



**UNIVERSIDAD NACIONAL  
AUTÓNOMA DE MÉXICO**

FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES ACATLÁN

EL MAL EN LA HISTORIA: DE LA VIOLENCIA A LA REDENCIÓN EN WALTER  
BENJAMIN

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA

JORGE MORALES GONZÁLEZ

ASESORA: DRA. ELIZABETH VALENCIA CHÁVEZ

SEPTIEMBRE 2013



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## *Agradecimientos*

*A mi madre, por la vida, el cuidado y el infinito amor.*

*A mis hermanos Alicia, Javier, Miguel y Adolfo, porque su apoyo, amor y empeño alimentaron la conquista de este logro.*

*A Moni y Mari, por la inmensa alegría y felicidad que siempre le han regalado a mi corazón.*

*A Liliana, mi compañera, mi confidente.*

*Y especial y entrañablemente, a la Dra. Elizabeth Valencia Chávez, no sólo por el compromiso y paciencia entregados en la realización de este trabajo, sino por la invaluable formación que dejó en mi pensamiento.*

*Dedicada a mi padre, que incluso en el minuto mismo del quebranto, supo enseñarme, no con la voz íntima sino con el gran rumor, a descubrir en sus silencios la felicidad de la vida sencilla.*

## ÍNDICE

Introducción: el problema del mal en Walter Benjamin.....	5
I. Una aproximación al concepto del mal en la modernidad.....	13
1.1. Kant y el mal radical .....	14
1.2. Hegel y el sufrimiento del espíritu .....	20
1.3. Schelling y la metafísica del mal .....	24
1.4. Nietzsche y la psicología del mal.....	30
1.5. Freud y el principio de ambivalencia .....	34
II. Ecos de una tradición olvidada: la cábala judía y el origen del mal .....	42
2.1. Algunos elementos de la mística judía.....	43
2.2. La redención mesiánica a través del mal: la restauración.....	46
2.3. Lenguaje y teología .....	51
2.4. La caída como irrupción histórica del mal .....	57
2.5. El lenguaje instrumental y la verdad como muerte de la intención .....	60
III. La dialéctica del mal: violencia y redención.....	66
3.1. La crisis de la modernidad .....	66
3.2. La imagen del infierno: racionalidad y barbarie.....	73
3.3. Sobre el concepto de violencia .....	76
3.4. La violencia como anhelo de justicia.....	81
IV. Mal y catástrofe en las <i>Tesis de filosofía de la historia</i> .....	85
4.1. Teología y materialismo.....	88
4.2. La crítica a la idea de progreso.....	91
4.3. Historia y barbarie.....	95
4.4. Rememoración y justicia.....	98
Conclusiones .....	104
Bibliografía.....	108

## Introducción: el problema del mal en Walter Benjamin

Los que en cada momento están vivos se miran en el mediodía de la historia. Están obligados a proporcionar un banquete al pasado. El historiador es el heraldo que invita a los difuntos a la mesa.<sup>1</sup>

El mal<sup>2</sup> es un tema que ha acompañado incansablemente la historia de la humanidad. En occidente, como mito fundacional, tiene una importancia de primer orden: la historia humana nace precisamente con el mal. De este modo, sin importar si el problema del mal ha sido expresado en términos teológicos o seculares, lo fundamental es que se trata de una cuestión que da inteligibilidad al mundo y sentido a la existencia humana. La presencia del mal la podemos rastrear en cualquier época y en cualquier geografía, sin embargo, es en el siglo xx cuando conocimos una manifestación tan radical del mal que, incluso hoy, es difícil imaginar y comprender.

El nombre de Auschwitz expresa el derrumbe de la más elemental confianza en el mundo, de los fundamentos que hicieron posible nuestra civilización. Este campo de exterminio resume todo lo que de común queremos señalar con la palabra mal: una clase de maldad tan radical que no dejó espacio alguno para la compasión, el perdón o la redención.<sup>3</sup> Volver la mirada hacia lo que fue Auschwitz debería exigirnos una toma de conciencia de la fractura histórica y del derrumbe moral que significó este acontecimiento. Pocos podrían negar que en los campos nazis, o en los “tratamientos especiales” allí ocurridos, se hizo manifiesta, como nunca antes, la presencia del mal; sin embargo, lo poco problemática que la cuestión del mal se ha vuelto

---

<sup>1</sup> Walter Benjamin, *Libro de los pasajes*, Akal, Madrid, 2004, p. 484, [N 15, 2].

<sup>2</sup> El concepto de mal nos aparece evasivo y difuso, así que lejos de definirlo nos contentamos con dar alguna indicación para su comprensión. El mal que se puede hacer y que se padece, sea éste físico o moral, es deudor de un mal mucho más profundo y necesario: del mal como presencia indisociable de toda existencia, implicada en cada uno de nuestros actos; fatalidad que conduciéndonos de la mano de la violencia, el sufrimiento y la muerte, puede llegar hasta el abismo de la aniquilación o a la inteligencia de que su posibilidad es también la de la libertad y redención.

<sup>3</sup> No obstante, deberíamos preguntarnos si poner a Auschwitz como el ejemplo paradigmático del mal no oscurece la reflexión sobre este problema; desde luego, querer abarcar todas las manifestaciones del mal en una sola definición corre el riesgo, en el mejor de los casos, de ser parcial o superficial y, en el peor de ellos, de aceptar el olvido de innumerables víctimas. Auschwitz en cuanto presencia de un mal absoluto representa un abismo para la historia de la humanidad que nunca debería ser llenado, sin embargo, este nombre no agota las formas que el mal puede adoptar y concentrarnos excesivamente en una forma de éste, puede conducir a la conclusión de que ninguna otra tiene importancia.

para nosotros revela, no sin desilusión, que Hanna Arendt se equivocaba al vaticinar que el mal sería el tema fundamental de la reflexión intelectual después de Auschwitz. Sin duda resultan destacados los esfuerzos literarios por dar testimonio de lo acontecido, pero la reflexión teórica ha tardado en llegar, particularmente en el contexto mexicano. ¿Cómo es posible que un suceso de la magnitud del genocidio nazi fuera sistemáticamente soslayado? La tarea de comprender qué pasó en estos campos sin duda constituye un abismo insondable, cuyo mutismo parecía la respuesta más honesta. Pero desde la perspectiva filosófica esto debe constituir un hito a la hora de cuestionar el problema de lo humano y su dimensión ética.

Es cierto, Auschwitz se ha convertido en un mito fundacional negativo, un *impasse* por el que se precipitó la conciencia moral de la humanidad, pero esto sólo pudo ocurrir bajo el cobijo de un proceso de racionalización instrumental que permeó cada rincón de la modernidad, conduciendo a los hombres a un estado de pauperización espiritual absoluto. Sólo en la modernidad la presencia del mal alcanzó un nivel de irracionalidad que hizo posible creer en la idea de que para garantizar la vida ulterior de la humanidad, era necesario aniquilar una parte de ella. No obstante que las estructuras de la modernidad industrial fueron condición para el asesinato de masas, de acuerdo con una intención evidente y deliberada de causar tanta muerte y terror como fuera posible, también fue necesario un acto de decisión.

Este es el contexto del tema de nuestra tesis: el problema del mal en Walter Benjamin; pero ésta no pretende ser sólo una investigación acerca del carácter destructor del mal, antes bien, quiere indagar si el mal tiene una dimensión prometeica; conocer si el mal es sólo una fuerza ciega que se devora a sí misma o si, por el contrario, es indispensable para el desarrollo de la historia: averiguar si el mal no es algo inherente a nuestra libertad.

Esta tesis pretende mostrar por qué el filósofo berlinés encontró en el mal la posibilidad de hacer de la catástrofe y del sufrimiento “la puerta de entrada” del Mesías, la puerta de entrada de una redención *no necesaria* frente a la aniquilación cada vez más extensa y profunda de la capacidad crítica de la razón. Para ello, desarrollaremos las siguientes problemáticas: a) el concepto

de “mal” en la tradición moderna como antecedente e influencia directa del pensamiento benjaminiano; b) el problema del mal desde la perspectiva de la mística judía, para la cual el mal es una realidad ontológica y, por tanto, parte irrenunciable de la condición humana, así como la particular lectura que desde ella configuró Benjamin; c) explicar la forma que el mal adoptó en la modernidad, esto es, sumergirnos en el problema de la violencia como realidad dialéctica que relaciona los elementos de catástrofe y redención; d) explicar el concepto del mal desde la comprensión benjaminiana de la historia; y, finalmente, e) frente a la concepción dominante del progreso (imagen maligna y mefistofélica) explicar por qué incluso en el momento de mayor desasosiego en la historia, aún es posible esperar la reivindicación de lo propiamente humano.

Replantear la importancia de este tema desde la perspectiva benjaminiana es ya una apuesta política, que implica asumir el compromiso de comprender ese abismo infranqueable que se abrió entre nosotros y lo trascendente: pérdida de fundamento consumada por la razón instrumental que impuso como epicentro privilegiado al sujeto cognoscente, que abrió las puertas a un verdadero mal radical, un *mal sin fin* que se hizo explícito cuando el exterminio y la aniquilación humana constituyeron la *lógica interna y consciente de la modernidad*. Pero también significa asumir que no podemos y no debemos reconciliarnos con la experiencia del mal cuya consumación encontramos en los campos nazis. Significa tomar a la historia y a sus víctimas como el motivo de nuestra responsabilidad presente y como promesa de porvenir.

Se trata de una crítica que da cuenta del terrible peligro que asecha agazapado en los sueños de la razón; que advierte que lejos de erradicar la injusticia y la violencia a través de la conquista racional del mundo, el ser humano se encamina hacia su propia aniquilación. “*El genio mefistofélico de la modernidad nace de su insospechada metamorfosis, de esa marcha ascendente hacia el paraíso que concluye en el infierno [...] [porque pone en juego su] infinita capacidad enmascaradora del mal, sus múltiples maquillajes, que en la sutilidad de sus rasgos, termina adquiriendo la fisonomía del bien.*”<sup>4</sup> No obstante, la salida que nos propone el autor del *Libro de los pasajes* no se

---

<sup>4</sup> Ricardo Forster, *El problema del mal en Walter Benjamin*, Altamira, Buenos Aires, 2003, p. 21. Las cursivas son nuestras.

limita a condenar el progreso, sus ideales y sus consecuencias; su finalidad es mostrar que entre mal y libertad existe una relación indisociable, propia del ser histórico del hombre. Sin embargo, no se trata de que “superemos” ni mucho menos que olvidemos que el mal nos es propio; por el contrario, se trata de comprender la profunda raíz del mismo, no para reconciliarnos o consolarnos con ella, sino para asumir nuestra responsabilidad; la cual, dicho sea de paso, se ha desvanecido con el derrumbe moral de la sociedad moderna. ¿No es esto de lo que nos habla Arendt cuando nos explica la *banalidad del mal*? Lo que ella intentó advertir al afirmar la *banalidad del mal* es que éste está lejos de ser demoníaco: los campos nazis enseñaron que la criminalidad que aconteció no fue responsabilidad de hombres horribles movidos por un principio de misantropía y destrucción, sino por burócratas de distintos niveles celosos de su deber y que eran incapaces de preocuparse por las consecuencias de sus acciones: “careciendo de cualquier interrogante ético puede convertirse en un funcionario que simplemente cumple órdenes, aunque esas órdenes tengan como resultado el exterminio de millones de seres humanos.”<sup>5</sup>. Los campos mostraron que ya no hay nada de extraordinario en practicar el mal, ahora sólo se trata de un trabajo, de una rutina, y que la estupidez humana puede llegar a ser más peligrosa que la perversidad. Richard Bernstein comenta al respecto que “es mucho más fácil y más convencional creer que alguien que hizo lo que Eichmann, debe ser una especie de monstruo. Pero el totalitarismo, cuya herencia aún nos acosa, muestra que la gente común, movida por las consideraciones más mundanas y banales, puede cometer crímenes horribles.”<sup>6</sup>

Desde luego, cuando el mal ha llegado hasta el límite de su propia banalidad, puede parecer que ya no hay mucho qué explicar, que ya no hay ninguna profundidad o radicalidad que lo explique, y, por ende, el pensamiento aquí simplemente se topa con una nada: desespera y claudica.

Es obvio que tomar como punto de partida para esta investigación el concepto de “mal” trae consigo serios cuestionamientos, no sólo porque *el mal* representa para nosotros los restos de un pensamiento metafísico-religioso

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>6</sup> Richard Bernstein, *El mal radical. Una indagación filosófica*, LILMOD, Buenos Aires, 2005, p. 308.

hace mucho tiempo “superado” o porque de inmediato puede ser “resuelto” aceptando la existencia de una dimensión “demoniaca” en el mundo; o peor aún, porque el mal se ha vuelto algo banal<sup>7</sup> y hemos perdido la capacidad de conmovernos y de exigirnos ante él; o simplemente porque *el mal* “se nos ha escapado de las manos”, esto es, que estamos indefensos ante un mal que ha desbordado toda medida de comprensión (quizá no por incapacidad sino por descuido), un mal sobre el cual nuestra conciencia ya no puede volcarse porque ha quedado inerte e, incluso, fascinada.

Sin embargo, para Benjamin esto no implica una condena para la existencia humana, al menos no absolutamente; en realidad implica comprender que en el mal descansa la posibilidad de la redención histórica de la humanidad. Esto nos obliga a entender por qué nuestro autor intentó dar una respuesta “teológica” a la crisis e instrumentalización de la razón.

Ahora bien, intentar reflexionar sobre el problema del mal a partir de la complejidad y extrañeza del pensamiento benjaminiano, exige la atenta escucha de múltiples tradiciones intelectuales, así como de distintas coyunturas históricas de diferentes alcances y consecuencias; de modo que resulta imposible aislar una sola toma de posición dentro del pensar benjaminiano. Por ello, reflexionar sobre el mal supone dar cabida a voces muchas veces olvidadas o supuestamente superadas, pero que, en todo caso, han dejado de ser problemáticas al interior de la propia modernidad; conlleva establecer un diálogo desprejuiciado entre las diversas tradiciones que configuran nuestro horizonte cultural e histórico, tanto con aquella que se ha impuesto victoriosa en el proceso civilizatorio como aquella que, sin justicia ni reparo, ha sido olvidada. En este sentido, nuestra reflexión pretende hacer eco de ciertos pensadores que han determinado fundamentalmente nuestra comprensión del mal en la modernidad (Kant, Hegel, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche y Freud); un grupo de autores que aún tiene mucho por enseñarnos y que en su atenta lectura, nos permite comprender, o al menos imaginar, por qué han

---

<sup>7</sup> El mal, como nos señala Arendt, perdió en la modernidad la capacidad por la que siempre se había caracterizado: ser *una tentación*; matar dejaba de ser una prohibición, para imponerse como la lógica moral y política que asegura el poder social y de Estado. Cfr. Hannah Arendt, *Eichman en Jerusalem. Un estudio sobre la banalidad del mal*, De bolsillo, Barcelona, 2010.

podido ocurrir manifestaciones del mal tan *radicales*.<sup>8</sup> Estos autores dieron forma a la reflexión benjaminiana: herencia cultural e intelectual que Benjamin supo integrar a su trabajo teórico, incluso cuando los pensadores con los que dialogó fueran conservadores, o incluso antiilustrados y antirrevolucionarios. Un proyecto que, por lo demás, podemos calificar como heredero directo de Kant y Hegel en tanto que apostaba por el uso libre y autónomo de nuestro entendimiento y que cada hombre debería asumir su responsabilidad desde el uso legislativo de la razón.

Desde luego, son autores indispensables para comprender no sólo el ambiente cultural y filosófico en el que se configuró la reflexión benjaminiana sino también para entender la apuesta histórico-redentora benjaminiana: filosofía materialista pero también *mesianica* de la historia. Creemos, así, que queda justificada la aparición de dichos autores en nuestra reflexión sobre el mal, ya que sirven como antesala a una comprensión si no más clara, al menos sí más profunda de la naturaleza humana, que quiere advertir del peligro de mantener al mal como una cuestión superada y arcaica, que sabe de la exigencia de cuestionarnos sobre él desde nuestra mendicidad histórica (esto es, desde la perspectiva de una razón exhausta que ha mostrado que cuanto más poder y dominio impone sobre la naturaleza y sobre los hombres, más acerca a la humanidad a su aniquilación, conduciendo a la humanidad a un estado de indolencia en el que el mal y sus manifestaciones ya no es problemático, sino “natural”).

Con todo, nuestra investigación también nos llevará sobre los pasos de una tradición antiquísima, que pese a su importancia ha sido descuidada en las discusiones filosóficas: el judaísmo. Benjamin dirigió su mirada hacia aquella otra tradición que constitutiva de la historia de occidente, en la que el mal perdió su carácter trascendente, pero no para exculpar a Dios de esta realidad y dejar al hombre a la deriva.

---

<sup>8</sup> Conviene también señalar que para Benjamin el mal no sólo se dejó ver a través de la manifestación de un *mal absoluto* (como el que conocimos en Auschwitz o en los Gulags), ese mal que ha irradiado ilimitadamente la historia de occidente, un mal cuyo único límite es la aniquilación absoluta. Sin embargo, el mal también aparece en la “propia sociedad democrática, [gracias] a sus extraordinarios avances tecnológicos y productivos y, sobre todo, a su conversión en una gigantesca sociedad de masas consumidoras, dominadas en lo más profundo de su sensibilidad por la industria de la cultura, por esas fábricas en las que la quimera del sueño americano se vuelve la realidad omnipresente de nuestros días, ocupando cada milímetro de la conciencia social y del imaginario cultural de la mayoría de los seres humanos.” (Forster, *op. cit.*, p. 27).

Es un vuelco que recupera la mística judía, no sólo porque ésta afirma el carácter cosmológico y divino del mal (Dios no es inocente del mal, por el contrario, Él está en el epicentro del mismo), sino porque el mal resulta ser indispensable para la redención: la violencia y la destrucción afirman el rasgo catastrófico de la historia e igualmente acercan la esperanza de que el Mesías pueda entrar a la misma. Benjamin afirmó que al mal le incumbe cierta dimensión prometeica, que su transmutación dialéctica es posibilidad de toda acción revolucionaria: la presencia histórica del mal constituía, para él, una *opaca representación de la promesa redencional*.

Pero no sólo es importante problematizar el concepto de mal porque ha sido olvidado, o incluso menospreciado, como matriz explicativa de la crisis histórica de occidente, sino porque es central en la reflexión de Benjamin para explicar la dialéctica de la modernidad. Desde luego, consideramos necesario recuperar el carácter explicativo de este concepto más allá de su vinculación con la dimensión “religiosa” o “teológica”, como una concepción “concreta” e histórica del mal, que si bien abreva directamente de esos aspectos, no se resuelve en ellos. En efecto, para Benjamin el mal es una realidad metafísica e histórica capaz de acercar al hombre con lo sagrado desde un camino profano.

La importancia de esta investigación está, pues, en desligar el concepto de “mal” de las explicaciones fáciles y cómodas que tienden a entender dicho concepto como una mera manifestación de lo “demoniaco” y que, por tanto, cancelan de antemano la reflexión sobre el mal en la medida que lo caracterizan como “mágico”, “fantasioso”, “mítico”, o bien, como mera charlatanería. Por ende, se hace indispensable retomar la reflexión sobre el mal, para replantear la comprensión que tenemos de la modernidad y entender que la dialéctica que atraviesa su desarrollo es, de algún modo, continuidad con el resto de la historia humana: la irradiación del mal es determinante, ora como fuerza destructora e irracional, ora como fuerza mesiánica, que explica por qué incluso en la más atroz manifestación de barbarie aún se encuentra entreabierta la puerta de la redención.

La dialéctica del mal, para Benjamin, relaciona dos elementos inherentes e indisociables del ser del hombre: violencia y esperanza, destrucción y

redención. Pero si a esta dialéctica le es propio un pensamiento revolucionario es porque asume que el mal nos incumbe en lo más profundo de nosotros, que atañe a nuestra libertad. Es con la violencia desgarradora que inicia el proyecto civilizador: el fratricidio de Caín significa para la humanidad el principio de la civilización. Anatema de la sangre derramada: toda acción creadora llevará en su seno la marca de la destrucción y la muerte. ¿No es esto de lo que nos advierte la explicación que nos regala Safranski a propósito de dicho crimen fratricida?:

Sea lo que fuere el mal en particular, ha entrado en el mundo por mediación del hombre. La historia comienza con un accidente laboral de la libertad y continúa en la misma línea [...] desde ahora el mal no sólo pertenece a la condición humana, sino también a la condición divina. El Dios conservador del mundo aprendió tal vez a descubrir en el espejo del hombre la parte de mal que hay en él mismo.<sup>9</sup>

El mal es, entonces, el acto con el que inicia la errática historia humana. Más aún, Caín no sólo es quien, por medio de la agricultura, subvierte el orden natural del mundo, es el padre de una clase de hombres portadores de un poder nuevo: raza de herreros que en su camino fundaran ciudades y el mundo humano. “Más que el pecado de los padres primordiales, el pecado que marca el ser demoníaco de la civilización es el de Caín [...] Desde ese momento cualquier acción, por pequeña que pueda parecer, supone la liberación de fuerzas oscuras y maléficas”.<sup>10</sup>

Imagen de un crimen sin redención que nos confiesa que la libertad del hombre es indisoluble de su incesante producción de maldad. Si es por la presencia del mal que el hombre comienza su periplo histórico es porque sólo a través del mal el hombre puede consumir cabalmente su libertad, sin deber nada a ninguna trascendencia; cabría, entonces, preguntarnos: ¿acaso el mal es la afirmación definitiva de la humanidad del hombre?

