del pensamiento benjaminiano en la década del '20 con la *Destruktion* heideggeriana (DERRIDA, 2002, p. 150ss)

Lo que Benjamin presenta en el ensayo de 1921, es una filosofía de la historia en el sentido de que, como

10 Hemos modificado ligeramente la versión castellana del texto, eligiendo el adjetivo “puro/a” en lugar de “limpio/a” como traducción de “rein”.

11 Este esquema resulta identificable en la formulación de los subtítulos de las partes de *Las afinidades electivas* de Goethe, que Benjamin usaba para sí mismo: “Lo mítico como tesis”, “La salvación como antítesis” y “La esperanza como síntesis”. Estos subtítulos no aparecen en las ediciones impresas por expresa indicación del autor (cf. los “Comentarios a ‘Las afinidades electivas de Goethe’”. In: BENJAMIN, 1996b, p. 113). Es cierto que, en principio, el esquema triádico resulta menos inmediatamente evidente en *El origen del drama barroco alemán*, en el que se establece la comparación entre las formas literarias de la tragedia y el *Traverspiel*, en parte mediante la confrontación de las figuras estéticas del símbolo y la alegoría. Sin embargo, así como en *Para una crítica de la violencia* resultan identificables dos modos de violencia pura, dos modos del símbolo serán puestos en juego en esta confrontación: el símbolo teológico y el estético, propio del Romanticismo. Así serán en este sentido, tres y no dos los elementos a tener en cuenta (cf. BENJAMIN, 1990, p. 152). En este punto, coincidimos con Jeanne Marie Gagnebin cuando subraya que Benjamin “no rechaza el símbolo en cuanto tal, sino que condena tan sólo su reducción a la simple relación [propia del símbolo estético] entre manifestación y esencia” (GAGNEBIN, 2001, p. 40).

dice al final del texto – y en la línea argumentativa de Sorel-, se abre en ella una perspectiva de interrupción del ciclo mítico (en la forma de la violencia divina) desde la cual es posible juzgar los datos históricos concretos. Sin esta perspectiva de un orden superior, el presente permanece atado a la perpetua oscilación entre formas de violencia que fundan el derecho y formas que lo conservan:

Una visión que se reduzca a considerar lo más inmediato, a lo sumo intuirá el ir y venir dialéctico de la violencia en forma de violencia fundadora de derecho o conservadora de derecho. Esta ley de oscilación se basa en que, a la larga, toda violencia conservadora de derecho indirectamente debilita a la fundadora de derecho en ella misma representada, al reprimir violencias opuestas hostiles (...). Esta situación perdura hasta que nuevas expresiones de violencia o las anteriormente reprimidas, llegan a predominar sobre la violencia fundadora hasta entonces establecida, y fundan un nuevo derecho sobre sus ruinas (BENJAMIN, 1991a, p. 44).

Este es el ciclo que la violencia divina está llamada a interrumpir, no para fundar un nuevo orden jurídico, mutando en violencia conservadora de derecho, sino para retirarse y permitir a los hombres acordar recurriendo tan sólo a “medios puros”:

En la aproximación más concreta de los conflictos humanos relativos a bienes se despliega el ámbito de los medios puros (...). Posiblemente, el mejor ejemplo de ello, el de más alcance, sea la conversación como técnica del acuerdo civil. En la conversación no sólo la conformidad no violenta es posible, sino que el principio de no utilización de la violencia se debe expresamente a una circunstancia significativa: la no penalización de la mentira (...). De ello se desprende que existe, precisamente en la esfera de acuerdo humano pacífico, una legislación inaccesible a la violencia: la esfera del “mutuo entendimiento”, o sea, el lenguaje (BENJAMIN, 1991a, p. 34).

Referências bibliográficas

ADORNO, Th. (1970). “Caracterización de Walter Benjamin”. In: *Sobre Walter Benjamin*, trad. Carlos Fortea, Madrid: Cátedra, 1995.

ADORNO, Th.- BENJAMIN, W. *Correspondencia 1928-1940*, trad. Jacobo Muñoz Veiga y Vicente Gómez Ibáñez. Madrid: Trotta, 1998.

BELFORTE, M.E. “Mito y violencia en clave mesiánica. La lectura benjaminiana de *Reflexions sur la Violence*”, en: *Actas del IV Seminario Internacional Políticas de la Memoria*, “Ampliación del campo de los derechos humanos, memoria, perspectivas”. Buenos Aires: Edición del Centro Cultural de la Memoria Haroldo Conti, 2011.