Responder a todo esto con la mayor claridad posible es el afán de los capítulos que a continuación se presentan; ya el lector decidirá el éxito o fracaso de nuestra empresa.

---

<sup>9</sup> Rüdinger Safranski, *El mal o el drama de la libertad*, Tusquets-CONACULTA, México, 2008, p. 29.

<sup>10</sup> Forster, *op. cit.*, p. 35.

## I. Una aproximación al concepto del mal en la modernidad

Tal vez no sea del todo incomprensible comenzar afirmando que el problema del mal constituyó el núcleo teórico fundamental que impulsó el desarrollo del pensamiento moderno. No es difícil rastrear el problema del mal en el propio Descartes, padre de la filosofía moderna; ¿o acaso el maligno demonio, quien amenaza con sabotear los intentos cartesianos por aclarar el principio del conocimiento, no encarna la presencia de un ser cuyo único propósito es provocar el error y el sufrimiento?

El problema del mal condujo a los pensadores modernos en una afanosa búsqueda por liberar al hombre de la tutela moral de Dios y dar absoluta responsabilidad al hombre sobre sí mismo; con esto se dio cauce al fin de la teodicea del mal (esto es, explicar cómo un Dios infinitamente bueno pudo haber dado cabida al mal, a la maldad y a sus manifestaciones). En efecto, con Kant se inició una comprensión de la realidad en la que Dios y otros fundamentos metafísicos quedaron fuera de los límites del conocimiento.

En la modernidad, el problema del mal se convirtió en pieza clave de la discusión filosófica y, a su vez, configuró el trasfondo intelectual del pensamiento benjaminiano: desde Kant, Hegel y Schelling hasta Nietzsche y Freud, en este capítulo indagaremos las influencias que estos autores tuvieron en el filósofo berlinés. Cada uno de ellos adelanta algún elemento que Benjamin integrará a su particular comprensión del mal. La pregunta obligada sería entonces: qué podemos aprender acerca de este tema a partir de los pensadores mencionados.

Desde luego, los análisis aquí presentados no pretenden ser exhaustivos y mucho menos los únicos; se ofrecen con la intención de mostrar una serie de reflexiones importantes para la comprensión de la idea del mal en Walter Benjamin. No faltaran los críticos que señalen que tal o cual autor esencial se dejó fuera, aunque, en realidad, así fue en muchos casos. Pero un análisis más completo será tarea de otras reflexiones.

## 1.1. Kant y el mal radical

¿Por qué iniciar con Kant una investigación acerca del problema del mal en Walter Benjamin? Porque fue justamente él quien situó el problema de la libertad en una dimensión inmanente, donde la historia concreta de los hombres es la que define el fin último de la moral, donde ya no hay cabida para ningún “mundo trascendente” que coaccione la voluntad de los hombres. Con Kant, la reflexión sobre la libertad humana descubrió que el bien no es la única posibilidad del actuar humano y que, por el contrario, es la libertad misma la que abre las puertas de par en par al mal, de modo tal que éste asalta el escenario de la historia.<sup>11</sup> El filósofo de Königsberg estableció una vinculación entre mal y libertad, que a la postre terminaría por borrar a Dios y a lo divino como principio del actuar humano, cancelando, a su vez, toda posible teodicea<sup>12</sup> y dejando al hombre en su más pura y radical libertad.

Para Kant la moral no necesita ni depende de ninguna forma de la religión;<sup>13</sup> él afirmó la absoluta responsabilidad humana en todas y cada una de sus acciones, es decir, los hombres son responsables “en calidad de agentes morales libres ya sea que cumplan y obedezcan la ley moral o que no sean capaces de actuar de acuerdo con dicha ley.”<sup>14</sup>

Para Kant el problema del mal, su existencia, fuerza y alcance, depende *radical* y absolutamente de la voluntad humana [*Willkür*], pues es ésta la que pone en ejecución cualquier *máxima de acción*, sin importar si ésta es mala o

---

<sup>11</sup> Kant y el cristianismo compartieron la idea de que el mal es entera responsabilidad de los hombres, por lo que Dios es exonerado de toda responsabilidad; sin embargo, mientras en el cristianismo el mal es enfrentado mediante el apego de la palabra divina intentando aliviar la culpa del pecado original y reanudar el proyecto divino, para Kant, la responsabilidad del hombre frente al mal implica tener como juez de todas sus acciones al hombre mismo, a su razón con su imperativo categórico; para él, responder al *amor solidario* no es un llamado de Dios sino de la razón. Por otro lado, si decimos que Kant introdujo el problema del mal en la historia, no significa que el cristianismo no reconociera la presencia de aquél en el mundo, su temporalidad, sino que para el cristianismo el mal representa la herencia por la que la humanidad ha sido señalada con el estigma del pecado original: el mal es una realidad pre-humana, marca inequívoca hasta el final de los tiempos de la caída. En cambio, para Kant el mal es inmanentemente humano e histórico, es decir, que se realiza por la voluntad individual de cada uno, según la máxima de su acción que adopte: el mal es histórico porque se decide en cada sujeto racional y nace con y de un individuo determinado.

<sup>12</sup> Importante es apuntar que Kant criticó la teodicea en cuanto problema teórico ya que implica que podemos tener cierto conocimiento de los atributos divinos o de la voluntad de Dios y semejante saber es imposible, sólo nos es dado conocer al fenómeno. Sin embargo, en él aún persiste la necesidad práctica de postular la existencia de un Dios bondadoso, así como la idea de un “final feliz” de la humanidad.

<sup>13</sup> Podemos subrayar que Kant nos advierte de lo anterior, desde el prólogo a su ensayo sobre la religión: “La Moral, en cuanto que está fundada sobre el concepto del hombre como un ser libre que por el hecho mismo de ser libre se liga él mismo por su Razón a leyes incondicionales, no necesita ni de la idea de otro ser por encima del hombre para conocer el deber propio, ni de otro motivo impulsor que la ley misma para observarlo.” (*La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza, Madrid, 1981, p. 19).

<sup>14</sup> Bernstein, *op. cit.*, p. 29.

buena. Sin embargo, es importante que advirtamos que la libertad, la *Willkür*, no es indiferente a la ley Moral, pues independientemente de que decidamos cumplirla o no, por los motivos que fueren (pues alguien puede cumplir con la ley y no ser moralmente bueno) siempre la tiene como referencia, puesto que existe en el hombre una disposición natural a seguir dicha ley; se trata de una “susceptibilidad del respeto por la ley como un motivo impulsor, suficiente por sí mismo, del albedrío.”<sup>15</sup> En última instancia, lo que queremos afirmar con Kant, es que la libertad humana tiene la irrestricta capacidad de elegir qué máximas determinaran su acción. Ya desde aquí podemos ver por qué la responsabilidad se convierte en el eje fundamental de la moral kantiana: cada persona debe responder por sus actos.

La voluntad aparece como el lugar originario tanto del mal como del bien, puesto que éstos no dependen de la razón moral como tampoco de alguna tendencia natural; para Kant “el fundamento del mal no puede residir en ningún objeto *que determine* el albedrío mediante una inclinación, en ningún impulso natural, sino sólo en una regla que el albedrío se hace él mismo para el uso de su libertad, esto es, en una máxima.”<sup>16</sup> Como vemos, voluntad y razón práctica son dos instancias diferenciables aunque indisolublemente relacionadas, la primera “es la facultad de elección libre y espontánea [...] es aquel aspecto de la facultad volitiva que implica la elección libre e irrestricta.”<sup>17</sup> la segunda es, por decirlo así, una circunstancia que depende básicamente de que la libre voluntad [*Willkür*] se someta a la ley [*Wille*], pero, como bien advierte Bernstein “a la *Willkür* no la determina nada, a menos que ella misma elija ser determinada. En este sentido, ser un agente finito y racional es ser radicalmente libre, es decir, ser un agente que pueda elegir máximas buenas o malas.”<sup>18</sup> Con esto podemos concluir que el origen del mal está en el “corazón mismo de los hombres”; es una elección libre e individual, que responsabiliza a cada uno de nosotros por sus decisiones. ¿Pero cómo y por qué elegimos máximas malas para nuestro actuar? Para Kant, el que una persona sea moralmente buena o mala depende fundamentalmente de la forma en que subordina sus máximas, es decir, del hecho de que se imponga la ley moral por

---

<sup>15</sup> Kant, *op. cit.*, p.36.

<sup>16</sup> Kant, *op. cit.*, p. 31.

<sup>17</sup> Bernstein, *op. cit.*, p. 30.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 32.

sobre *el amor propio* o viceversa. Esta concepción moral, que resulta por demás rigorista (en un cierto aspecto al menos) y limitada (máxime si tomamos en cuenta que bajo el juicio de “malo” pueden haber desde personas altruistas, pero no desinteresadas, hasta asesinos)<sup>19</sup> parece retroceder frente al verdadero cuestionamiento del mal radical.

Aunque queda a consideración de cada lector decidir si la concepción moral kantiana es demasiado estrecha y temerosa o si, por el contrario, es, de algún modo, positiva pero ingenua; debemos destacar dos notas importantes que nos ofrece el propio Kant respecto al problema del mal: en primer lugar, el “mal” que él pensó es apenas “un mal menor”, que seguramente se estremecería ante fenómenos tan terribles como las “fábricas de muerte” alemanas y soviéticas: “la malignidad de la naturaleza humana no ha de ser llamada *maldad* si esta palabra se toma en sentido estricto, a saber: como una intención [...] de acoger lo malo *como malo* por motivo impulsor en la máxima propia (pues esta intención es diabólica), sino más bien *perversidad* del corazón [...]”. En segundo lugar, Kant parece no aceptar un principio máximo del mal, parece, más bien negar la posibilidad de que el mal pueda ser un fin en sí mismo, que exista una voluntad de hacer el mal sin ningún otro motivo que el mal:

una Razón, en cierto modo *maliciosa* (una voluntad absolutamente mala), contiene demasiado, pues por ello el antagonismo frente a la ley sería elevado a rango de motivo impulsor (ya que sin ningún motivo impulsor no puede el albedrío ser determinado) y así se haría el sujeto un ser diabólico. –Pero ninguna de las cosas es aplicable al hombre.<sup>20</sup>

De este modo, la moral kantiana sólo reconoce como moralmente bueno a los sujetos que someten su voluntad libre a la ley, a aquellos que realizan su acción de acuerdo con *el deber*. Y como tampoco podemos decir que alguien sea realmente malo o bueno por naturaleza, toda vez que, aunque hay predisposiciones para el bien, sólo puede haber un juicio moral ahí donde existe una libre elección; a lo sumo, podemos decir que hay capacidades que pueden terminar siendo buenas o malas:

Habría sido más claro si Kant hubiera dicho sencillamente que si bien los seres humanos poseen una predisposición a volverse moralmente buenos, en realidad

---

<sup>19</sup> Cfr. Bernstein, *El mal radical...*, pp. 35 y ss.

<sup>20</sup> Kant, *op. cit.*, pp. 36 y 44-45.

no nacen moralmente buenos. Sólo llegan a serlo si libremente eligen actuar de modo que incorporen la ley moral en sus máximas de acción.<sup>21</sup>

Ahora bien, si el mal no es inherente a nuestras inclinaciones naturales ni imputable a algún defecto de la razón, sino que depende y nace de la corrupción de la voluntad, es porque, para Kant, la naturaleza humana es una compleja estructura en la que se relacionan disposiciones, predisposiciones y propensiones; donde la determinación última de una acción resulta, al final de cuentas, algo inescrutable para la razón. No podemos racionalizar por qué una persona elige como elige puesto que no podemos explicar su libertad. En suma, qué disposición general, o fundamental, anima la actividad libre de cada sujeto es algo que no puede ser conocido. Sin embargo, no debemos ni exagerar ni minimizar aquello que Kant entiende por “mal radical”; pues, no obstante que hay una innata propensión al mal,<sup>22</sup> a adoptar máximas de acción malas, Kant no distingue en su idea de mal, grados de “malignidad”: son malos todos aquellos que no son capaces, por su libre voluntad, de seguir la ley moral. El mal radical si bien es una propensión natural (de ahí lo de “radical”, de raíz) no tiene nada que ver, tal vez porque el mismo Kant no pudo haberlo siquiera imaginado, con el grado de maldad, violencia e irracionalidad que hemos conocido. En última instancia, el mal radical no es, un abismo en el corazón de los hombres, no es una condena ontológica según la cual el mal constituye la esencia del actuar humano. Éste es, ante todo, una incapacidad para cumplir con el deber, una proposición que no debemos subestimar porque

no es una fuerza casual y activa que nos «empuja», o que nos tienta, a ser moralmente malos. No hay maldad moral a menos que adoptemos libremente máximas malas. Y una *Willkür* que adopte ese tipo de máximas no está casualmente determinada por otra cosa que no sea sí misma; es la manifestación espontánea de nuestra libertad.<sup>23</sup>

La actualización del mal radical “en tanto que concierne a la moralidad del sujeto, y por consiguiente se encuentra en él como ser libremente operante, tiene que poder serle imputada como algo de lo que él tiene la culpa, no

---

<sup>21</sup> Bernstein, *op. cit.*, p. 43.

<sup>22</sup> Se trata de “una propensión natural al mal, y, puesto que, ha de ser siempre de suyo culpable, podremos llamarla a ella misma un *mal radical* innato (pero no por ello menos contraído por nosotros) en la naturaleza humana.” (Kant, *op. cit.*, p. 42.) Vemos, una vez más, cómo Kant rechaza toda disculpa a la responsabilidad individual; así, aunque existe tal propensión natural al mal, el hecho de que la máxima que decidamos dar a nuestra acción, sea ésta buena o mala, depende enteramente de nuestra libre elección.

<sup>23</sup> Bernstein, *op. cit.*, p. 53.

obstante el profundo enraizamiento de esa propensión en el albedrío”,<sup>24</sup> a causa de lo cual se puede decir que se encuentra en el hombre por naturaleza.

Si bien Kant introduce el concepto de “mal radical” para explicar por qué es posible elegir algunas veces máximas buenas y otras máximas malas, dicho concepto apenas explica algo; pues en realidad no es, en absoluto, explicativo y sí, por el contrario, confuso y contradictorio para el principio básico de la moral kantiana: la responsabilidad irrestricta.<sup>25</sup>

El mal radical parece, en Kant, un nombre grandilocuente para un concepto, que a nivel explicativo es bastante pobre, y hasta decepcionante, y contradictorio al menos en dos aspectos:<sup>26</sup> primero, como ya quedó señalada la pretensión kantiana de hacer del mal una tendencia universal innata que no obstante es nuestra responsabilidad y, que al final de cuentas, no ejerce mayor determinación sobre la libertad de la *Willkür*; y, segundo, la imposibilidad que Kant señaló de *ser radicalmente malo*, lo cual contradice claramente la radical libertad de la voluntad, la libertad de elegir incluso el mal por el mal mismo.

Podemos concluir que, aunque se trata de una concepción acerca del mal que parece dejar más interrogantes que certezas, Kant mantuvo hasta el final su integridad y fidelidad intelectual con su proyecto filosófico, mismo que nos sitúa en el punto cero de nuestra responsabilidad, ahí donde no hay excusas y cada persona habrá de responder por sus elecciones:

sin importar lo mucho que insista en que el mal radical es una propensión o tendencia poderosa, que es innata, que no se deja extirpar, jamás cree que esto implica que estemos obligados causalmente a elegir máximas malas y a cometer actos malignos [...] [Kant] nos recuerda que nosotros, y sólo nosotros somos responsables de lo que hacemos. *No se puede escapar de la libertad radical de nuestra Willkür [...]*<sup>27</sup>

---

<sup>24</sup> Kant, *op. cit.*, p. 44.

<sup>25</sup> Véanse las críticas y discusiones que sobre el problema del “mal radical” elabora y resume Richard Bernstein, en *El mal radical...*, pp. 54-61.

<sup>26</sup> Bernstein ensaya la siguiente explicación al respecto de por qué Kant introduce el concepto de “mal radical”: “La introducción del concepto de mal radical tiene la intención de contribuir a explicar por qué no siempre hacemos lo que deberíamos hacer. El hombre es malo por naturaleza. Kant habla de un «mal corazón», una propensión innata [*Hang*] de la especie humana a adoptar máximas malas. Y somos responsables de dicha propensión. Pues la propensión al mal, entendida como «un fundamento subjetivo determinante de la *Willkür*», es un «ejercicio de libertad».” (Bernstein, *op. cit.*, p. 114) Al mismo respecto, parecen mucho más claras y certeras estas palabras de Safranski: “Kant retrocedió con espanto ante el pensamiento de que el mal mantiene un vínculo secreto con la trascendencia del bien y puede triunfar sobre todos los intereses empíricos (de la propia conservación), por más que ese pensamiento pertenezca al misterio de la libertad. ¿Por qué la libertad ha de ser aprehendida por lo incondicional y conducir más allá de los intereses empíricos sólo en el sentido «bueno»? ¿Por qué eso no ha de ser posible también en el sentido «malo»?” (*op. cit.*, p. 169).

<sup>27</sup> Bernstein, *op. cit.*, p. 73. Las cursivas son nuestras.

Benjamin reconoció en Kant al filósofo arquetipo de la Ilustración, ese que antepuso la defensa de la libertad y la razón a cualquier otra consideración. Asimismo, reconoció en él uno de los primeros intentos en la modernidad, por acercarse al problema del mal, por desentrañar su naturaleza; por indagar el sentido ontológico y humano del mismo desde una perspectiva explícitamente secularizada.

Pero si Kant pretendía que el actuar humano se ajustase a unas normas que se consideran correctas independientemente de las consecuencias que se deriven de la acción, que el hombre actuara siempre por el respeto al imperativo categórico, constataría, desde luego, una voluntad santa, pero esta santidad no garantizaría en absoluto una mejora del mundo en términos de menor sufrimiento o mayor justicia; incluso puede significar un claro empeoramiento. Benjamin reconoció que si la filosofía kantiana no deja ningún espacio a la libertad moral, es para asegurar que la acción se sujete a la ley moral, sin embargo, esta perspectiva fue ciega respecto de los peligros que una razón instrumental podría albergar. Esta era la diferencia sustancial entre ambos filósofos: mientras Kant pensaba que el actuar humano podría ser independiente de la experiencia y las circunstancias históricas, para Benjamin lo determinante era la dimensión social en que el sujeto se inscribe. En tanto el primero consideraba el mal como una tendencia connatural al hombre, pero siempre sujeta al gobierno de la conciencia; para el segundo, el mal era una presencia que se había materializado de diversas maneras al amparo de una razón meramente instrumental.<sup>28</sup>

Aunque el autor de las *Tesis* compartió con Kant la convicción de que el sentido moral de la vida sólo puede alcanzarse a través de una ética de la responsabilidad, nunca aceptó la determinación formal del actuar humano, no sólo porque desde esta perspectiva era imposible vislumbrar la irrupción de la barbarie, o aquellas transformaciones históricas que allanaron el camino al ascenso de los regímenes fascistas, sino porque esta rigurosidad racional

---

<sup>28</sup> En algún momento Benjamin comentará que el destino de Europa estaba marcado por el signo del pesimismo: “Desconfianza en el destino de la literatura, desconfianza en el destino de la libertad, desconfianza en el destino de la humanidad europea, pero sobre todo desconfianza, desconfianza y desconfianza en todo entendimiento: entre las clases, pueblos, individuos. Y sólo una confianza ilimitada en la I.G. Farben y en la pacífica modernización de la Luftwaffe.” (“El surrealismo. La última instantánea de la inteligencia europea” en *Imaginación y sociedad. Iluminaciones I*, Taurus, Madrid, 1980). Aunque el propio Benjamin no conoció el papel que la I.G. Farben tendría en el desarrollo del Zyklon B, gas utilizado en los campos de exterminio nazi, o el de la Luftwaffe en la destrucción y sometimiento de gran parte de Europa bajo el dominio del régimen nazi.

volcada hacia el futuro cegaba el anhelo de justicia de las víctimas de la historia.

## 1.2. Hegel y el sufrimiento del espíritu

Hegel desarrolló su itinerario filosófico en constante oposición a Kant; por ejemplo, respecto al conocimiento especulativo sobre Dios, no sólo afirmó su posibilidad, sino incluso su necesidad.<sup>29</sup> En efecto, Hegel intentó explicar la relación de lo finito y lo infinito, para la cual el hombre es un ser que en tanto finito realiza su existencia en lo otro, en la negación de lo que no es sí mismo; aunque, en un segundo momento, la trascendencia de lo finito no depende de lo exterior sino de sí mismo, de la reflexión.<sup>30</sup> Una reflexión que si bien trasciende lo finito y alcanza lo infinito, supera *la falsa* dicotomía entre ambos. No olvidemos, pues, que

lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo. De lo absoluto hay que decir que es esencialmente *resultado*, que sólo al *final* es lo que es en verdad, y en ello precisamente estriba su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo.<sup>31</sup>

Para Hegel “pensar lo infinito como aquello que está más allá y afuera de lo finito es concebirlo como lo infinito malo o espurio, o sea, pensarlo en forma tal que resulta dependiente (parasitario) de conceptos finitos.”<sup>32</sup> Por ello, la relación dialéctica entre lo finito y lo infinito tiene que ser pensada desde la perspectiva de la razón, en la cual lo finito tiene conciencia de que en él siempre está lo infinito, y en la que éste es la totalidad de los momentos de aquél. Lo finito sólo puede alcanzar su realización, en tanto que espíritu, en la renuncia a sí mismo, en la negación determinada de sí, o sea, gracias a la mediación de la *actividad* que supera el extrañamiento:

---

<sup>29</sup> Hegel llevó hasta sus últimas consecuencias la negatividad que había inaugurado el pensamiento kantiano, no sólo como eje central de su discurso y de su metodología, sino como la  *fuerza*  misma de toda su filosofía. Al respecto, en su brillante ensayo sobre Hegel, Jean-Luc Nancy nos advierte: “El pensamiento como pensamiento de lo absoluto es el pensamiento heredero de Kant. Con Kant, la razón se conoció a sí misma como exigencia de lo incondicionado. Más exactamente como exigencia incondicionada de lo incondicionado. La filosofía se convirtió en la observancia y en el ejercicio de esta exigencia. No ceder ante ella: tal ha sido la repetición del pensamiento de Kant, retomada por sus sucesores. Hegel la fortaleció y la puso en tensión hasta casi romperla, aguja su punta hasta mermar y desgarrar toda consistencia donde se mantiene la determinación de un condicionado.” (*Hegel. La inquietud de lo negativo*, Arena Libros, Madrid, 2005, p. 29).

<sup>30</sup> Nancy explica esto afirmando que “lo singular [...] es lo finito en sí y para sí infinito, y para el cual no hay universalidad separada.” (*op. cit.*, p. 28).

<sup>31</sup> Hegel, *La fenomenología del espíritu*, FCE, México, 1966, p. 16.

<sup>32</sup> Bernstein, *op. cit.*, p. 84.

sí, me sacrifico como ser singular, renuncio a mi finita individualidad; pero se trata de un sacrificio que no conduce al vacío y al rechazo completo. En cambio, es el proceso dialéctico mismo mediante el cual me perco de lo que realmente soy. La verdad real de la finitud (incluyendo mi propia finitud subjetiva) es lo infinito verdadero.<sup>33</sup>

Como vemos, para el autor de la *Fenomenología* no existe ninguna diferencia ontológica entre lo finito y lo infinito, antes bien, se trata de una relación dialéctica en que los dos términos se pertenecen y necesitan; la totalidad sólo es a través de lo finito y éste siempre es lo infinito.<sup>34</sup>

Entonces Hegel planteó que lo finito del hombre es malo porque elige ignorar a la razón,<sup>35</sup> porque no trasciende su ser natural; aquí “el mal surge de la oposición entre yo mismo en tanto ser finito y lo infinito que está por encima y enfrente mío. Pero aquí [Hegel] añade algo de suma importancia. Esa singularización de mí [...] es una etapa necesaria para devenir verdaderamente humano, es su condición espiritual.”<sup>36</sup>

Este extrañamiento de sí de lo finito, que es el mal, es una fuerza imprescindible para el desarrollo mismo del espíritu: a través de la negación determinada es como la conciencia avanza sobre sí hasta llegar al conocimiento de lo absoluto, hacia el bien.<sup>37</sup> En última instancia, el mal no es un momento dado del devenir de la conciencia en su camino hacia el espíritu, sino la (pre)condición misma de ésta: es la desdicha de una conciencia siempre en busca de la reconciliación final de lo finito y lo infinito, que nunca deja de ser conciencia misma:

sin la oposición dialéctica de ambos, no habría aflicción. Y sin la experiencia [Erfahrung] de esta aflicción, los seres humanos serían meras bestias, el espíritu no nacería. El espíritu bien puede curar todas las heridas sin dejar cicatrices, pero el mal es una fase necesaria para su realización. Más aún, esa extrema aflicción infinita [la del extrañamiento de la conciencia] presupone no sólo una unidad en la

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>34</sup> Nancy señala que sólo podemos entender esta filosofía como un todo orgánico: “El espíritu no es algo separado –ni de la materia, ni de la naturaleza, ni del cuerpo, ni de la contingencia, ni del acontecimiento porque él mismo no es nada distinto de la separación. Es la separación en cuanto apertura de la relación. Eso también quiere decir que la relación no acaece, como por añadidura, a singularidades dadas de antemano, sino que es uno y el mismo don el de las singularidades y el de la relación.” (Nancy, *op. cit.*, p. 25).

<sup>35</sup> Para la “teodicea hegeliana”, todo nace con y de la contradicción, con un desgarramiento esencial de la identidad abstracta y vacía, bajo la impronta indeleble de la separación y el extrañamiento: “El pensamiento es la separación de las cosas y la experiencia de ésta. Pero de ese modo, el pensamiento es él mismo separación de las cosas del pensamiento [...] Recorre su separación, y se supera de sí –como la relación misma, o mejor: como la inquietud de la relación, como su amor inquieto.” (Nancy, *op. cit.*, p. 19).

<sup>36</sup> Bernstein, *op. cit.*, p. 96.

<sup>37</sup> Para Hegel lo fundamental es *el final*; un final que es una resolución que podemos definir como “una simple inmediatez, pues es la libertad autoconsciente y basada en sí misma y que, en vez de dejar a un lado y abandonar la contraposición, se ha reconciliado con ella.” (Hegel, *op. cit.*, p. 17).

conciencia de sí (de otro modo la separación de sí sería ininteligible), sino también una unidad en Dios. He ahí, lo infinitamente verdadero.<sup>38</sup>

Hegel adelantó un paso sobre la reflexión kantiana y las tradiciones religiosas que hicieron depender al mal enteramente del albedrío de los hombres; aquí, incluso, el mal no es privativo de los hombres y mucho menos constituye simplemente la falta de ser: el mal constituye la *inquietud* necesaria del devenir de lo infinito. Mas el movimiento del Espíritu hacia su reconciliación absoluta no es una superación del mal, al menos no en el sentido de su total extirpación, es una superación dialéctica que lo conserva. Una vez llegados hasta este punto, debemos detener nuestro discurso y preguntar por el sentido implícito de esta reconciliación: el perdón de todas las heridas, la redención, ¿no es una justificación para aceptar el dolor, el sufrimiento, la muerte sin sentido, la violencia? Todas las manifestaciones del mal que la humanidad puede y ha conocido se convierten, así, en un momento *necesario del decurso del Espíritu*.<sup>39</sup> En efecto, Hegel justificó la existencia del mal porque se trata de un arreglo en el que

*las heridas del espíritu se curan sin dejar cicatrices*; el hecho no es lo imperecedero, sino que es devuelto a sí mismo por el espíritu, y el lado de la singularidad que se halla presente en él, sea como intención o como negatividad que es allí y límite de la misma, es lo que inmediatamente desaparece.

La palabra de la reconciliación es el espíritu *que es allí* que intuye el puro saber de sí mismo como esencia *universal* en su contrario, en el puro de sí como *singularidad* que es absolutamente en sí misma –un reconocimiento mutuo que es el espíritu *absoluto*.<sup>40</sup>

Aquí el mal no sólo queda justificado, sino que *debe ser justificado*, en la medida que es necesario para el devenir de la autoconciencia. Por ello, quedarnos con Hegel, sin más, significa que aceptemos y que nos reconciliemos con todas las manifestaciones del mal, incluso con aquellas que aún son difíciles de imaginar y comprender siquiera, como Auschwitz, los genocidios “anónimos” en África, el terrorismo, y otros tantos etcéteras. Desde luego, no es que neguemos el papel central que el mal tiene en la historia: lo que recusamos es su resolución final, su justificación, ya que, en última

---

<sup>38</sup> Bernstein, *op. cit.*, p. 101.

<sup>39</sup> No podemos negar que cierta interpretación de la filosofía hegeliana conduce no sólo a aceptar, sino hasta justificar acontecimientos como la guerra, la muerte, etcétera, sin embargo, o consideramos a Hegel y a su pensamiento como un “*páthos inútil y peligroso*” y lo rechazamos y condenamos desde ahora; o bien, “La otra posibilidad –*y no hay otra*– es que todavía quede por repensar este pensamiento, a sumirse en él no como un pensamiento determinado y dado, sino como la apertura misma del sentido y de la verdad, yendo pues en él más allá de él.” (Nancy, *op. cit.*, p. 36). Las cursivas son nuestras.

<sup>40</sup> Hegel, *op. cit.*, pp. 390 y 391. Las cursivas son nuestras.

instancia, la filosofía hegeliana puede ser entendida fácilmente como una filosofía de la renuncia, del sacrificio y hasta de muerte: en la medida en que el devenir del espíritu constituye su propia negatividad, su incansable movimiento hacia lo otro, su lucha frente a lo determinado y lo inmutable, frente a la quietud de la vida vacía, de lo orgánico; puesto que su actividad es frente, por y a través del desgarramiento y la muerte: “la vida del espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte y se mantiene pura de la desolación, sino la que sabe afrontarla y mantenerse en ella. El espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento.”<sup>41</sup> La filosofía de Hegel es el saber de una conciencia infinitamente desdichada, que

no sólo es impotente, sino que opone la impotencia de su igualdad abstracta y vacía a la desdicha del mundo como infinidad irrisoria –y el nombre mismo de «sujeto» se convirtió en el nombre de su propio desvanecimiento, o de una aspiración vacía y de una vaga agitación donde no deja de expirar lo que podía ser todavía el último soplo que le quedara al «espíritu». En lugar del espíritu, pero como la verdad última de éste, el mundo se sabe como la efectividad y como la responsabilidad de la exterminación, y como el poder de destruir a sí mismo.<sup>42</sup>

Frente a este aparente pesimismo, Hegel antepuso la superación de la negatividad como *telos* de la historia; superación de las contradicciones que devuelve el desgarramiento del Espíritu a su estado de identidad. En efecto, si con Kant aparece la seguridad de que la razón se despliega en la historia, con Hegel ésta concluye en la superación de la distinción entre lo real y lo racional.

En esta reconciliación que Hegel concedió al despliegue histórico de la razón, Benjamin observó que la negatividad terminaba por ceder a la formalidad de la identidad abstracta. Para el autor de las *Tesis*, aunque Hegel comprendió que la negatividad es el principio que moviliza la historia y la razón, no supo ver en ella más que una realidad parcial cuya legitimidad dependía de la identidad final entre sujeto y objeto; cancelando, entonces, la significación revolucionaria de la negación. “De este modo, Hegel, que postula la negatividad, no le deja las riendas sueltas: impide que la negación sea auténtica. Admite la negatividad para librarse de ella. *La negatividad no se opone verdaderamente a lo real, sino que quiere afirmar la esencia de la realidad.*”<sup>43</sup>

---

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>42</sup> Nancy, *op. cit.*, p. 35.

<sup>43</sup> George Friedman, *La filosofía política de la Escuela de Frankfurt*, México, F.C.E. 1986, p. 55.

Benjamin discrepó en puntos centrales con la filosofía hegeliana, pero es innegable la influencia que Hegel ejerció sobre su pensamiento, como tampoco lo sería negar que el autor de los *Pasajes* estuvo fascinado con el problema de la historia y de la razón. En todo caso, la apuesta benjaminiana fue salvar a Hegel de sí mismo, puesto que con la resolución de la antinomia de historia y razón ésta cancela no sólo su función crítica, sino también su dimensión subjetiva, y con ello la libertad. Frente a la certeza de que la astucia de la razón triunfaría en la historia, Benjamin afirmó el fracaso de ésta: la realidad había devenido racional pero inhumana y la razón se había vuelto instrumental. Más aún, señaló la posibilidad de que esta fuera una consecuencia intrínseca a la razón y a la racionalización del mundo. Ante ello, Benjamin quiso recuperar la negatividad propia de la razón como condición indispensable para la reconstrucción de la historia. Para él, en la razón radica perpetuamente un principio de esperanza, ya que al trabajo de la razón le es propio la negatividad y, por tanto, la subversión de la realidad; no obstante, Benjamin también descubrió que la razón puede ser transfigurada en simple instrumento, con la consecuencia de crear un mundo opuesto al que quiso imaginar.

### 1.3.

S

#### chelling y la metafísica del mal

Seguramente Schelling es el filósofo que mejor nos permite comprender la naturaleza de ese “mal radical” que ha atravesado la historia reciente de la humanidad; un mal casi inimaginable y que rebasó, en muchos sentidos, nuestra capacidad de comprensión. Y es que Schelling, no sólo se apartó de las consideraciones previas, que niegan la realidad ontológica del mal, sino que afirmó que el mal es el fundamento, aunque irracional, del ser en general:

he aquí la inasible base de la realidad de las cosas, el resto que nunca se puede reducir, aquello que ni con el mayor esfuerzo se deja disolver en el entendimiento, sino que permanece eternamente en el fundamento [...] Sin esta oscuridad preliminar no hay realidad alguna para la criatura; *las tinieblas son su necesario patrimonio*.<sup>44</sup>

---

<sup>44</sup> F.W.J. Schelling, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 169. Las cursivas son nuestras.

El mal es, para el filósofo alemán, el inicio de todo y nuestra tendencia genuina en la existencia, *nuestra forma de ser libres*. “El mal real y la libertad están inextricablemente ligados. Si negamos la realidad del mal, nos vemos forzados a negar la realidad de la libertad.”<sup>45</sup> Pero, ¿por qué es que podemos afirmar esto? Primeramente, debemos entender que Schelling se enfrentó a la tradicional concepción de la teodicea,<sup>46</sup> la cual pretendía conciliar la existencia de un Dios absolutamente bueno con la existencia del mal; tradición que, por lo demás, siempre pretendió exculpar a Dios, reducir el mal simplemente a *ausencia* de bien, de bondad y, por tanto, de realidad. Pero el filósofo alemán fue más allá de este enfrentamiento ya que no sólo señaló que el mal es inherente a la libertad, sino que es constitutivo y esencial en Dios. Entonces, “¿cómo puede un Dios de amor y benevolencia ser el *origen* de la realidad del mal? ¿Cómo podemos, entonces, dar cuenta del origen del mal y de la libertad humana?”<sup>47</sup>

Para contestar estas preguntas debemos apuntar que Schelling, como muchos de los sucesores inmediatos de Kant, pretendió superar la dicotomía propia de la filosofía kantiana, misma que separó lo fenoménico de lo nouménico: *naturaleza de libertad*:<sup>48</sup> Y es que para el autor de la *Investigaciones Filosóficas*, la realidad es un *monismo* en cuyo centro naturaleza y libertad no están escindidos. Comprender esto implica cuestionar cuál es la naturaleza de la distinción que Schelling estableció entre fundamento y existencia;<sup>49</sup> términos que no definió como restos del ser, sino como

---

<sup>45</sup> Bernstein, *op. cit.*, p. 116.

<sup>46</sup> La teodicea puede ser definida como una *tentación*, tentación que implica aceptar la inocencia de Dios para salvar la moral en nombre de la fe, es decir, hacer del sufrimiento y el mal algo tolerable, justificando su existencia y su padecer. Pero la teodicea no sólo se halla en la tradición judeo-cristiana, está presente incluso en la secular idea del progreso: según la cual tras todos los sufrimientos, injusticias, violencias, se impondrá, casi por ley natural, el bien universal.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 120.

<sup>48</sup> Desde muy temprano, en su tratado, Schelling nos advierte sobre su abierta confrontación contra los dualismos de toda índole, pues el conocimiento depende de arrancar de raíz toda *oposición*; (Cfr. Schelling, *op. cit.*, pp. 103 y ss.) porque caer “en los brazos del dualismo [...] cuando es atendido verdaderamente como la doctrina de dos principios absolutamente diferentes e independientes el uno del otro, no es más [que caer en] un sistema de auto desgarramiento y desesperación de la razón.” (Schelling, *Ibid.*, p. 155).

<sup>49</sup> Para aclarar mejor la esencia del problema del mal en Schelling, Bernstein recurre a Heidegger, quien de manera sucinta, pero no menos incisiva y lucida, apunta: “pero si la libertad como capacidad de hacer el mal ha de tener una raíz independiente de Dios, y si Dios, por otra parte, ha de seguir siendo la única raíz de los seres, entonces ese fundamento del mal independiente de Dios, sólo puede estar en Dios. Debe haber algo en Dios que Dios mismo no «es»...” (Schelling: *Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1971, p. 103 citado en Bernstein, *op. cit.*, p. 115).

momentos de un todo;<sup>50</sup> en el que *todo* está implicado con *todo*, en donde *uno* sólo es por y a través de lo *otro*, donde

el fondo creador [...] hace brotar el mundo y también puede absorberlo de nuevo en sí. En este movimiento retroactivo el fundamento creador se convierte en abismo [...] Se trata también de la oposición entre caos y orden [...] Todo es «regla, orden, forma». Pero se da también el presentimiento de lo «carente de regla» en el fondo de las cosas, que es el caos creador de donde todo salió y en el que quizá todo se sumerja de nuevo [...] Esta «base», este «resto», que no puede disolverse en la razón, recibe también en Schelling la denominación de «fundamento» de la existencia.<sup>51</sup>

Schelling identificó al ser con Dios, pero también distinguió dos momentos primordiales que atraviesan su ser: fundamento y existencia, origen y substancia: Dios en cuanto Dios verdadero, no puede tener su fundamento en otro cosa que él mismo, aunque ese “sí mismo” no sea él mismo (todavía al menos); Dios, el ser, es ese caos primordial del que nace a la claridad de su propia existencia, así, en última instancia, caos y orden son una y la misma cosa, esa que en Dios es totalidad. “Dios ha de desarrollarse todavía desde el fundamento oscuro, que él es, para llegar a ser el Dios de la glorificación, de la santidad. También, él recorre en cierto modo una evolución desde lo inconsciente a la conciencia.”<sup>52</sup> Al respecto, Safranski nos advierte, que este relato no es una simple fábula mítica, carente de sentido más allá de la propia invención; en realidad, Schelling hace un rastreo genealógico de nuestra propia conciencia, *nos muestra cómo el fundamento de todo es lo irracional, el caos, lo azaroso, el Abismo*. No obstante, el ser del hombre, contrario al ser de Dios (que es una unidad perenne entre su rostro oscuro y su clara transparencia, entre creación y destrucción),<sup>53</sup> se encuentra en constante peligro, puesto que en él acontece una lucha sin fin entre estos principios; en el hombre persiste la potencia negativa de lo irracional, que paradójicamente, siempre tiene que renovar para ser verdaderamente humano.<sup>54</sup> Eterna tensión, que nace con y del

---

<sup>50</sup> Para Schelling es claro que el ser es una totalidad, no obstante que existe una distinción entre estos momentos: “No existe aquí [en el seno mismo de Dios] ni un primer ni un último grado, porque todo se presupone mutuamente, ninguno es el otro ni tampoco puede, sin embargo, ser sin el otro [el fundamento y la existencia]. Dios lleva dentro de sí el fundamento interno de su existencia que, por lo tanto, le precede en calidad de existente, pero de la misma manera, Dios es a su vez el *Prius* del fundamento, en cuanto que el fundamento como tal tampoco podría ser si Dios no existiera como acto.” (Schelling, *op. cit.*, p. 165).

<sup>51</sup> Safranski, *op. cit.*, p. 55.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>53</sup> Cabría advertir sobre la tentación de juzgar que Schelling cae en un renovado dualismo, toda vez que establece una distinción insuperable, para él, entre fundamento y existencia, pues éstas no son categorías cosificadas e inmutables, son más bien momentos de un sólo principio, de la voluntad universal.