BENJAMIN, W. (1926). *El origen del drama barroco alemán*. Trad. José Muñoz Millanes. Madrid: Taurus, 1990.

_____ (1921). “Para una crítica de la violencia”. In: *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, trad. Roberto Blatt Weinstein. Madrid: Taurus, 1991a.

_____ (1934). “Kafka”. In: *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, trad. Roberto Blatt Weinstein. Madrid: Taurus, 1991b.

_____ (1936). “El narrador”. In: *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV* trad. Roberto Blatt Weinstein. Madrid: Taurus, 1991c.

- _____. *Gesammelte Schriften*, T. II, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1991d.
- _____. *Gesammelte Schriften*, T. VII, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1991e.
- _____ (1916). “Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los humanos”. In: *Para una crítica de la violencia. Iluminaciones IV*, trad. Roberto Blatt. Madrid: Taurus, 1991f.
- _____. *Gesammelte Briefe (1919-1924)*, T. 2, Suhrkamp, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1996.
- _____ (1921-1922). *Dos ensayos sobre Goethe*, trad. Graciela Calderón y Griselda Mársico. Barcelona: Gedisa, 1996.
- _____ (1919). “Destino y carácter”, en *Ensayos escogidos*, trad. H. A. Murena. México: Ediciones Coyoacán, 2001.
- BODEI, R. *Hölderlin: la filosofía y lo trágico*, trad. Juan Díaz de Atauri. Madrid: Visor, 1990.
- BUCK- MORSS, S. (1989) *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes*, trad. Nora Rabotnikof. Madrid: Visor, 2001.
- CASTEL, M. “Apuntes sobre la catástrofe como destino y la redención como tarea: la experiencia histórica según Walter Benjamin”, in *Anuario Argentino de Germanística. Homenaje a Alfredo Bauer*. Buenos Aires: Asociación Argentina de Germanística, 2011.
- COHEN, H. (1907). “*Ethik des reinen Willens*”. In: *Werke*, T. 7, V. 2, Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2002.
- _____ (1919). *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, trad. José Andrés Ancona Quiroz. Barcelona: Anthropos, 2004.
- DERRIDA, J. (1994), *Fuerza de ley. El “fundamento místico de la autoridad”*, trad. Adolfo Baberá y Patricio Peñalver Gómez. Madrid: Tecnos, 2002.
- GAGNEBIN, J. M. *Geschichte und Erzählung bei Walter Benjamin*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2001.
- HARTUNG, G. “Myth”. In: OPITZ, M. WIZISLA, E. (Ed.). *Benjamins Begriffe*, T. 2, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2000.
- HEGEL, G. W. F. (1799-1800). “El espíritu del cristianismo y su destino”. In: *Escritos de juventud*, trad. J. M. Ripalda. México: Fondo de Cultura Económica, 1978.
- HONENETH, A. “Zur Kritik der Gewalt”. In: LINDNER, B. (Ed.). *Benjamin Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart-Weimar: Metzler, 2006.
- JÄGER, L. “Schicksal”. In: OPITZ, M.– WIZISLA, E. (Ed.), *Benjamins Begriffe*, Band 2, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2000.

KAMBAS, Ch. “Walter Benjamin liest georges Sorel: ‘Réflexions sur la violence’”. In: OPTIZ, M. – WIZISLA, E. (Ed.). *Aber ein Sturm weht vom Paradiese her: Texte zu Walter Benjamin*. Leipzig: Reclam, 1992.

MENNINGHAUS, W. *Schwellenkunde: Walter Benjamins Passage des Mythos*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1986.

PALMIER, J.-M. *Walter Benjamin. Le chiffonnier, l’Ange et le Petit Bossu*. Paris: Klincksieck, 2006.

SCHMITT, C. (1923). “La teoría política del mito”, en Aguilar, Héctor Orestes [prólogo y selección de textos], *Carl Schmitt, teólogo de la política*, trad. Angelika Scherp. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.

SCHOLEM, G. (1975). *Historia de una amistad*, trad. J. F. Yvars y Francisco Jarque. Buenos Aires: Debolsillo, 2008.

SOREL, G. (1908). *Reflexiones sobre la violencia*, trad. Luis Alberto Ruiz. Buenos Aires: La Pléyade, 1978.