<sup>54</sup> Bernstein lo enuncia de la siguiente manera: “Estrictamente hablando, en Dios no hay dualidad de principios: apenas una dualidad *potencial* que se manifiesta en sus criaturas. Fundamento y existencia, oscuridad y luz, se vuelven *principios* únicamente cuando son independientes y separables.” (*op. cit.*, p. 132.), como acontece en el hombre; por ello Schelling nos

ser mismo, que se actualiza sin tregua en el hombre puesto que en él existe la posibilidad de hacer consciente y real el caos y la aniquilación: condición de libertad que constituye la tragedia de su propia existencia:

*por eso en la libertad humana se da la opción de la nada, de la aniquilación, del caos. El hombre está metido en el ser, pero puede notar la tendencia a desgajarse de aquél, la tendencia a destruirlo. Y esto es el mal. Por medio de su libertad el hombre puede convertirse en cómplice del Dios inacabado. El abismo en Dios y el abismo del mal en la libertad humana están unidos entre sí. El hombre está unido con Dios y, sin embargo, pertenece a su dificultosa herencia también el estar con el principio nocturno de este Dios, con su inacabamiento caótico.*<sup>55</sup>

En efecto, el drama mismo de la libertad humana es ser “una capacidad [eterna e irrenunciable] para el bien y para el mal” toda vez que

*en el hombre se encuentra todo el poder del principio oscuro y a la vez toda la fuerza de la luz. En él se encuentra el abismo más profundo y el cielo más elevado, o ambos centros. La voluntad del hombre es el germen, oculto en el ansia eterna, del Dios que sólo subsiste todavía en el fundamento; es el rayo de vida divino aprisionado en la profundidad [...]*<sup>56</sup>

En suma, podemos decir que el mal es, en Schelling, la tendencia a seguir la voluntad ciega del egoísmo por sobre la voluntad universal, por sobre el principio de luz que exige estoicismo y sacrificio. Para el hombre es posible llegar hasta lo más profundo del egoísmo y de la absoluta destrucción, o imponer la voluntad de amor universal, aquella capaz de unir el entendimiento y el ansia primordial, de lograr aquella unión que “convierte en voluntad libremente creadora y todopoderosa [a la voluntad individual] y la que construye en la naturaleza inicialmente sin reglas, como en su elemento, a los instrumentos de su revelación.”<sup>57</sup>

Hasta aquí, pues, debemos preguntarnos cuál es la importancia que tiene el pensamiento schellingiano para nosotros; en qué medida nos ayuda a entender lo que es el mal, la violencia y la destrucción que atravesaron con vehemencia la modernidad, y que ha alcanzado su momento culmen, en el fascismo, el genocidio, las dictaduras, el terrorismo, etcétera. Podemos advertir al menos dos consecuencias de suma importancia para la comprensión del mal: primero, detrás de la racionalidad y de toda pretensión de orden se halla, como origen y fundamento, lo irracional, lo inconsciente, la destrucción, la

---

advierte que: “Aquella unidad que es indivisible en Dios, debe ser por lo tanto divisible en el hombre, y ésta es la posibilidad del bien y del mal.” (*op. cit.*, p. 171).

<sup>55</sup> Safranski, *op. cit.*, pp. 56-57. Las cursivas son nuestras.

<sup>56</sup> Schelling, *op. cit.*, pp. 169 y 177.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 171.

nada; y, segundo, de este fundamento nace toda la existencia, es su propia potencia que se vuelve creadora, es la voluntad ciega que nace a la luz. Lo inconsciente guarda un papel central en toda la teodicea schellingiana, no sólo en tanto que fundamento del ser, sino en tanto que inquietud o ansia primordial que sale de sí misma, “ansia que siente el Uno eterno de engendrarse a sí mismo. Esta ansia no es el propio Uno, pero sí es con él igualmente eterna” como aquello “carente de regla [que, sin embargo] subyace siempre en el fundamento, como si pudiera volver a brotar de nuevo.”<sup>58</sup> se trata del principio de la violencia prometeica, violencia creadora de mundo, que, paradójicamente, es la nada misma que, agazapada en el corazón de los hombres, busca la destrucción. Ahora podemos entender por qué el mal para Schelling no es una condena sino la esencia misma de la libertad: es en el hombre donde se resume el drama del ser; es en él, en su intrínseca e insoslayable libertad de hacer, donde se decide el triunfo de la fuerza creadora o el de la destrucción; es en el hombre donde se decide la historia misma.

Desde aquí podemos entender la gran y determinante importancia que Schelling tuvo en el pensamiento posterior; sus afinidades con Nietzsche y Schopenhauer, pero también con Freud. Y es que el derrotero intelectual por el que avanzó Schelling, heredero de la mística cristiana, nos acerca a una comprensión mucho más clara y “radical” (entendida en su sentido de raíz u origen) del mal. Schelling nos conduce hasta el corazón mismo del hombre, ahí donde el poder de hacer el mal se revela como la condición misma de la libertad, nos presenta un mal “mucho más ominoso, un poder que nunca se domina del todo y siempre puede volver a estallar con renovados bríos.”, un mal que “se hace real cuando el hombre, en tanto ser espiritual dotado de voluntad de sí, *invierte* el principio de fundamento y existencia.”<sup>59</sup> Entonces, una voluntad que persigue imponer y autoafirmarse como universal, sólo esconde atrás de sí las fuerzas más violentas y destructivas; enarbola un discurso sólo aparentemente universal pero que, en realidad responde a los deseos de su voluntad particular, a la exaltación de su egoísmo: el hombre invierte, así, la unidad que en Dios es indisociable y armónica, imponiendo su voluntad

---

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 134.

particular (su principio de destrucción) sobre la voluntad universal (el principio de luz). En este sentido, podemos definir el mal como

la afirmación de la propia voluntad particular, idiosincrásica y narcisista por encima de la voluntad universal; o dicho con mayor precisión, el mal implica engañarse a uno mismo haciéndose creer que la propia voluntad es idéntica a la universal. El mal supone la ilusión de que uno es omnipotente, *un rival de Dios*.<sup>60</sup>

Ahora bien, Benjamin tomó del pensamiento schellingiano la certeza de que no puede pensarse el concepto de libertad si no es en relación con esa otra dimensión constitutiva del ser humano: el mal; pero no sólo como determinación formal sino en cuanto contenido de su acción. Con Schelling, el autor de la *Tesis*, se propuso recuperar la pregunta sobre la presencia del mal en el hombre y en la historia, pero no desde la contraposición absoluta con el bien, puesto que no se trata de reiterar el antagonismo entre la capacidad de hacer el bien o el mal, sino de mostrar la naturaleza paradójica del hombre, a saber, que el mal constituye parte de su esencia ontológica y que, por ende, la reflexión debe dirigirse hacia la conjunción “y”: la capacidad humana de hacer el bien y el mal.

“El mal, y ésta es la radicalidad de Schelling, es la libertad; por lo tanto, no se trata de esto o lo otro, sino de esto y lo otro.”<sup>61</sup> Esta relación indisoluble entre mal y libertad reveló a Benjamin que los ideales que motivaron la Revolución francesa también inspiraron la creación de una portentosa máquina de muerte: la guillotina. No obstante, para Schelling el mal conduce a “grandes bienes” (la educación y la cultura son deudas de esa fuerza creadora constitutiva del ser), entonces, el sufrimiento está justificado en la medida que aparece simplemente como manifestación histórica del mal; en cambio, Benjamin nunca aceptó ninguna justificación al dolor e injusticia; por el contrario, su proyecto filosófico se orientó hacia la posibilidad de lograr justicia para todas las víctimas, darle voz a los muertos y concederles redención histórica. Pero advirtió también que la presencia del mal supone la posibilidad del desespero de la razón, el desplome por ese abismo inagotable de irracionalidad que se manifiesta en infinitas formas de barbarie.

---

<sup>60</sup> Bernstein, *op. cit.*, p. 140.

<sup>61</sup> Forster, *op. cit.*, p. 138.

#### 1.4. Nietzsche y la psicología del mal

Nietzsche inauguró una nueva concepción del mal que quiso dejar atrás la perspectiva de lo trascendente; un mal absolutamente immanente, que nace desde el hombre y muere con él. El mal desde la perspectiva nietzscheana no es otra cosa que *resentimiento*, a saber, un sentimiento que estropea la vida, un sentimiento que emerge desde la debilidad de los hombres. Para Nietzsche, “el mal, es la manifestación violenta del resentimiento, el rasgo más penetrante y peligroso de la cultura moderna.”<sup>62</sup> Este resentimiento se hace evidente por cuanto

hoy no vemos nada que aspire a ser más grande, barruntamos que descendemos cada vez más abajo, hacia algo más débil, más manso, más prudente, más placido más mediocre, más indiferente [...] Justo en esto reside la fatalidad de Europa –al perder el miedo al hombre hemos perdido también el amor a él, el respeto a él, la esperanza en él, más aún, la voluntad de él. Actualmente la visión del hombre cansa -¿qué es hoy el nihilismo si no es eso? [...] Estamos cansados de *el hombre* [...]<sup>63</sup>

El mal como resentimiento, nace de un movimiento transformador de todos los valores, una acción que determinó el destino de la cultura occidental. Nietzsche nos cuenta, con gesto irónico y dialéctico,<sup>64</sup> a través de un “relato histórico” cómo en un principio “lo bueno” era idéntico a lo superior, a lo que procura la vida, o sea, a aquello que, desde la mirada de un pueblo “noble”, aristócrata y fuerte, fue elevado a fundamento de una vida plena; por contraposición a lo “malo”, que designaba todo aquello inferior que merecía ser despreciado; como el mismo Nietzsche nos lo cuenta en su *Genealogía*:

fueron los «buenos» mismos, es decir, los poderosos, los hombres de posición superior y elevados sentimientos quienes se sintieron y se valoraron a sí mismos y a su obrar como buenos, o sea como algo de primer rango, en contraposición a

---

<sup>62</sup> Bernstein, *op. cit.*, p. 183.

<sup>63</sup> Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral: un escrito polémico*, Alianza, Madrid, 1997, p.58.

<sup>64</sup> Contrario a la “seriedad” del metafísico, Nietzsche adoptó una postura filosófica de burla y procuró adelantarse a las críticas que sobre él recaen: su criticado relativismo o escepticismo se convirtió en su propio punto de partida. Lo que puso en entredicho no es tanto el conocimiento o la capacidad de conocer, como sí el valor que le hemos dado a éste y las consecuencias que hemos aceptado. Nietzsche apostó por una filosofía sin “más allá”; una crítica que supo poner en entredicho el *valor* de los valores y que, al mismo tiempo, cuestionó la búsqueda de fundamento racional. En efecto, su pensamiento dialéctico contrasta con el “prejuicio” de los metafísicos, pues donde éstos ven una relación de opuestos, el bien y el mal por ejemplo, afirmando uno como *el verdadero*, Nietzsche procuró descubrir, en este pensamiento maniqueo, sus peligros y sus *posibilidades creativas*, incitándonos a ir más allá de lo “razonable”, más allá de la “justificación”, a dejar el sentido común de las palabras y abandonar la comodidad de la razón, a dejar de ver en ellas lo más evidente. Cfr. “El ironista dialéctico” en Bernstein, *op. cit.*, pp. 157 y ss.

todo lo bajo, abyecto, vulgar y plebeyo. Partiendo de este *pathos de la distancia* es como se arrogaron el derecho de crear valores, de acuñar nombres de valores.<sup>65</sup>

De este modo, “si este estado de cosas se hubiera perpetuado es presumible que los discordantes valores del bien y del mal nunca aparecieran, pues ese contraste se creó como reacción a la oposición bueno/malo.”<sup>66</sup> Se trata de un contraste u oposición que tiene su origen en la impotencia y debilidad de las “clases sacerdotales” quienes frente a la fuerza y el valor de los aristócratas ejecutaron su “venganza espiritual”, fueron ellos quienes llevaron a cabo una *revalorización radical de los valores*; trocando lo fuerte y lo noble en lo malo y lo vil, lo poderoso en pecado y al sufriente y enfermo en lo bueno, en el bendito.<sup>67</sup> Esta rebelión fue la que denunció Nietzsche cuando refiriéndose a los judíos (aunque en realidad la crítica se extiende a todo el universo judeo-cristiano), declaró que

[...] sus profetas han fundido, reduciéndolas a una sola, las palabras «rico», «ateo», «violento», «sensual», y han transformado por vez primera la palabra «mundo» en una palabra infame. En esa inserción de los valores (de la que forma parte emplear la palabra «pobre» como sinónimo de «santo» y «amigo») reside la importancia del pueblo judío: con él comienza la *rebelión de los esclavos en la moral*.<sup>68</sup>

Desde aquí, podemos entender la gran importancia de esta rebelión, pues a partir de ella la contraposición bueno/malo fue invertida por la contraposición *bien/mal*, con la cual se condenó y castigó todos aquellos valores que exaltaban la fuerza y la vida. De ahí que la clase sacerdotal que consumió esta transvaloración, definiera su ascetismo como un “no” a lo exterior, a la vida. No obstante, con esta venganza se puso en peligro ella misma, pues, la fuerza con la que castigaba tanto al mundo como a sí misma

---

<sup>65</sup> Nietzsche, *op. cit.*, p. 37.

<sup>66</sup> Bernstein, *op. cit.*, p. 152.

<sup>67</sup> En esta transvaloración de los antiguos valores, perpetuado por las castas sacerdotales que transformaron lo “malo” en el “mal” mismo (consideración un poco difícil de precisar en castellano dado que “malo” traduce dos términos fácilmente distinguibles en alemán: *schlecht* y *böse*, donde el primero da cuenta de lo “simple”, de lo plebeyo y, el segundo, de lo malo desde la perspectiva de los sacerdotes, *lo moralmente malo*), como bien señala Nietzsche, “hay algo *no sano* [...] [porque por ella] se vuelve más peligroso *todo*, no sólo los medios de cura y las artes médicas, sino también la soberbia, la venganza, la sagacidad, el desenfreno, el amor, la ambición de dominio, la virtud la enfermedad [...] donde el hombre en general se ha convertido en un animal interesante, que únicamente aquí es donde el alma humana ha alcanzado *profundidad* en un sentido superior y se ha vuelto *malvada*.” (*La genealogía de la moral...*, pp. 45-46).

<sup>68</sup> Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal: preludeo de una filosofía del futuro*, Alianza, Madrid, 2000, p. 125. El propio Nietzsche nos lo cuenta de la siguiente forma: “los judíos, ese pueblo sacerdotal, que no ha sabido tomar satisfacción de sus enemigos y dominadores más que con una radical transvaloración de los valores propios de éstos, es decir, por un acto de la *más espiritual venganza* [...] Han sido los judíos los que, con una secuencia lógica aterradora, se han atrevido a invertir la identificación aristocrática de los valores (bueno=noble=poderoso=feliz=amado de Dios) y mantenido con el odio más abismal (*el odio de la impotencia*) esa inversión, a saber, “los miserables son los buenos”; los pobres los impotentes, los bajos son los únicos buenos, los que sufren, los indigentes, los enfermos, los deformes son también los únicos piadosos, los únicos benditos de Dios, únicamente para ellos existe bienaventuranza –en cambio vosotros, los nobles y violentos, vosotros sois, por toda la eternidad, los malvados, los crueles, los lascivos, los insaciables, los ateos, y vosotros seréis también eternamente los desventurados, los malditos y condenados...”. (*La genealogía de la moral...*, p. 46).

regresaba en la forma de un *resentimiento* aplastante que terminaría por conducir a la civilización occidental a un callejón sin salida llamado *nihilismo*.

Para Nietzsche el mal surge como consecuencia del *resentimiento*, que siempre termina por embotar a los hombres.<sup>69</sup> Como vemos, el rechazo a la vida está ligado a la revalorización de los “mundos trascendentales” en los cuales se depositan las esperanzas de todos aquellos que renuncian a la riqueza de su propia vida: un empobrecimiento que nos aparta de nosotros, hasta llegar a ser extraños para nosotros mismos, al extremo de optar por nuestra propia aniquilación, toda vez que esta

rebelión de los esclavos en la moral comienza cuando el *resentimiento* mismo se vuelve creador y engendra valores: el resentimiento de aquellos seres a quienes les está vedada la auténtica reacción, la reacción de la acción, y que se desquitan únicamente con una venganza imaginaria [...] [puesto que] la moral de esclavos dice no, ya de antemano, a un «fuera», a un «otro», a un «no-yo»; y ese «no» es lo que constituye su acción creadora.<sup>70</sup>

Si bien es cierto que Nietzsche constantemente reitera su repudio a la transmutación de los “débiles”, no puede menos que reconocer su grandeza, su poder y su creación;<sup>71</sup> tan es así, que el objetivo último de él “es abrir la posibilidad de una ética superior, afirmativa de la vida, que pueda crecer en el suelo de la moral del bien y el mal.” Por ello es que no podemos soslayar que aunque el mal “es un peligro ponzoñoso [...] [éste] se torna ‘creativo, y engendra valores.’ *El poder del resentimiento no se puede subestimar*, pues es en virtud de este poder que los impotentes triunfan sobre la aristocracia.”<sup>72</sup> En efecto, la dinámica psicológica de la que nos habla Nietzsche es esencialmente dialéctica: si por un lado engendra al resentimiento y la culpa, por el otro afirma el poder creador del hombre (en el del “débil” y el “enfermizo”), *su voluntad de querer*. Vemos, entonces, que la herida que produce esta “mala conciencia”, la de “los despreciadores de la vida”, *puede ser* la punta de lanza de una nueva

---

<sup>69</sup> “La degradación definitiva se hace presente cuando esta perversa forma de voluntad [aquella que está alimentada por el *resentimiento*], una voluntad en contra de sí misma se disipa; la calamidad de un nihilismo en el cual ya no hay temor, sino sólo náusea y compasión.” (Bernstein, *op. cit.*, p. 177.) Habría que leer con cuidado a Nietzsche y a su crítica contra “los despreciadores”, porque gracias a ellos la voluntad del hombre *aún puede querer*; quiere aunque sea la nada antes que no querer. Estos “despreciadores” han salvado la voluntad que se hace más patente y libre cuando excita su poder de creación.

<sup>70</sup> Nietzsche, *La genealogía de la moral...*, p. 50.

<sup>71</sup> Safranski expone toda esta problemática en los siguientes términos: “El hombre aprendió a amarse, no por mor de sí mismo, sino por mor de la idea o de Dios. Este rodeo a través de Dios o de la idea es para Nietzsche un invento genial. Se produjo una mediación consigo a través de rodeos, pues de otra manera el hombre no se habría soportado a sí mismo, ni se las habría compuesto con el mundo.” Y agrega: “Han ignorado [los hombres] su energía creadora, han permanecido cautivos en una tergiversación, por cuanto fingieron que lo hecho por ellos, la creación de valores, está en las cosas mismas. A todas luces, preferían ser víctimas y receptores de dones a ser actores y donantes, quizá por miedo a la propia libertad. (*op. cit.*, pp. 222 y 225).

<sup>72</sup> Bernstein, *op. cit.*, pp. 163 y 171.

transmutación de valores. Allí donde la ilusión de lo trascendente y lo universal queda de manifiesto, brilla la posibilidad del “renacimiento” espiritual, incluso en el nihilismo más profundo. Para Nietzsche, la solución, si es que aún queda alguna, es una especie de monismo, de ensimismamiento, según el cual el hombre debe recogerse sobre sí mismo lejos de la cultura moderna que lo enferma, lejos de *la enfermedad de la cultura*, que amenaza con erradicar su sensibilidad estética.

Benjamin encontró en Nietzsche la certeza de que la historia, lejos de las consideraciones triunfalistas de hegelianos y marxistas; no tiene marcha atrás pero tampoco una meta determinada; crítica que se enfrenta tanto a las posturas “románticas” que pretendían un regreso hacia el pasado, como a las posturas progresistas que hacen lo propio hacia el futuro. Lo que descubrió el autor de la *Genealogía de la moral* es que “las raíces históricas de la crisis están en la cultura, supo también que la crisis había vaciado la historia. En esta ocasión, la historia no podía avanzar.”<sup>73</sup>

Benjamin, entendió a través de Nietzsche, que la Ilustración estaba agotada, que la racionalidad moderna con sus pretensiones de sistematicidad había llegado a su extenuación; para ambos la Ilustración seguía destacando por su grandeza y omnipresencia, manifestada en una sociedad completamente administrada. Así, entendemos que el mal, o el resentimiento, es la manifestación de la podredumbre del proceso de racionalización occidental, en el que la razón al destruir los “falsos dioses” se impone a sí misma como único dios, construyendo su propia mitología que deviene tan ilusoria como el antiguo mito. Benjamin hizo suya la crítica nietzscheana según la cual la Ilustración, y la modernidad como posibilidad de un desarrollo integral de lo humano, en donde prevalecería la riqueza de la sensibilidad y la sensualidad estéticas, en realidad contribuyó a la realización de una sociedad “perfectamente racional” y “ascética”: en la que la razón “devino su propio horizonte, las exigencias formales y objetivas de la lógica de la razón suplantaron al horizonte legítimamente provechoso. La instrumentalización de

---

<sup>73</sup> Friedman, *op. cit.*, p. 70.

la razón trajo consigo el poder optar por la lógica estéril del positivismo o por la moral sofocante y la metafísica del pasado.”<sup>74</sup>

El autor del *Libro de los pasajes* reconoció, igualmente, que la Ilustración no convirtió al hombre en soberano del mundo, sólo a su racionalidad, concediendo a aquél el papel de mero objeto, negándole la promesa de liberación y realización. La hora de la *muerte de Dios* ha llegado (pensó seguramente Benjamin) y con ella hemos perdido ese “más allá” trascendente; sin embargo, con Nietzsche ganamos “un más acá” que nos exige en cuanto seres absolutamente responsables de nosotros mismos y de los demás, actuar para recuperar nuestra sensibilidad y sensualidad estética, recuperar la experiencia del mundo: renacer.

Benjamin recogió del pensamiento nietzscheano, aquella exhortación a afirmar lo humano desde la nada, desde el abismo, afirmar *el querer de la voluntad desde la falta de fundamento*. Con Nietzsche, nuestro autor quiso mostrar cómo a través de la recuperación de la dimensión estética y artística es posible reapropiarse de las fuerzas e intensidades que antes pertenecían al “más allá” dirigiéndolas a la inmanencia, a la vida presente e histórica. Pero a diferencia del hombre nietzscheano que se asume superior a la decadencia de occidente, que guarda una distancia heroica sobre ella, la figura del paria que recuperará Benjamin habla por toda la humanidad. Esta es la diferencia entre una historia pensada desde abajo y una desde muy, muy arriba; entre el clamar de las víctimas y el lamento de los amos, entre la melancolía de unos y la gaja ciencia de los otros.<sup>75</sup>

### 1.5. Freud y el principio de ambivalencia

Freud, al igual que Nietzsche, partió de un “relato histórico” (una explicación mítica) para dar cuenta del origen del mal y de la organización social y política,

---

<sup>74</sup> Friedman, *op. cit.*, p. 64.

<sup>75</sup> Cfr. Irving Wohlfart, “Nietzsche y Benjamin: hombres del extranjero” en Esther Cohen y Ana María Martínez de la Escalera (coords.), *Lecciones de extranjería. Una mirada de la diferencia*, UNAM-Siglo XXI, México, 2005. En este texto Wohlfart comentó que “el autor de las *Tesis* sustituye el ángulo de visión de los “grandes genios” que han “creado” nuestros así llamados “tesoros culturales” (*Kulturgüter*) –las cúspides y los monumentos de Nietzsche– por las “hazañas sin nombre” que han hecho posible tales creaciones. Ningún águila sobrevuela el Parnaso judeo-alemán, ni el águila alemana imperial ni la compañera aún más altiva de Zarathustra.” (p. 66).

de la moral y de la religión, del mundo humano en general. Dicho relato nos cuenta que el totemismo y el tabú nacieron del *asesinato primordial al padre tiránico* por parte de sus hijos, quienes, en primer lugar, habían sido desterrados de la horda por éste. La unión y solidaridad que muestran los hermanos parricidas, enseña cómo es el inicio de los vínculos sociales, pero también revela que el principio de “no matarás” es el fundamento de la sociedad, éste se impone como la norma indispensable que asegurará la vida de los hermanos. Esta ley recupera el sentimiento de *ambivalencia* hacia el padre:<sup>76</sup> lo aman y lo honran, pero a la vez le temen y lo odian. Este principio muestra, para Freud, “la profunda ambivalencia que signa la psique humana, una ambivalencia en la que se internalizan y reprimen los impulsos homicidas, pero sin erradicarlos nunca del todo”.<sup>77</sup> Ante ello, la evolución social procuró el desarraigo de las malas inclinaciones del hombre y la sustitución de éstas, bajo el influjo de la educación y de la cultura circundante, por inclinaciones al bien general; aunque el propio Freud reconocía que no existe algo así como el “*exterminio del mal*”,<sup>78</sup> puesto que dichas inclinaciones no son exclusivamente un rasgo cultural sino un principio ontogenético del hombre. En este sentido, podemos entender que el proceso civilizatorio no es unidireccional ni se dirige teleológicamente hacia la felicidad; en realidad, la exigencia por erradicar la dimensión pulsional en el hombre, impuesta a todos los sujetos por el principio civilizatorio, nunca se logra por completo. La cultura, pensaba Freud, “espera poder evitar los peores despliegues de la fuerza bruta concediéndose a sí misma el derecho a ejercer su fuerza frente a los delincuentes; pero la ley no alcanza las manifestaciones más directas y sutiles de la agresividad humana.”<sup>79</sup> Entonces, los sujetos sociales son obligados a volver su violencia contra sí mismos, a desarrollar su vida bajo la tensión del principio de *ambivalencia* hasta la deformación del propio yugo cultural y, con él, la disposición a inhibir las necesidades instintuales.

---

<sup>76</sup> En estos términos nos expone Freud su relato “histórico-conjetural”: “Un día los hermanos expulsados se aliaron, mataron y devoraron al padre, y así pusieron fin a la horda paterna. Unidos osaron hacer y llevaron a cabo lo que individualmente les habría sido imposible [...] El violento padre primordial era por cierto el arquetipo envidiado y temido de cada uno de los miembros de la banda de los hermanos. Y ahora, en el acto de la devoración, consumaban la identificación con él, cada uno se apropiaba de una parte de su fuerza. El banquete totémico, acaso la primera fiesta de la humanidad, sería la repetición de la celebración recordatoria de aquella hazaña memorable y criminal con la cual tuvieron comienzo tantas cosas: las organizaciones sociales, las limitaciones éticas y la religión.” (*Tótem y tabú*, OC, T XIII, Amorrortu, Buenos Aires, 1986, pp. 143-144).

<sup>77</sup> Bernstein, *op. cit.*, pp. 191 y 193.

<sup>78</sup> Sigmund Freud, “Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte” en *El malestar en la cultura*, Alianza, Madrid, 1999, p. 107.

<sup>79</sup> Sigmund, Freud, *El malestar en la cultura*, Alianza, Madrid, 1999, p. 58.

En efecto, “nuestra llamada cultura llevaría gran parte de la culpa por la miseria que sufrimos [...]”<sup>80</sup> en tanto que ésta exige la renuncia de los impulsos egoístas y de las necesidades particulares, ofreciendo en su desarrollo cada vez menores posibilidades para su satisfacción.

Así pues, del mismo modo que la neurosis está atravesada por esa ambivalencia fundamental tanto en lo que respecta a la madre como al padre, entre lo prohibido (el objeto de deseo), en la prohibición se pone en juego una tensión inconsciente e irrenunciable, como constituyente del *tabú*.<sup>81</sup> Sin embargo, es preciso que aclaremos que no se trata de una repulsión natural hacia lo prohibido, en este caso al incesto, sino una ambivalencia dialéctica entre el deseo y el terror, un violento deseo por el objeto vedado y un horror atroz por cometer la trasgresión.<sup>82</sup> Podemos advertir cómo Freud estableció las relaciones entre *el complejo de Edipo* y el origen del totemismo y el tabú: “*el animal totémico es en su origen un sustituto del padre [...]* entonces podemos entender la ambivalencia emocional ante el tótem, y por qué es el objeto de los tabúes. La festividad totémica es una repetición del acto de devorar a –identificarse con- el padre.”<sup>83</sup>

Ahora bien, lo que nos enseña el autor de *El malestar en la cultura* es que tal ambivalencia no es una simple complejidad psicológica que pueda ser resuelta, sino que ésta es la fuerza misma del inconsciente, presente en todas las dinámicas de la psique humana que, por eso mismo, siempre está en pugna: es la esencia misma de lo humano: su condena y su conciencia. Esta ambivalencia entre deseo y horror no es un acto voluntario, y por tanto no tiene que ver con la libertad, y mucho menos es racional, puesto que los sujetos no pueden determinar su sentir o padecer respecto del objeto deseado.

---

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>81</sup> Podemos definir al tabú, junto con Freud, como el mecanismo cuyo “resultado fue sólo reprimir {esforzar al desalajo} a la pulsión –al placer en el contacto– y desterrarla a lo inconsciente [Pero] Tanto prohibición como pulsión se conservaron. [Ésta] porque sólo estaba reprimida, no cancelada; y [la prohibición] porque si ella cejaba, la pulsión se abriría paso hasta la conciencia, y se pondría en ejecución.”(*op. cit.*, p. 37).

<sup>82</sup> El tabú, como el mismo Freud indica en su prólogo a *Tótem y tabú*, es el “imperativo categórico” de Kant, o sea, una prohibición negativa: es una “*actitud ambivalente*; en lo inconsciente nada les gustaría más que violarlas, pero al mismo tiempo temen hacerlo; tienen miedo justamente porque les gustaría, y el miedo es más intenso que el placer.”; y no obstante, “si el ejemplo de un hombre que ha violado el tabú seduce a otro para realizar la misma acción, la desobediencia a la prohibición se propaga como un contagio, así como el tabú se transfiere de una persona a un objeto, y de un objeto a otro.” (*op. cit.*, pp. 39 y 41).

<sup>83</sup> Bernstein, *op. cit.*, p.196. Las cursivas son nuestras.

Tomando como punto de partida el carácter restrictivo de la prohibición, Freud anunció que el *mal* es la violación de las exigencias morales dictadas por la conciencia que nace de una tentación no erradicable hacia el objeto tabú; violación que nunca puede ser cancelada del todo, y por ende se hace indispensable que toda consideración ética advierta la imposibilidad de “superar” esta fuerza esencialmente inconsciente: “Tenemos que aprehender a vivir con esa profunda e irrevocable ambivalencia, no podemos contenerla o controlarla racionalmente. No podemos eliminar nuestros deseos inconscientes de violar las prohibiciones morales.”<sup>84</sup> Sin embargo, sí somos absolutamente responsables de violar tales prohibiciones,<sup>85</sup> aunque no lo seamos de albergar este carácter ambivalente, que por lo demás es universal e inextirpable.

Freud explicó la raíz de esta ambivalencia en su tardía teoría de las pulsiones [*Trieb*]: la pulsión de vida y la pulsión de muerte. Pulsiones que median tanto entre lo psíquico y lo somático, como entre lo consciente y lo inconsciente. Son las pulsiones propias y esenciales de lo humano

que suponemos actuando tras las tensiones de necesidades del ello. Representan las exigencias somáticas planteadas a la vida psíquica, y aunque son causa última de toda actividad su índole es conservadora; de todo estado que un ser alcanza surge la tendencia a restablecerlo en cuanto se lo haya abandonado [...] [hay pues] dos instintos fundamentales: el *Eros* y el *instinto de destrucción* [...] El primero tiene como fin constituir y conservar unidades cada vez mayores, es decir, tiende a la unión; el instinto de destrucción, por el contrario, persigue la disolución de las vinculaciones, la aniquilación. En lo que a éste se refiere, podemos aceptar que su fin último parece ser el de llevar lo viviente al estado inorgánico de modo que también lo denominamos *instinto de muerte*.<sup>86</sup>

Podemos concluir que lo más significativo de esta teoría de las pulsiones es que pone en claro la unión inseparable que guardan el principio de vida y el de destrucción; aunque sus representaciones psíquicas y el dominio de uno sobre el otro puede variar, la relación que establecen estas dos pulsiones fundamentales es constante e ininterrumpida: no hay *Eros* sin *Thánatos* y no hay éste sin aquél.

---

<sup>84</sup> Bernstein, *op. cit.*, p. 198.

<sup>85</sup> Hemos de advertir de la aparente circularidad del “argumento” freudiano y sobre la veracidad del mismo, primeramente porque Freud no intentó dar una explicación objetiva y “realmente histórica” del origen de dicha ambivalencia; más bien, lo que hizo fue presuponer que las dinámicas psíquicas de los hombres primitivos y de los neuróticos son parecidas a las nuestras, es decir, que son *universales*. Si Freud no nos ofreció “pruebas” fehacientes y tangibles de su “relato histórico”, en cambio, nos regaló una narración mitológica desde la cual explicar la profunda y compleja relación entre el inconsciente y la racionalidad.

<sup>86</sup> Sigmund Freud, *Esquema del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1966, pp. 15-16. Al respecto, Bernstein nos advierte que no debemos confundir esta dialéctica entre la pulsión de vida y la pulsión de muerte “con una variante psicológica del maniqueísmo, en la que nuestra vida está atrapada en la batalla de dos fuerzas cósmicas enemigas [...] Claro que es verdad que cuando Freud especula sobre la lucha entre los instintos de vida y de muerte, sostiene que los alcances de estos desbordan a la psique humana. La meta de los instintos de muerte es la de regresar a lo inorgánico [...] mientras que la meta de los instintos de vida es la de combinar más y más sustancia animada en mayores cantidades.” (*op. cit.*, p. 206).

Empero, debemos reiterar que el autor de *Tótem y tabú* no considera estas pulsiones con pesimismo, es decir, como una condena que nos exculpa de hacer el mal, es ante todo la convicción de que aquéllas constituyen la *ambivalente naturaleza humana*, aquí muerte y vida, destrucción y creación, se entrelazan y necesitan. De ahí que el trabajo, por ejemplo, en tanto que actividad civilizatoria y comunitaria no sea otra cosa que la manifestación de *Thánatos* como transformación y destrucción de la realidad objetiva; se trata del principio de destrucción al servicio de la cultura y de la humanidad:

el propio instinto de muerte sería puesto al servicio de Eros, pues el ser vivo destruiría algo exterior, animado o inanimado, en lugar de destruirse a sí mismo. Por el contrario, al cesar esta agresión contra el exterior tendría que aumentar por fuerza la autodestrucción, proceso que de todos modos actúa constantemente.<sup>87</sup>

En suma, podemos decir, que tanto *Eros* como *Thánatos* son principios absolutamente necesarios para la creación y la preservación de la cultura, a la vez que su interrelación representa el mayor de los peligros para ella.

Estas fuerzas pulsionales no pueden ser extirpadas o erradicadas del todo, puesto que son constitutivas de la naturaleza humana, son fuerzas primigenias cuya batalla se desarrolla en el terreno de la cultura: por una parte, constituyen el origen de las prohibiciones, de la moral, y por la otra, trabajan hacia la destrucción, porque el deseo que nunca se cumple regresa bajo la forma de muerte y destrucción, como voluntad ciega y sin límites. Más aún, podemos decir que la cultura y la civilización en su conjunto dependen de mantener la prohibición por sobre la satisfacción de los impulsos; no obstante, esta represión nunca puede ser cabalmente asegurada, existe la posibilidad de que la conciencia, al igual que los valores y todo aquello que consideramos bueno, sea suprimida. La desaparición de la conciencia moral es una realidad que nos sitúa al borde de la aniquilación irrefrenable porque, en última instancia, *lo natural en el hombre es la pulsión de muerte*.<sup>88</sup>

---

<sup>87</sup> Freud, *El malestar en la cultura...*, p. 63.

<sup>88</sup> Es verdad, para Freud el ideal progresista de la historia está exhausto y roto. Ideal que ha dejado su lugar a la clara conciencia de los horrores sin límites del siglo xx: la muerte y la barbarie se imponen como el hado funesto de una historia sin redención, sin redención porque la teleología humana desde el principio se aparece como un gran error; como "una especie de excrecencia que no podía tener buen fin, especialmente porque esta vida adquiere en el hombre conciencia de sí y por ello sabe de su muerte. Según Freud, el hombre en definitiva, sólo puede elaborar este saber o bien aportando la muerte de sí –matando vida ajena- o bien dirigiendo las fuerzas destructivas contra sí mismo. El hombre es una especie de curso erróneo de la evolución". (Safranski, *op. cit.*, p. 215.). El instinto de muerte es, en suma, para Freud un principio ontológico, el mal va más allá de la moral; el mal se constituye en principio ontológico que determina a la existencia y su malograda historia.

Sin embargo, Freud no era un pesimista, como buen ilustrado, su apuesta fue por la razón (incluso reconociendo su debilidad sobre las pulsiones). Más que sumergirse en el pesimismo ante la imposibilidad de erradicar el mal de nuestros corazones, Freud pretendió que asumiéramos una *ética de la responsabilidad*, según la cual nos comprometeríamos con nosotros mismos y con los demás, y de este modo fortaleceríamos los mecanismos de control sobre nuestros deseos destructivos: “A la par que reconocemos la fragilidad y las limitaciones de la razón, debemos procurar fortalecer esas funciones racionales del yo que nos permitan mitigar los efectos destructivos de nuestros impulsos de agresión.”<sup>89</sup>

La reflexión freudiana no sólo contribuyó a ampliar la comprensión de la psique humana, al exponer la oposición existente entre deseo y razón, sino también a revelar que son las mismas prácticas culturales las que mantienen y potencializan dicha oposición.

Benjamin encontró en Freud la certeza de que la conciencia era algo mucho más complejo que una determinación de las condiciones materiales y que su comprensión demanda mucho más que el conocimiento de la esfera económica como creyeron algunas corrientes marxistas. Si bien Benjamin no integró explícitamente en su obra las aportaciones del psicoanalista vienés, sí recuperó para sí el problema de la liberación psíquica. Benjamin adoptó, contra lo afirmado por el marxismo vulgar, la convicción de que ninguna transformación social sería posible sin una real liberación psíquica: “Ello es así porque el análisis mismo es un acontecimiento privado y porque el freudismo convierte la revolución en un fenómeno psicológico, que puede concretamente surtir efecto en el dominio político, pero cuyo fenómeno final más elevado y serio acontece en el reino más privado del ser humano –en lo psíquico mismo.”<sup>90</sup>

En efecto, el impulso que el filósofo berlinés tomó del pensamiento freudiano lo llevó a confirmar que la muerte, la destrucción y el mal forman parte inherente de la naturaleza humana; una naturaleza que por fuerza propia tiende a conducir la vida hacia su propia aniquilación, de vuelta al mundo

---

<sup>89</sup> Bernstein, *op. cit.*, p. 214.

<sup>90</sup> Friedman, *op. cit.*, p. 94.

inorgánico. Es posible afirmar, entonces, que todas las motivaciones de la vida representan rodeos hacia la muerte, una defensa ante la propia muerte. Sin embargo, hemos de advertir que Benjamin recuperó de Freud, más que el pesimismo histórico con que este último definió la existencia humana, el “optimismo” de una radical revolución en los dominios más profundos de la existencia humana; donde *Eros* y *Thánatos* se vuelven una verdadera potencia revolucionaria, que nace por fuerza del exterior del individuo: ahí donde la compañía del otro se ofrece como posibilidad de luchar contra la muerte, contra su propia muerte. La cultura representa los intereses del *Eros* incluso contra el propio yo, en tanto que fuente de todo egoísmo y destrucción, sirviéndose de la violencia propia de éste para hacer fracasar su intento de violencia contra los otros.<sup>91</sup> Así pues, lo que se exige por parte de la cultura, de acuerdo con la perspectiva benjaminiana, no es la renuncia al deseo en cuanto tal, como sí a la agresividad: “el hombre sólo es hombre si aplaza la satisfacción, si abandona posibilidades de disfrute y si tolera provisionalmente cierto grado de displacer en la ruta desviada del placer.”<sup>92</sup>

En conclusión, podemos afirmar que, en general, las diversas concepciones del mal en la modernidad se erigieron, en primer término, con la intención de exculpar a Dios por el estado del mundo, por sus infinitas manifestaciones de maldad; y, en segundo, con la idea de hacer al hombre responsable de su propia condición, así como de su actuar y sus consecuencias. Sin embargo, fue evidente que según se le asignó mayor responsabilidad al el hombre por la presencia del mal en el mundo, menos pudo sobreponerse a la carga que ello representaba; conduciéndolo a la pérdida de fundamento y a un relativismo de consecuencias catastróficas.

Kant enseñó a Benjamin que el mal acontece cuando decidimos ignorar la ley moral y, por tanto, desconocemos la responsabilidad tanto de nuestros actos como de las consecuencias de los mismos. Aunque Kant introdujo el

---

<sup>91</sup> Aunque atenuar la severidad con que el *superyó* juzga al yo ha sido desde siempre la tarea propia del psicoanálisis, en virtud de que tal rigor resulta peligroso y sumamente doloroso para la estabilidad del yo, mirando esta relación desde el punto de vista de la cultura, es decir, desde los intereses más universales de la humanidad, el dominio del *superyó* es imprescindible.

<sup>92</sup> Paul Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, Siglo xxi, México, 1970, p. 244.

problema del mal en la esfera de lo humano, su comprensión concluyó aceptando una determinación formal del mismo.

Con Hegel, Benjamin comprendió que el mal y el sufrimiento constituyen el costo del progreso y que aceptar la racionalidad del mundo era igual a legitimar el dolor y la injusticia. Así, mientras que el primero afirmaba la resolución de la antinomia entre razón e historia, el segundo advertía sobre el fracaso de ambas.

Schelling significó para el pensamiento benjaminiano la certeza de que el problema del mal no puede pensarse allende la cuestión de la libertad. Mientras que para Schelling el mal estaba justificado por cuanto conduciría a la conquista de “grandes bienes” culturales, para Benjamin la tarea de la filosofía consistía en lograr justicia para todas las víctimas.

Nietzsche significó para Benjamin una cierta salida a la crisis que atravesaba la Europa de posguerra y a la extenuación histórica del proyecto civilizatorio: la Ilustración había concluido en la instrumentalización de la razón y ésta había conducido a los hombres a un permanente estado de resentimiento.

Con Freud, Benjamin encontró la certeza de que cualquier transformación social no sería posible sin una efectiva liberación psíquica. El pensamiento freudiano le confirmó que la muerte, la destrucción y el mal forman parte inextirpable e inherente de la psique humana.

No obstante que los autores analizados marcaron una impronta indeleble en el desarrollo intelectual de Benjamin, no sólo en cuanto a su concepción sobre el problema del mal, sino en el conjunto de su obra; él también incorporó a su reflexión, si bien de forma dialéctica y herética, la herencia de la tradición judaica. A través del pensamiento hebraico Benjamin se internó por una comprensión del mal según la cual éste terminará por concluir la tarea de la Creación: el mal entendido como una dimensión creadora de la misma existencia.

## II. Ecos de una tradición olvidada: la cábala judía y el origen del mal

Intentar olvidar o menospreciar la influencia e impronta que el judaísmo y, particularmente, el elemento de la mística, tuvieron en la conformación del itinerario intelectual benjaminiano, es amputar una parte sustancial de su pensamiento. Benjamin recuperó estos saberes (algunas veces olvidados, otras veces despreciados) como clave a partir de la cual deconstruir una modernidad signada por el ideal de un progreso incuestionable que apuntaló su avance en una racionalidad científico-técnica, que a la par que tendió a resolver las contradicciones sociales en la esfera económica, redujo y embotó las demás esferas sociales. El saber que le ofreció a Benjamin la teología constituyó la posibilidad de enfrentarse y desarticular el andamiaje conceptual de la racionalidad moderna, esto es, situarse lejos de la perspectiva hegemónica que afirmó su dominio sobre la naturaleza y sobre el hombre mismo. En él, lo teológico siempre aparece para referirse a algo que se opone al presente: algo absolutamente otro que sólo es pensable desde la suspensión. De ahí, que podemos hablar de la dimensión negativa de la teología en la reflexión benjaminiana; negatividad que lo sitúo más cerca de Kafka y el antinomismo que de las múltiples corrientes materialistas que desplegaron las banderas del marxismo, del socialismo y demás proyectos revolucionarios y obreros.

Desde la teología, Benjamin entendió que estaba prohibido aceptar la reconciliación final entre Dios y su creación, porque siempre estará presente el fantasma de lo fallido, de lo errante, porque nunca podrá borrarse totalmente el signo del dolor y de la destrucción en la historia. No obstante, se trata de una negatividad dialéctica, en la que el mal y la violencia no son entendidos únicamente como una fuerza ciega que se devora a sí misma, sino también como *esperanza y redención*. En esta medida podemos entender por qué el pensamiento de Benjamin aparece como un grito desesperado ante la debacle de unos tiempos que pronto conocerán la insoportable oscuridad de sus noches más aciagas:

se estaba a la espera de algo sorprendente, se respiraba en el aire una extraña amalgama de abotargamiento del espíritu y del sordo murmullo de una realidad pronta a estallar. La confianza de un siglo de expectativas y esperanzas montadas en la razón y la ciencia, sostenidas por los ideales democrático-burgueses y sustentados por la concepción de una historia determinada por la idea de progreso, se desbarrancó en medio de una generalizada indiferencia que involucró, sobre todo, a la generación de entreguerras.<sup>93</sup>

Son los tiempos que, con gesto mefistofélico, aguardan la ruina definitiva, los tiempos donde el apogeo tecnológico e industrial han conducido a la civilización en su conjunto a producir fenómenos de tal barbarie que nos dejan al borde de la mendicidad intelectual, inermes ante una realidad que nos rebaza. Se trata de un proceso civilizatorio que nos conduce hasta una *cul-de-sac* porque en sus propios supuestos está presente ya el signo de la explotación a la humanidad y a la naturaleza.

### 2.1. Algunos elementos de la mística judía

La concepción mesiánica en el judaísmo afirma que la salvación es un proceso público, que le incumbe a todos los hombres y que se realiza en la historia: es un proceso que tiene que ser *visible*. En contraste, para el cristianismo la salvación es un proceso espiritual interno, propio de cada sujeto, que no precisa de correspondencia con el mundo exterior. Mientras en el cristianismo la salvación se consumará en el final de la historia, para el judaísmo la salvación es un asunto histórico que se actualiza en todo momento. En efecto, lo

que los cristianos tenían por una comprensión más profunda de lo exterior les parecía a los judíos su liquidación, una huída que trataba de zafarse de la obligación de mantener las aspiraciones mesiánicas en sus categorías más reales, preocupándose en cambio de una interioridad pura que nunca ha existido.<sup>94</sup>

Idea mesiánica que nació de una realidad histórica que ha acompañado siempre al pueblo judío: *el exilio*; condición que determinó las diversas concepciones que configuraron el pensamiento rabínico: la conservadora, la restauradora y la utópica. La fuerza conservadora partió de la necesidad de mantener lo que se posee y que en la realidad histórica del pueblo de Israel siempre ha estado amenazada, se trataba de mantener la permanente custodia

---

<sup>93</sup> Forster, *op. cit.*, p. 14.

<sup>94</sup> Gershom Scholem, "Para comprender la idea mesiánica en el judaísmo" en *Conceptos básicos del judaísmo*, Valladolid, Trotta, 2000, p. 100.

y desarrollo de la Ley. Por su parte, la potencia restauradora se dirigió a la recuperación y reconstrucción de un pasado que se considera como ideal, fuerza que orientó su memoria hacia la recuperación de lo perdido. Por último, la fuerza utópica, caracterizada por su actitud renovadora y dirigida hacia el futuro, se aboca hacia un estado de cosas que aún no ha existido.<sup>95</sup> No obstante, la relación que guardan estas dos últimas concepciones mesiánicas no es sólo de oposición, por el contrario, lo restaurador siempre guarda momentos utópicos y en lo utópico habitan momentos restauradores: “lo totalmente nuevo tiene elementos de lo totalmente viejo; y a su vez, lo viejo no es el pasado realmente sucedido, sino un pasado iluminado y transformado por el imaginario, un pasado sobre el que se ha posado ya el resplandor de la utopía.”<sup>96</sup>

Sin duda, el carácter utópico de la idea mesiánica en el judaísmo responde a su desesperada situación, a una realidad adversa y acuciante que se hace presente en la pérdida de la realidad del mundo histórico: la expulsión del paraíso, la condena de Caín, la persecución, el odio, la caída del Segundo Templo, la expulsión, etcétera, son condiciones que han hecho más intensa la conciencia histórica de la salvación. La idea mesiánica tira hacia la redención como también hacia la restauración de aquella realidad perdida.

De este modo, la idea mesiánica en tanto que proceso histórico no nace únicamente como revelación de un principio abstracto de esperanza en la salvación de la humanidad, constituye una fuerza destructora del presente dirigida hacia un futuro mesiánico. Se trata, pues, de una teoría de la catástrofe que condensa en sí la naturaleza destructiva y la naturaleza salvadora como antesala de la consumación mesiánica. Sin embargo, es importante subrayar que la relación entre catástrofe y salvación no es una relación de sucesión en la que después de los terrores del juicio final llegará la paz de la redención, por el contrario, es la unicidad de estas dos experiencias las que hacen valer el acontecimiento mesiánico.

---

<sup>95</sup> Es importante advertir que más allá de la contribución a la conservación de la sociedad y religiosidad judía, la fuerza conservadora no ha tenido mayor importancia en la conformación del mesianismo en el interior de la tradición judía.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 102.

Lo paradójico de esta representación, como afirmara Scholem, es que la salvación que está por ocurrir no es consecuencia de la historia que le antecede; contraria a las modernas concepciones ilustradas del progreso, aquí la idea de salvación es una ruptura, no hay progreso de la historia hacia la salvación, la salvación no es consecuencia de un proceso intramundano. Se trata, pues, de la irrupción de la trascendencia en la historia, donde ésta no sólo es aniquilada, sino que su derrumbe es precisamente la condición de un tiempo libre, mesiánico. *“La verdad es que el Mesías no puede ser preparado. Viene de pronto, sin anunciarse, justo cuando menos se le espera o cuando se ha perdido ya hace mucho la esperanza.”*<sup>97</sup>

Justo en este sentido podemos entender por qué la figura del Mesías no representa la superación de la catástrofe, puesto que es en ésta donde se da la posibilidad misma de la salvación: un pasaje del tratado *Sanedrin* del *Talmud* cuenta que el Mesías no vendrá si no es en una época del todo inocente o del todo culpable. Pero insistamos, el tiempo mesiánico no se refiere a la restauración de un tiempo pasado ni a la restauración de un estado de cosas paradisiaco. El tiempo mesiánico es, como lo veremos a continuación, una fuerza utópica, un plan que sólo ha existido en la idea divina de la creación: un tiempo más elevado y rico que el tiempo inicial.

Vale la pena reiterar, también, que en la concepción judaica de la historia, no hay lugar para la salvación interior, individual: “La reposición de las cosas en su justo lugar, que es lo que significa la salvación, es reponer el conjunto total, que nada sabe de las distinciones entre interioridad y exterioridad. El elemento utópico del mesianismo afecta a la totalidad y únicamente a la totalidad.”<sup>98</sup>

La figura del Mesías, pensada desde distintas tradiciones judías que han hecho eco de esta idea, no puede menos que resultar errática y anárquica, no sólo porque concentra en sí los elementos contrarios de salvación y catástrofe, sino porque (a diferencia del mesianismo cristiano) no existe algo así como la personalidad, ni los recuerdos ni las vivencias, lo propio sólo actúa a un nivel abstracto porque no se funda en una experiencia palpable. Así, por ejemplo,

---

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 110. Las cursivas son nuestras.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 115.

esta figura constituye un elemento de ruptura con los viejos vínculos de la tradición que carecen de sentido en el contexto de la libertad mesiánica: la utopía mesiánica implica, en cierto modo, un enfrentamiento contra las ataduras de la Ley. Por ello, esta utopía no es un complemento, y mucho menos la consumación, de la Ley, ya que la realización de ésta sólo es posible en un mundo ya salvado; en el que la *Torah* obliga a cumplir lo que en condiciones de exilio no era realizable: una completa comprensión de los motivos intrínsecos a los mandamientos divinos; de modo tal que con la llegada del Mesías se estará en situación de poder comprender del todo la *Torah* y, por consiguiente, su cumplimiento será infinitamente más rico. En este tiempo mesiánico, la ley es cuestionada no porque los hombres se enfrenten a ella, sino por su propia necesidad ontológica: en una era restaurada en la que han sido erradicados los impulsos malignos de los hombres, la efectividad de las limitaciones, que tienen por objeto guiar la voluntad en la confrontación entre bien y mal, difícilmente podrán seguir siendo la misma. Es justo en la era mesiánica donde ya no son necesarias las prohibiciones que protegen a los hombres de las tentaciones del mal; aquí, en cambio, cobra importancia la espontaneidad mesiánica que manifiesta la libertad humana. En la consumación de la ley, pues, dejan de tener importancia los momentos limitadores, para cederla a los momentos imprevisibles y reveladores de aspectos totalmente nuevos de la ley. En este sentido se hace patente el sentido anárquico de la idea mesiánica.

## 2.2. La redención mesiánica a través del mal: la restauración

Como hemos visto, la convicción talmúdica que coloca al pensamiento judaico ante la dialéctica de culpabilidad y redención, de catástrofe y esperanza, obliga a una lectura diferente del mal, que reconoce en la presencia histórica de éste la clave contraria de la salvación. Forster nos recuerda que esta tradición es antiquísima y que se remonta a las épocas más primitivas del pensamiento humano, en las que el mal y el bien se confunden formando un sólo principio que sustenta *el todo*. Es posible rastrear en *Isaías 45:7*, por ejemplo, esta descripción de Dios: “Yo formo la luz y creo las tinieblas; doy la dicha y

produzco la desgracia: soy yo, el Señor, quien hace todo esto.” Se trata de una tradición que ubica el origen del mal en el corazón de la creación divina: tanto el mal como el bien conviven en Dios, no existen fuera de Él. ¿Acaso no es posible seguir aquí los pasos de esa tradición que asimila cultura y barbarie y de la cual Benjamin hará eco? “El mal está en la creación no como un agente extraño y que se ha enquistado en ella; forma parte de su esencia más íntima.”<sup>99</sup> Sin embargo, es importante no reducir la presencia del mal a su aspecto “diabólico” y destructor, el mal es también pasión e impulso por crear y habitar.

Esta tradición no sólo confiere una extraña e irrenunciable responsabilidad al mal, en la medida que éste posibilita la continuidad de la vida; también revela la sequedad y esterilidad del bien. Sin el mal no hay vida, ni historia, ni salvación. ¿No es justamente con el pecado como nace la historia: no es con la falta de los padres primordiales que inicia el trágico deambular histórico de la humanidad?

La historia naciendo de un acto maldito; el pecado como postulación de la inteligencia. El autodescubrimiento, la ingenuidad insoportable del Paraíso, la entrada dolorosa en el tiempo y en la muerte, la deriva por una tierra yerma que sólo el deseo del hombre logrará transformar. Un nacimiento amparado por el ángel caído.<sup>100</sup>

La historia, como proceso dialéctico, que el mal pone en marcha es un camino funesto que transita desde la catástrofe hasta la salvación. A partir de aquella pérdida irreparable del pasado edénico, de la absoluta felicidad, Adán y Eva recorren el camino de la redención a través de su propio proceso de humanización. No obstante, es justamente esta desventura, que los arroja a un mundo inhóspito enfrentándolos a la muerte y al deseo, la que permite a los padres primordiales ir construyendo la historia. De este modo, la historia constituye el nudo que amarra los hilos de la memoria, iluminando la insoportable certeza de la desgracia con la resplandeciente luz de la esperanza.

Ahora bien, aunque la tradición propiamente judía tanto como el gnosticismo judío coinciden en aceptar que en el mal late cierta fuerza

---

<sup>99</sup> Ricardo Forster, “La cábala y la travesía del mal”, [en línea]. Archivo Maaravi: Revista Digital de Estudos Judaicos da Universidade Federal de Minas Gerais, Volume 1, n. 3 (2008). Recuperado de [http://www.ufmg.br/nej/maaravi/artigoforster1kabalalah.html]. [Consultado el 15 de noviembre de 2011].

<sup>100</sup> *Ídem*.

prometeica, para la primera el mal tiene una función necesaria en la estructura del plan divino: el mal tiene un lugar destacado en la escritura de Dios pero sólo como muestra de su infinita e insondable complejidad; en tanto que para el segundo, el mal cumple una función liberadora como escape de una creación fallida y de un demiurgo impotente. Se trata de

una protesta contra la materialidad malsana de un mundo inferior; es, concretamente, un gesto de rebelión contra el Dios del Antiguo Testamento. Mientras que el tronco principal del judaísmo rabínico desactiva el mal incorporándolo al misterio de Dios, el gnosticismo construye a partir de la tentación demoníaca la ruta hacia la verdad.<sup>101</sup>

Para el gnosticismo, la historia de la humanidad arranca con el pecado original; no obstante, el mal no cayó sobre el mundo por este acto, sino porque así fue ordenado, el mal tiene realidad propia, independientemente del hombre, está entrelazado en la existencia de Dios. La creación es el verdadero sinsentido, es en ella donde late, inerradicable, la presencia del mal. Acaso por ello es que la certeza de la catástrofe y la destrucción constituye al mismo tiempo la de la esperanza mesiánica y la de su cumplimiento. Esta es sin duda la matriz del pensamiento gnóstico, “matriz que el judaísmo rabínico hizo lo posible por extirpar pero atravesando siglos y geografías vuelve a la luz del día para influir decisivamente en la compleja entrada del pueblo de Moisés en la modernidad.”<sup>102</sup>

Dicha tradición, que se ha alimentado de la calamidad y el infortunio, desde la caída hasta el segundo exilio como consecuencia de la expulsión española a finales del siglo xv, identificó en la catástrofe la prueba a superar para alcanzar el reino mesiánico: justo cuando la desolación y la muerte se ciernen sobre el mundo, el débil hilo de la esperanza reclama toda su trascendencia. Cualquier señal que pueda ser interpretada como vaticinio de la llegada del Mesías, cualquier atisbo que logre fracturar el continuo de la historia, constituye un inmenso aliciente a la voluntad. La presencia insoslayable del mal en la vida de los hombres no significó capitular ante un mundo agreste y ajeno; por el contrario, representó la actualización constante de la búsqueda de redención. De este modo, la experiencia judía encontró en

---

<sup>101</sup> *Ídem.*

<sup>102</sup> *Ídem.*

el seno de la dialéctica catástrofe-redención el motor de la incansable renovación incluso en los momentos más oscuros de la historia.

El hombre piensan los cabalistas, tiene que consumir el pecado en la doble acepción de la palabra, «consumar»: hacerse cargo de que él lo ha cometido y, a partir de allí, «agotarlo» en su significación, «consumirlo», es decir, negarlo allí donde ha sido realizado [...] [se trata, pues, de] la idea revolucionaria y revulsiva de la «redención a través del mal».<sup>103</sup>

Como vemos, la visión cabalística del pecado supone que la caída de Adán no sólo compromete a toda la humanidad sino también a la obra de Dios; el pecado es la catástrofe cósmica cuya consecuencia se hace patente en el exilio de los hombres en la historia, como en el exilio de Dios del mundo. Por ello, la reconciliación final (el *Tikkun* del lenguaje cabalístico) involucra también el ámbito de lo divino. En este sentido, el proceso de redención no fue concebido como una solución a la condición temporal del pueblo de Israel, sino más bien como una transformación que afecta a toda la creación, tanto al mundo material como al mundo espiritual; una solución que rectificará la catástrofe primordial devolviendo su unidad y perfección a aquellos mundos divididos.

Esta idea, que cobró gran relevancia en el pensamiento de Isaac Luria<sup>104</sup> (el cabalista de Safed), supone que partes del ser mismo de Dios se hallan dispersas en la creación, compartiendo la experiencia diaspórica que vive el hombre. Para Luria la creación es una creación inconclusa, *fallida*, realizada en tres momentos diferentes: el primero, el momento de la contracción de Dios para crear al hombre y al mundo dentro de sí; el segundo, el de la “rotura de vasos” en el que la creación se escapa de su control y las partículas del mal se extendieron por el mundo; y, finalmente, el momento de la redención. Para el cabalista de Safed como para sus discípulos la existencia de Israel está determinada por la acuciante necesidad de recoger las chipas divinas donde quiera que éstas se encuentren, mediante la observancia irrestricta y el cumplimiento de los 613 preceptos de la *Torah* por parte del pueblo de Israel.

---

<sup>103</sup> *Ídem*.

<sup>104</sup> Scholem define el pensamiento de Isaac Luria de la siguiente manera: “La cábala luriánica proclamaba [...] que todos los seres han estado en el exilio desde el comienzo mismo de la creación, y la tarea de restaurar todas las cosas al lugar que le corresponde se ha encomendado al pueblo judío, cuyo destino histórico es un símbolo de lo que ocurre en todo el universo. Las chispas de la Divinidad están dispersas por todas partes, lo mismo que las chispas del alma original de Adán; pero se encuentran en los caparazones envolventes (*kelipá*), el poder del mal, y deben ser redimidas.” (*El misticismo extraviado*, Buenos Aires, LILMOD, 2005, pp. 12-13).

Este es un camino que va de lo maldito a la redención: es la ascesis a través del mal, en la que, incluso, el propio Mesías debe descender al reino del mal. Más aún, esta ascética del mal, es decir, la idea de “la purificación en el pecado”, arrastra una potentísima carga: no hay libertad, en sentido metafísico, que no sea libertad para el mal. El cruce que esta tradición entre mal y libertad revela que la fuerza creadora y salvífica está en la trasgresión de la Ley, puesto que sólo en el desorden más extremo, en la ruptura de todas las normas y límites, el hombre es absolutamente libre.

Ser Mesías es así, antes que nada, ser violador sistemático e implacable de ese residuo muerto de los tiempos periclitados que es la *Torah*. Porque sólo en la violación de la *Torah* es cumplida la *Torah*. Culminados los tiempos, el pasado y sus reglas deben ser aniquilados aun en la memoria [...] ¡No hay pureza sino en la travesía del abismo!<sup>105</sup>

Posteriormente, el pensamiento shabbateísta,<sup>106</sup> como heredero directo de la mística luriánica aunque con sus claras y marcadas diferencias, explotó perfectamente la idea de que la transgresión absoluta de la Ley es el corolario para la llegada del Mesías: únicamente la identificación total del bien con el mal puede extinguir todas las fuerzas de éste, su liquidación surgirá desde dentro o no será. Este es, pues, el espíritu que alimentó el pensamiento de Sabatai Sevi y que dio sentido a su desconcertante acto de apostasía: su conversión al islamismo.

En realidad, los dos rasgos nihilistas que constituyeron la esencia de la tradición judeo-gnóstica, la dialéctica entre bien y mal, por un lado, y la transgresión de la Ley acompañada de la pérdida de todo principio de autoridad, por el otro, representaron la simiente desde la cual surgió un mesianismo secularizado que apostó por el quebrantamiento de la ley en el corazón mismo de la historia; se trata de una tradición renovada de la que formaron parte Kafka, Benjamin, Scholem, Bubber, entre muchos otros;

---

<sup>105</sup> Gershom Scholem, *Sabatai Tsevi. Le Messie Mystique*, Paris, Verdier, 1983, p. 778, citado en R. Forster, *La cábala y la travesía del mal...*

<sup>106</sup> Shabetai Zevi y su movimiento mesiánico-herético no sólo representan un cisma en el interior de la tradición judía, que trajo consigo la recuperación de las ideas místicas que condujeron a la desintegración del judaísmo ortodoxo y detonó una serie de tendencias nihilistas que alimentaron el espíritu anárquico y antinomista alentando una atmósfera favorable para el movimiento reformista del siglo XIX, sino que se constituyó en la evidencia misma del camino que debía de seguir el Mesías: el descenso hasta el corazón de las tinieblas. La vida de Shabetai Sevi es la concreción del Mesías que en su apostasía anuncia el hundimiento del bien en el mal para realizar el aniquilamiento de este último: el mal y su elevación son su ocupación: “la vocación del Shabbetai, era, pues, sumirse en el universo de las *quellipot* (vainas o cáscaras) para redimir las y hacerlas volver a sus raíces, que están en las regiones superiores.” (Maurice-Ruben Hayoun, *Gershom Scholem: un judío alemán en Jerusalén*, IdeaBooks, 2002, p. 254) La apostasía de Sabatai fue considerada por sus epígonos y herederos como el inicio del proceso de restauración, un proceso que debía llegar hasta el corazón mismo del mal, que entonces se encontraba disperso entre los gentiles. Véase. G. Scholem, “Shabetai Sevi y el movimiento shabbateísta” en *El misticismo extraviado...*

quienes desde sus experiencias particulares manifestaron su rebeldía contra los ideales burgueses de sus padres y contra un designio histórico que marchaba sin freno hacia “el progreso”. Para ellos, esta enseñanza herética de la tradición mesiánica significó una luz de esperanza justo ahí donde la barbarie y la deshumanización avanzaban con paso firme e indetenible.

### 2.3. Lenguaje y teología

Benjamin compartió con Kafka la convicción de que el Mesías sólo llegará cuando ya no haga falta, no en último sino en el “últimísimo” de los días.<sup>107</sup> Sin embargo, esta convicción no implicó la claudicación del sentido mesiánico y utópico o la resignación ante la certeza de que la ley y la justicia no podrían entrar al reino de lo profano. Para nuestro autor esto significó que la realidad profana puede constituir la condición para aproximar el reino mesiánico, favorecer su quedo acercamiento: “así como una fuerza que recorre su camino puede promover una fuerza de dirección contraria, también el orden profano de lo profano puede promover la llegada del mesiánico Reino. Así pues, lo profano no es por cierto una categoría del Reino, sino una categoría (y de las más certeras) de su aproximación silenciosa.”<sup>108</sup> Benjamin probablemente compartió la idea judaica de que la venida del Mesías no se puede adelantar de ningún modo, que éste es un acontecer al que al hombre no le está permitido intervenir. Pero, paradójicamente es ahí donde late el elemento utópico y

---

<sup>107</sup> Sobre la gran influencia que Kafka tuvo en el desarrollo intelectual del joven Benjamin, Forster afirma que nuestro autor encontró en la lectura del escritor checo el impulso de una teología negativa, que si bien había perdido el momento positivo de la Revelación no claudicaba en su intensidad. Una influencia que atravesada por la no tan evidente tradición de la cábala, allanó el camino de su crítica a “un mundo demasiado humano”, un mundo que ha desplazado la figura de Dios a terrenos en los que apenas es reconocible. En el pensamiento benjaminiano está aún presente la confrontación con la teodicea moderna, que hace corresponder el devenir histórico con un sentido teleológico, como postulado de un plan divino o como simple marcha de la voluntad libre y autosuficiente del hombre. La negatividad que recogió Benjamin de Kafka como de la cábala, es la de la experiencia de la “muerte de Dios” y la crisis de la modernidad. Cfr. “Lo judío, lo teológico y Kafka” en *Walter Benjamin y el problema del mal...*, p. 56 y ss.

<sup>108</sup> Walter Benjamin, “Fragmento teológico-político” en *Obras. Libro II. vol.1: Primeros trabajos de la educación y la cultura. Estudios metafísicos y de filosofía de la historia. Ensayos literarios y estéticos*, Madrid, Abada Editores, 2007, p. 207. Benjamin no ignoró que tanto la fuerza mesiánica como la profana se perfilan hacia direcciones distintas, e incluso contrarias, pues, si bien no son mutuamente excluyentes tampoco el acontecer de una es garantía de la otra. En efecto, no es difícil percatarse de que los inmensos avances en la técnica y la ciencia han sido piezas estratégicas e indispensables para pensar el cruento siglo xx. Por ello, en otro lugar afirma que “Es el Mesías mismo quien sin duda completa todo acontecer histórico, y esto en el sentido de que es él quien redime, quien completa y crea la relación del acontecer histórico con lo mesiánico mismo.” (*ibid.*, p. 206).

revolucionario de su pensamiento; ésta es la apertura histórica que él nos propone.<sup>109</sup>

Si bien la acción del hombre no puede adelantar la llegada del Mesías, esto no significa aceptar el anonadamiento y la parálisis, la resignación ante un mundo injusto y sin reparación: claudicar ante la presencia histórica del mal. Por el contrario, Benjamin señaló en sus *Tesis* que “el futuro no se convirtió para los judíos en un tiempo homogéneo y vacío, porque en dicho futuro cada segundo era la pequeña puerta por la que podía entrar el Mesías.”<sup>110</sup> Desde luego, para él la dialéctica entre lo profano y lo divino debía tensarse hasta afirmar que lo mesiánico no pertenece exclusivamente al orden divino, aunque este orden proviene del futuro, no alcanzará su consumación si no se realiza en la historia.<sup>111</sup> Siguiendo de cerca las huellas de la cábala de Safed, para nuestro autor es el hombre quien redime a Dios, es él quien salva el fracaso de la creación. Pero, Benjamin no pensó la redención como una espera indolente e inmóvil; por el contrario, creía que aquélla exige siempre una determinada praxis que no se puede separar de su naturaleza catastrófica y destructiva.

Esto es lo que en términos materiales podríamos nombrar el elemento “revolucionario” del reino mesiánico: “Hay que pasar de alguna manera por la “caída”, considerada quizá como esa violencia revolucionaria, para alcanzar la redención, esa redención que sería [...] el *tikkun* al que se refiere Isaac Luria.”<sup>112</sup> El mal aparece, entonces, como la *conditio sine qua non* es posible

---

<sup>109</sup> Podemos leer el itinerario filosófico de Benjamin, condensado de cierta manera en sus *Tesis*, como directamente contradictorio a la idea expuesta en el *Manifiesto comunista*, según la cual el propio desarrollo del proyecto capitalista conduce hacia su destrucción. Lejos estuvo de compartir la creencia de que “la burguesía engendra sus propios sepultureros” o que la victoria del proletariado es inevitable. El futuro no es la conclusión de una evolución histórica o de alguna “ley natural”. Benjamin estuvo lejos de aceptar el optimismo izquierdista que confiaba que la turbulencia de los tiempos era el signo de la inevitable agonía del capitalismo.

Al respecto Löwy nos aclara que “lo peor no es inevitable, la historia sigue abierta, implica otras posibilidades, revolucionarias, emancipadoras o utópicas. Benjamin nos ayuda a devolver a la utopía su fuerza negativa, gracias a la ruptura con todo determinismo teleológico y todo modelo ideal de sociedad que alimente la ilusión de un fin de los conflictos y, por lo tanto de la historia.” (“Apertura de la historia” en *Walter Benjamin. Aviso de incendio. Una lectura de las tesis “Sobre el concepto de historia”*, Buenos Aires, FCE, 2003, p. 176).

Benjamin recogió del suelo el elemento negativo de la utopía para pensar más allá de la castración de la voluntad que representa la sociedad de masas y el incansable progreso de la técnica: nos advierte que nada está predeterminado en el corazón de la praxis humana, que el carácter de imprevisible constituye la esencia de lo humano. Empero, no se trata de un optimismo ramplón, que afirma que todo marcha hacia mejor; por el contrario, aquí está presente la certeza de que en la historia puede triunfar la barbarie y la aniquilación. Benjamin ató, así, los elementos de la posibilidad y la inevitabilidad para constituir dialécticamente su idea de historia y, más aún, su actitud ética.

<sup>110</sup> Walter Benjamin, “Tesis de filosofía de la historia” en *Ensayos Escogidos*, México, Ediciones Coyoacán, 2006, p. 78.

<sup>111</sup> Las influencias de la mística judía son evidentes en este punto y remiten a la fe de no aceptar la imposibilidad de la redención, de la felicidad en la perspectiva histórica judía y la promesa de salvación.

<sup>112</sup> Esther Cohen, “El mesianismo judío de Walter Benjamin” en Dominik Finkelde (coord.), *Topografías de la modernidad. El pensamiento de Walter Benjamin*, México, UNAM-UIA-Goethe-Institut Mexiko, 2007, p. 143.

pensar y cumplir el camino de la redención humana: es por y a través del mal que cobra sentido la tarea de consumir la obra de creación divina.

En efecto, la violencia no fue para Benjamin un elemento externo o circunstancial; la violencia, pese a ser destructora y un evidente peligro, resulta un elemento insoslayable para la redención. La felicidad será entonces (si es que aún hay oportunidad para ella) consecuencia de la violencia; una violencia divina que arrasa con el orden establecido.<sup>113</sup> Aquí el Mesías no tiene que ver con un Dios todopoderoso que terminará por poner punto final al sufrimiento y la destrucción, sino con un hombre que por medio de su “débil fuerza mesiánica” terminará por reivindicar la historia a través de la violencia. No hay tal cosa como un mesías enviado del cielo, pensó Benjamin, sino un mesías colectivo; el Mesías somos todos nosotros, nosotros cargando con nuestros muertos en el entendido de que la redención de la humanidad es una tarea que nos fue depositada por las generaciones que nos antecedieron: “Sin una memoria colectiva que actúe sobre el presente ni los muertos descansarán en paz y esto, en principio, impedirá la llegada aunque sea sólo un día después, del esperado Mesías. Sólo la memoria será capaz de liberar al hombre, de conducirlo hacia su redención.”<sup>114</sup>

En efecto, un mundo absolutamente otro es un tema de primera importancia en la obra benjaminiana. Ante la necesidad de cuestionar el *statu quo*, Benjamin retornó al problema del lenguaje adánico para recuperar su sentido teológico, “no como fuente de autoridad, sino como expresión negativa de lo actual. La teología le sirve para presentar una ausencia: la de un lenguaje en que la relación de la palabra con la cosa no es de mero signo.”<sup>115</sup>

La impronta teológica en el pensamiento benjaminiano constituye el elemento que moviliza la esperanza redentora y la crítica al orden profano, puesto que pone al descubierto lo “no dicho” por los lenguajes históricos triunfantes, esto es, la posibilidad de una efectiva restitución, en donde las voces de las víctimas podrán ser escuchadas. Ante la certeza de que con la apertura del mal en el orden profano el lenguaje había perdido la capacidad

---

<sup>113</sup> Véase. El capítulo III de este mismo trabajo: “La dialéctica del mal: violencia y redención”.

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 147.

<sup>115</sup> Juan Mayorga, *Revolución Conservadora y Conservación Revolucionaria: Política y Memoria en Walter Benjamin*, Anthropos-UAM-I, Barcelona, 2003, p. 27.

mimética, la teología en Benjamin adoptó la forma de una *hermenéutica insatisfecha* que pretendía rescatar al lenguaje de su uso instrumental, esto es, liberar el lenguaje de la intencionalidad, para la cual los fenómenos son meras cifras y la historia un mero texto. Esta es la búsqueda de un lenguaje no dominado por la función comunicativo-instrumental, un lenguaje que sea traducción inmediata del lenguaje de las cosas.

A partir del *Génesis*, el filósofo berlinés intentó mostrar las posibilidades de un lenguaje no intencional, y resaltar el carácter creador del lenguaje de Dios, así como la particular relación que existe entre el hombre y el lenguaje. Desde su lectura bíblica afirmó que la Creación está determinada por el poder de la palabra, ésta es quien la consume (“Dios dijo: «Haya luz», y hubo luz”, *Génesis*, 1:3) y la nombra (“y llamó a la luz día...”, *Génesis*, 1:5): “el lenguaje es creador y consumidor, es palabra y nombre. En Dios el nombre es creador porque es palabra, y la palabra de Dios es concedora sin duda porque es nombre.”<sup>116</sup> El lenguaje divino es a la vez creador y concedor, Verbo y nombre, absoluta identidad entre ser y verdad.<sup>117</sup> El conocimiento de Dios se da mediante el nombre, más aún, se da en el nombre (“Vio Dios todo lo que había hecho, y he aquí que todo estaba bien.”, *Génesis*, 1:31); éste es fuente pura de conocimiento. En efecto, Dios conoce por sus nombres a las cosas, en tanto que el hombre les da nombre en virtud del conocimiento.

Ahora bien, lo que determina el carácter especial del hombre dentro de la creación, es que no fue hecho a través de la palabra como tampoco le fue asignado ningún nombre; lejos de estar subordinado a la palabra, el hombre fue portador del lenguaje creador de Dios, quien se retira a descansar cuando le asigna a aquél la responsabilidad de nombrar a todas las cosas. El hombre resguarda el poder creativo depositado en el nombre y actualizado en forma de conocimiento. Habiendo terminado, Dios convocó a la creación entera para ser coronada mediante el nombre, ya que es por medio del hombre que habla la Creación silenciosa, se representa y se le hace justicia. Una justicia anterior a

---

<sup>116</sup> Walter Benjamin, “Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre” en *Obras. Libro II. vol. 1: Primeros trabajos de la educación y la cultura. Estudios metafísicos y de filosofía de la historia. Ensayos literarios y estéticos*, Madrid, Abada Editores, 2007, p. 153.

<sup>117</sup> Mayorga comenta que “entre el lenguaje de las cosas y el de los hombres, el relato bíblico no reconoce otra discontinuidad que la involucrada en la figura de la traducción: en un solo movimiento, el lenguaje de los hombres traduce el de las cosas y es, a su vez, traducido al lenguaje de Dios. Por esa traducción, el lenguaje de las cosas entra a formar parte del lenguaje del nombre, que es el lenguaje del conocimiento.” (*op. cit.*, p. 28).

cualquier conocimiento sobre el bien o el mal, que nace directamente del *logos* divino: cada nombre que es asignado a las cosas es la palabra justa que concuerda con aquel *logos*. Aquí las cosas

no comunican «alguna cosa», sino que se comunican. Comunicación autorreflexiva que participa por lo mismo de la circulación de un Verbo destinado igualmente a sí mismo. Para nombrar las cosas, entonces, el hombre no tiene más que prestarles atención. Al comunicarse entre ellas se comunican con él.<sup>118</sup>

Si mediante la palabra el hombre se vincula con el lenguaje de las cosas es porque la palabra es el nombre mismo de ellas, aquí se establece una relación entre palabra y cosa que no es accidental, un mero signo establecido por convención. Pese a que la palabra humana ya no es el acto creador de Dios, acto ilimitado e infinito, “sino que el nombre que el hombre da a la cosa se basa en cómo ella se comunica al hombre.”,<sup>119</sup> el lenguaje adánico participa del resplandor de la creación, así la consume y le hace justicia, puesto que éste recrea lo creado, actualiza el ser de las cosas para sacarlas de su silente ensimismamiento. Esta es la razón de por qué para Benjamin en el lenguaje de los hombres aún persiste el eco de la palabra divina, que resuena sin poder ser escuchada en el mudo comunicar de las cosas: éste es el fenómeno de la traducción del lenguaje de las cosas al lenguaje humano, el cual no se limita al paso de lo “mudo” a lo sonoro, pues alcanza el nivel de lo innominado en el nombre. Es el tránsito de una lengua a otra, en el cual se perfecciona y aparece el conocimiento. La objetividad de esta relación está garantizada por el acto mismo de la creación, la palabra que crea es posibilidad del nombre que conoce. Este parentesco que hay entre las cosas y los nombres, se halla sustentando en el origen divino de la palabra creadora de Dios que atraviesa ambos. Sin embargo, este parentesco no es la condición de la resolución de la tarea que Dios encomendó a los hombres, la de nombrar las cosas, sino sólo su condición de realización ya que “sólo la palabra a partir de la cual se crearon las cosas permite al ser humano darles nombre cuando comunica (incluso aunque sea mudamente) [...]”<sup>120</sup>

---

<sup>118</sup> Irving Wohlfarth, “Sobre algunos motivos judíos en Benjamin” en *Cábala y deconstrucción*, México, UNAM, 2009, p. 157.

<sup>119</sup> Benjamin, *Sobre el lenguaje...*, p. 155. Nuestro autor advierte, en otro lugar, que el lenguaje humano es apenas un “reflejo, de la palabra en el nombre. Pero el nombre no alcanza la palabra, del mismo modo que el conocimiento no alcanza la creación.” (*Ibid.*, p. 153) Es importante destacar que si bien el lenguaje humano no puede igualar a la palabra creadora de Dios, sí es indispensable para consumir la Creación, pues sin el hombre, ésta se hundiría en lo profundo del abismo del mutismo, en el silencio sepulcral de la indiferencia absoluta.

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 156.

Benjamin apuntó que el ser lingüístico del hombre se da en el nombrar de las cosas, pues es el lenguaje el que comunica el ser lingüístico de éstas, en tanto que expresión y comunicación: “el ser lingüístico de las cosas es *su lenguaje*.”<sup>121</sup> Lo que puede ser comunicable de un ser espiritual es su lenguaje, lo que de él es inmediatamente comunicable, de modo tal que todo lenguaje se comunica a sí mismo, mejor aún, *en sí mismo*. El lenguaje es, así, *medium* de un comunicar inmediato. Como vemos, la reflexión benjaminiana nos sitúa en una fuerte interrogante: ¿a quién se comunica el lenguaje?, ¿comunica el hombre su ser espiritual a través de los nombres de las cosas, o se comunica *en estos*? Benjamin respondió a esto de doble manera: la primera considera que el hombre se comunica mediante la palabra, donde ésta funge como instrumento de designación, se trata de un pensamiento que afirma que la comunicación tiene por objeto a la cosa y como destinatario a otros sujetos; ésta es la concepción instrumental del lenguaje. La segunda considera que el nombre constituye la esencia más íntima del lenguaje, que guarda un sentido y significado completamente elevado: “*en el nombre el ser espiritual del ser humano se comunica a Dios* [...] [porque en] la Creación de Dios queda completa al recibir las cosas su nombre del hombre, desde el cual, en el nombre, sólo habla el lenguaje.”<sup>122</sup> Para el autor de las *Tesis* el nombre es aquello mediante lo cual nada más se comunica y aquello en que el lenguaje se comunica a sí mismo, es el lenguaje del lenguaje. Un lenguaje del cual el hombre es el único *hablante*, quien en la consumación del nombre permite la actualización de “la ley esencial del lenguaje, de acuerdo con la cual hablar de uno mismo y hablar de lo demás serán lo mismo. El lenguaje, y en él su ser espiritual, solamente se expresa puramente donde habla en el nombre, en la denominación universal.”<sup>123</sup>

Como vemos, Benjamin partió del supuesto de que a toda realidad le es inherente un elemento lingüístico en el que las cosas tratan de comunicar su ser.<sup>124</sup> En este sentido, nuestro autor apuntó que:

---

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 146.

<sup>122</sup> *Ibid.*, pp. 148-149.

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 149.

<sup>124</sup> La concepción del lenguaje de Benjamin se opondría decididamente a la de Ferdinand de Saussure en cuanto que para este último la arbitrariedad de los signos constituye precisamente el principio de cualquier realidad lingüística. Cfr. el *Curso de lingüística general*, Madrid, Akal, 1980.

Toda manifestación de la vida espiritual humana puede ser entendida en tanto que un tipo de lenguaje [...] La existencia del lenguaje no sólo se extiende por todos los ámbitos de la manifestación espiritual humana, a la cual, en algún sentido, el lenguaje es siempre inherente, sino que se extiende a todos en absoluto [...] pues a todo es esencial comunicar su contenido espiritual.<sup>125</sup>

En consecuencia, la significación no puede reducirse a lo que los sujetos determinan de las cosas, muy por el contrario, se trata de una propiedad intrínseca de ellas. Propiedad que se opone al carácter instrumental que el hombre ha asignado al lenguaje, a la intención dominadora que impone sus propios parámetros epistemológicos y de objetividad a todas las cosas.

De este modo, la crítica al lenguaje comunicativo dominante tomó como punto de partida el factor de la intencionalidad, intención de dominio sobre la naturaleza que pronto hubo de extenderse sobre los otros hombres, dando cabida a la concreción del mal en la historia. Frente a un lenguaje de signos arbitrarios que no guardan relación con aquello que designan, Benjamin se preguntó “¿Qué comunica el lenguaje? El ser espiritual que le corresponde. Lo crucial es saber que este ser espiritual se comunica sin duda *en* el lenguaje, no *mediante* el lenguaje [...] El ser espiritual es tan sólo idéntico al lingüístico *en la medida* en que es comunicable. Lo que en un su ser espiritual es comunicable es su ser lingüístico.”<sup>126</sup> En efecto, nuestro autor intentó remontar la separación que el lenguaje instrumental impuso entre el hombre y las cosas. Pero en la medida que recobrar la comunidad lingüística entre estos es una tarea que sólo podría ser asegurada por Dios, Benjamin arrojó la promesa de restitución hacia un horizonte mesiánico, que no guardaba ninguna promesa de cumplimiento.

#### 2.4. La caída como irrupción histórica del mal

Benjamin centró en el lenguaje la clave de bóveda con la cual descifrar ese momento inasible y oscuro en que el hombre se perdió en cuanto que dador de nombre; el instante en que fue arrojado al tiempo dando inicio su tránsito histórico. Nuestro autor ubicó en su lectura del *Génesis* el momento de un profundo vuelco ontológico a partir del cual el hombre comenzó su realización histórica, imponiendo su marca representacional tanto al mundo de las cosas

---

<sup>125</sup> Benjamin, *Sobre el lenguaje en cuanto tal...*, pp. 144-145.

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 146.

como al de los hombres. La caída representa el origen del mal en el centro del problema del lenguaje:<sup>127</sup> el acto desafiante del pecado original constituye, por un lado, la caída del hombre en la historia y, por el otro, la presencia del mal como forma burguesa e *instrumental* de comunicación. ¿Por qué la pérdida de la facultad nominativa determina la irrupción histórica del mal? Mientras el nombre constituía la esencia y el fondo del lenguaje, éste, en cuanto que acto *comunicable*, se encontraba más allá de toda coerción, violencia e intencionalidad, pero con el extravío de la facultad nominativa el hombre inició un proceso de empoderamiento del mundo a través de la representación, dando origen a la “cosa”, momento de reificación, y a la relación sujeto-objeto. Mediante la comunicación representacional el hombre fundó su señorío sobre el mundo de las cosas y los hombres; con la caída, la naturaleza no dejará de ser más que un fenómeno cuantificable, una desdeñable objetividad que más o menos pertenece a un sujeto. El mal nace del olvido del nombre, del extravío del lenguaje primordial que se torna como herramienta de un proceso de comunicación objetivo-instrumental. El mal cancela, así, la esencia espiritual del lenguaje, esto es, la comunicación *en* el lenguaje: la correspondencia entre nombre y cosa. Situación que perfila la entronización de la comunicación instrumental y representacional, en donde el lenguaje en tanto que convención se convierte en mecanismo de sometimiento, en el que las cosas como los hombres no son más que objetos de una representación, abstracciones y números, cuyas consecuencias observamos en la enajenación del hombre respecto del mundo, pero también en la cosificación de ambos.

Benjamin opuso a esta concepción burguesa del lenguaje, de fundamento esencialmente histórico, un fundamento ahistórico: si en su decurso histórico el hombre no puede sustraerse a la lógica de la representación, este dispositivo ahistórico constituye lo *otro* de la comunicación, una realidad irreductible de contenido utópico que puede llevar al hombre más allá de la comunicación intencional. Elemento que dinamiza la

---

<sup>127</sup> La cuestión del pecado y de la pérdida del lenguaje originario la plantea del siguiente modo I. Wohlfarth: “La caída, según Benjamin, es antes que nada la caída del lenguaje. Caída del *nombre divino* y, al mismo tiempo, “la hora natal de la palabra humana”. Caída también del ser en el tener. El lenguaje se apodera entonces [...] de la “abstracción”, del “juicio” y de la “significación”. Ya no es un *médium*; es un “medio” de comunicación.” (*op. cit.*, p.155). Por su parte, este mismo problema lo resume así Susan Buck-Morss: “Dios hizo ser al mundo con su Verbo; al crear al hombre a su imagen le dio el poder de la palabra. Como nombrador de las criaturas de Dios, Adán, y no Platón, fue el padre de la filosofía. Pero el lenguaje del paraíso fue herido por la Caída, y el baluceo del lenguaje humano, en el que las palabras *tendían* a los objetos, no pudo recapturar lo particular encerrado en el nombre.” (*Origen de la dialéctica negativa*, México, Siglo XXI, 1981, p 189).

dialéctica de catástrofe y redención, que se opone a la comprensión hegemónica de un tiempo lineal y homogéneo, en que las víctimas son “piezas” de un plan mayor, de una razón astuta que recorre su camino hasta la consumación del espíritu Absoluto, el cual termina por cubrir y clausurar la historia, soslayando a su paso la injusticia, el sufrimiento, cancelando, a su vez, el trabajo de la memoria. Benjamin creyó que observar el mundo desde la perspectiva marginal de los desposeídos, de los derrotados, posibilita mantener, incluso en el peor de los fracasos, la esperanza de la redención. Mirada marginal que alimentada del anhelo mesiánico representa la pequeña puerta por la que podría entrar el Mesías. Se trata de una promesa que, como enseña el *Talmud*, no tiene garantía de cumplimiento; pero que, justo por ser cada vez más frágil y débil, es cada vez más indispensable: “sin garantías, pero no por ello sin ilusiones, el mesianismo judío leyó la historia desde la expectativa de una esperanza irrenunciable porque nacía, año tras año, del dolor y del infortunio.”<sup>128</sup>

Si el “lenguaje paradisiaco del ser humano tuvo que ser el lenguaje que conoce de un modo perfecto [...]”,<sup>129</sup> después de la caída, al hombre sólo le quedó el extravío entre la multivocidad de lenguajes existentes: *confusión* y castigo de la lengua de Babel. Peor aún, la caída representó la pérdida de la comunicación inmediata con las cosas, el fin de la inocencia del nombre. Sin embargo, el acontecer del pecado original es algo más complejo que una simple expulsión, puesto que la existencia del árbol del bien y el mal no pone en entredicho la facultad de conocimiento del lenguaje; el conocimiento que ofrece la serpiente es de otra índole, es algo que carece de nombre y por ello, en un sentido profundo, no es nada:

el pecado original es en efecto el nacimiento de la *palabra humana*, en la que el nombre ya no vive ileso; la cual salió del lenguaje de los nombres, es decir, del lenguaje conocedor o, incluso, dicho de otro modo, de la magia inmanente propia, para volverse expresamente mágica, a saber, desde fuera.<sup>130</sup>

En el lenguaje adánico todos los nombres pertenecían a la propia interioridad de la cosa, mientras que con la caída el lenguaje representa la exterioridad en tanto que tal; aquí el nombre no consume la cosa, por el

---

<sup>128</sup> Forster, *Walter Benjamin...*, p. 43.

<sup>129</sup> Benjamin, *Sobre el lenguaje en cuanto tal...*, p. 157.

<sup>130</sup> *Ídem*.

contrario, la sitúa en una relación de exterioridad que únicamente procura su definición y su resolución abstracta. Para el hombre el pecado original constituyó su propio castigo, toda vez que exiliarse del nombre significó, al mismo tiempo, su destierro del Paraíso.

Con la caída, la palabra comienza a comunicar algo más que a sí misma, se vuelve exteriormente comunicadora: emerge, entonces, el juicio cuyo conocimiento del bien y el mal es mediato. La palabra juzgadora

expulsa del Paraíso a los primeros hombres; ellos mismos la habían provocado según la ley eterna en virtud de la cual la palabra juzgadora castiga (y espera) el despertar de uno mismo como culpa única, a saber, la más profunda culpa. En el pecado original al haberse violado la eterna pureza contenida en el nombre, se alzó la pureza más severa de la palabra juzgadora, del juicio.<sup>131</sup>

El pecado original es génesis del sujeto de conocimiento, del objeto, de la alineación y de los “dualismos” epistemológicos; constituye la esencia teológica de lo subjetivo: génesis del mal que se manifiesta con toda su fuerza arbitraria, paradójicamente, como la impotencia misma. Justamente, la caída representa la apertura de un abismo que se abre entre el hombre y la cosa, cuya consecuencia fue el sometimiento general, cada vez más atroz y voraz, en el que la naturaleza quedó reducida a objeto de conocimiento y el hombre quedó presa de su propia acción. Entre ellos se estableció una dialéctica de amo y esclavo en que la esclavitud del primero no significó la libertad del segundo, puesto que la esclavitud alcanzó a la creación entera. “La Caída entonces, es ya el «*shock*», la máquina infernal de la modernidad; y la modernidad es la caída libre de la historia. Pasaje brutal de un estado casi feudal que se basta a sí mismo, a una dinámica que podríamos calificar de burguesa.”<sup>132</sup>

## 2.5. El lenguaje instrumental y la verdad como muerte de la intención

La caída tiene una triple significación que atañe a la esencia misma del lenguaje: I) la pérdida del lenguaje paradisiaco no sólo representa la pérdida de la felicidad sino que también implica el tránsito de un lenguaje puro, propio del nombre, a uno instrumental, que convierte al lenguaje, en parte al menos, en

---

<sup>131</sup> *Ibid.*, p. 158.

<sup>132</sup> Wohlfarth, *op. cit.*, p. 161.

signo (no olvidemos que para Benjamin el lenguaje nunca comunica sólo signos, y por ello resguarda, aún, el elemento mesiánico), cuyo mejor ejemplo está en la pluralidad de lenguajes; II) frente a la inmediatez del nombre, a partir del pecado original surge la figura del juicio, el cual ya no reposa feliz en sí mismo, sino que es mera exterioridad; y III), con la caída aparece la facultad de la abstracción, la cual refleja la pérdida de lo concreto e inmediato propio del nombre. Por ello, Benjamin sentenció irónicamente: “digámoslo al fin una vez más, cháchara era sin duda la pregunta por el bien y el mal en el mundo después de la Creación. El árbol del conocimiento no se encontraba en el jardín de Dios debido a las informaciones sobre el bien y el mal que como tal era capaz de dar, sino como marca del juicio sobre el que pregunta.”<sup>133</sup> El problema de la caída resume el fin de la inmediatez absoluta entre la palabra dicha y la cosa mentada, que, a su vez, encarna el error de la sobred denominación, a saber, llamar a las cosas según la medida humana:

Las cosas –dice Benjamin- no tienen nombre sino en Dios. Dios las ha llamado mediante la palabra creadora por sus nombres propios. Pero en el lenguaje de los hombres están las cosas sobred denominadas [...] la cual es sin duda el fundamento lingüístico más hondo de la tristeza y (desde el punto de vista de la cosa) del enmudecimiento.<sup>134</sup>

Si el pensamiento benjaminiano hizo coincidir la caída con el advenimiento de la sociedad burguesa, no fue porque ignorara los procesos históricos que conformaron y permitieron su aparición en la historia, sino porque intentó descubrir en la historia el origen de la crisis actual; volviendo sobre el mito del origen (*la historia de la historia*) buscó despertar la memoria. La historia humana nació con la pérdida del Paraíso, pero también de la pérdida de conciencia, por ello la redención obliga a restaurar la conciencia de dicha pérdida: esta es una crisis esencialmente metafísica porque cualquier otra crisis es sólo consecuencia.

Con todo, nuestro autor aceptó la posibilidad de un lenguaje distinto, no intencional, por el cual hablasen las cosas, ya que en el lenguaje humano, en los múltiples lenguajes existentes, aún persiste lo innominado, *lo aún no dicho*, la expresión *auténtica* de las cosas. Aquí el elemento teológico y trascendente se muestra como la perspectiva redentora que mantiene la posibilidad de la

---

<sup>133</sup> *Ibid.*, pp. 158-159.

<sup>134</sup> *Ibid.*, p. 160.

emancipación y la crítica del orden profano. La crítica que construyó Benjamin se fundó en el reconocimiento del carácter divino, creador y no arbitrario del lenguaje originario. Mas no debemos leer ni literal ni objetivamente el hecho de que Benjamin recurriera al relato bíblico de la creación para explicar el origen del lenguaje; en realidad lo que quiso poner de manifiesto fue el particular vínculo que existe entre el nombre y lo nombrado, a saber, que todo pensamiento queda enredado en el lenguaje: aquello que se comunica *en* el lenguaje no puede ser definido o limitado fuera de él. Desde luego, él no propuso una teoría antropocéntrica del lenguaje como sí ontocéntrica, la cual se niega a reducir las cosas a meros signos y cumplir una función meramente instrumental según la intención de dominio de los sujetos.

Aunque el carácter instrumental y abstracto ha terminado por pervertir el lenguaje, Benjamin reconoció la posibilidad de crear nuevas formas de expresión que se enfrentasen a las dominantes. Lenguaje auténtico<sup>135</sup> capaz de expresar “lo indecible”; eso que se esconde y rehúye a la palabra, porque el verdadero nombre de las cosas no puede reducirse a un simple conjunto de objetos definidos según el valor instrumental de un signo. Esta concepción lingüística refleja la preocupación de “rescatar los fenómenos de su extinción temporal, redimiéndolos al interior del nombre.”<sup>136</sup> Escena utópica que prometía el fin de la dominación y violencia que el concepto ejerce sobre la naturaleza y los hombres.

Por ello, Benjamin afirmó que la verdad representa la muerte de la intención; esta afirmación, contenida en su estudio sobre el *Trauerspiel*, reitera que la verdad no es una relación, y menos aún, una relación intencional. Para nuestro autor, el objeto de conocimiento construido a partir de determinada intención conceptual no es verdadero. La verdad nace ahí donde la intención desaparece, aquí *está la verdad* de las cosas, no en el proceso de conocimiento.

---

<sup>135</sup> Al respecto de estas nuevas formas de expresión que pueden recuperar una experiencia auténtica con las cosas, Carlos Marzán Trujillo y Marcos Hernández Jorge apuntan la siguiente posibilidad: “la actitud de los jóvenes o del genio y en la relación sexual modelos de ese lenguaje auténtico. La poesía sería también una forma expresiva adecuada para alcanzar “lo indecible”, eso que niega la palabra, pues es capaz de romper con el carácter clasificador de los conceptos y con la causalidad de la sintaxis.” (“Crítica y utopía en la concepción del lenguaje de Walter Benjamin” [en línea]. *Constelaciones. Revista de Teoría crítica*, Vol. 2 (2010). Recuperado de [<http://www.constelaciones-rtc.net/num02.html>]. [Consulta: 20 de diciembre de 2011].

<sup>136</sup> Buck-Morss, *op. cit.*, p. 191.

Desde aquí, no es difícil notar cómo esta intuición benjaminiana configuró la matriz misma de la “dialéctica negativa” que a la postre desarrollaría Adorno, ya que para el pensamiento crítico “no sólo la no identidad del objeto consigo mismo era crucial, sino también su no identidad con el sujeto cognoscente, el entendimiento y sus procesos lógicos.”<sup>137</sup> Esta definición a propósito de la “dialéctica negativa” concuerda perfectamente con la crítica benjaminiana a la concepción burguesa del lenguaje, la cual afirma la voluntad de dominio y el señorío del sujeto sobre lo otro. La teoría benjaminiana del lenguaje como rechazo de la intencionalidad, recogió su impulso revolucionario tanto de la influencia mística como del materialismo y asumió que la cosa es la fuente de la verdad. No basta con que el sujeto se dirija hacia el objeto, sino que *tiene que entrar en él*, toda vez que mantenerse en el puro pensamiento de los objetos, en los conceptos, lleva únicamente a descubrir la reflexión del sujeto como intención.

El describir los fenómenos como teniendo una vida propia, como si expresaran una verdad acerca de la cual su humano creador no fuese consciente, constituía un rasgo único de los escritos de Benjamin. Era una suerte de antropomorfismo [...] [que] en lugar de sustraer a la naturaleza de su otredad identificándola con el sujeto, este antropomorfismo tenía el efecto inverso de incrementar la no identidad, la extrañeza del objeto. Benjamin llamaba «aura» a esta extrañeza [...] <sup>138</sup>

Para Benjamin la verdad del lenguaje no dependía de la capacidad del “interprete” para conocer e identificarse con aquello que se comunica, es decir, con la intención del hablante, la verdad radicaba en el lenguaje mismo; de ahí que la verdad se vea enriquecida con la distancia temporal, y también con la que existe entre distintas lenguas (éste es el fenómeno de la *traducción*), que separa la conciencia del hablante de su intérprete. La verdad es, entonces, algo que se presenta a sí misma y que difiere radicalmente del “conocimiento”, entendido éste como recolección de datos, como un empoderamiento, como mera *posesión*, que en el mundo capitalista adopta la forma de mercancía dispuesta a entrar en la dinámica de compra-venta, en un mercado que transforma la “verdad” en mero intercambio de información. La verdad, para Benjamin, era una experiencia filosófica, una revelación en la que el lenguaje *transforma* los objetos en palabras.<sup>139</sup> No olvidemos que para nuestro autor las

---

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>139</sup> Cfr. Buck-Morss, *Origen de la dialéctica negativa...*, pp. 183 y ss.

cosas son “mudas” y, por ende, exigen ser traídas al discurso, en una traducción que, por lo demás, tiene que conservar el carácter “aurático” de la cosa:

La traducción del lenguaje de las cosas vertida al lenguaje de los hombres no solamente es la traducción de lo mudo en lo sonoro, sino, al tiempo, también traducción de lo innominado en el nombre. Esto es, por tanto, traducción de una lengua imperfecta a otra más perfecta, una que lo que hace es añadir algo más: el conocimiento.<sup>140</sup>

La traducción es un acontecer mimético en el que la representación verbal de los objetos se deja dominar por la particularidad de las cosas, en la que forman una configuración única. Para Benjamin, todo sucede como si el pensamiento estuviese encantado por el silencio de las cosas: entre éstas y el hombre existe una relación “aurática”, en la que el camino que lleva hacia el objeto es el camino *en* el objeto mismo, en el que el lenguaje deja escuchar la voz de la naturaleza.<sup>141</sup>

Benjamin recuperó la influencia de la teología judaica para explicar el problema del lenguaje, no sólo al revelar el carácter mesiánico de un lenguaje ausente, sino al evidenciar la presencia del mal en el lenguaje comunicativo-instrumental. Así, esta filosofía de la historia sobre el lenguaje concluye en una política del lenguaje, que no sólo se enfrenta al pensamiento mítico, como contraparte de la teología sino también al derecho como contrario de la justicia. En el fondo, el problema del mal en el lenguaje le sirvió a Benjamin para pensar en un espacio absolutamente otro, que no precisa de la dominación y el sacrificio de inocentes. Una vez más, la teología señala la posibilidad de pensar una violencia destructora de derecho que sea letal sin derramar sangre. Del mismo modo que Dios se opone al mito, esta violencia divina se opone a la violencia mítica encarnada en el derecho; el cual emerge como ruptura de aquella comunidad primitiva entre el hombre y la cosa. Si la verdad es lo radicalmente otro del mito y si sólo puede ser descubierta en el lenguaje, el

---

<sup>140</sup> Benjamin, *Sobre el lenguaje en cuanto tal...*, p. 155.

<sup>141</sup> Sobre el problema de que el hombre es el único que puede salvar a la naturaleza, Wohlfarth anuncia: “Poco falta para que, en el intersticio de sus frases, verifique la hipótesis cuya imposibilidad acaba sin embargo de reconocer [el propio Benjamin]. «Por su salvación existe en la naturaleza la vida y la lengua del hombre». Fórmula más prudente que la de Hegel, según la cual el Espíritu cura sus propias heridas. Y si existe una cura, ésta sólo puede darse a través de un trabajo de duelo.” (*op. cit.*, p. 170). Para Benjamin, la tristeza de la naturaleza es mucho más profunda, pues va más allá del mero carecer de la palabra, tiene que ver con la injusticia misma de la creación, con el orden en que Dios la concibió, con ese doble mal con que la palabra creadora la marco (su lugar en la creación y el tener que depender de la palabra del otro): la naturaleza no es muda y, por eso, es triste, es *triste y, por ello, enmudece*. La injusticia de la creación se consume en la certeza de que sólo a través del lenguaje humano le está permitida su salvación.

trabajo de la filosofía se resume en una búsqueda de un lenguaje liberado del mito, de la violencia comunicativa. Es cierto, para Benjamin la búsqueda de una violencia divina jamás se encarnará, pero estará representada en la simpatía de la multitud por el gran delincuente o en la exaltación por la huelga general proletaria, figuras cuyo único objetivo es disolver el Estado de derecho y hacer patente un verdadero “estado de excepción”.

### III. La dialéctica del mal: violencia y redención

Benjamin apuntó que uno de los aspectos centrales del proceso civilizador es que la violencia dejó de ser un proceso espontáneo, irracional y particular de los individuos, para adoptar la forma de derecho, valdría decir monopolio, de Estado. Gracias al poder político que éste ejerce a través de la fuerza pública la vida social es pacificada y dotada de cierto grado de certidumbre y seguridad. Sin embargo, atrás de esta monopolización de la violencia se escondía una potencialidad destructiva que en el siglo XX demostró no tener parangón en la historia.

Es indudable que la historia humana está marcada por un sinfín de actos de violencia irracional, pero lo particular de la violencia ocurrida en el siglo XX es su contenido, su particular *ethos* de barbarie tecnocrática. Auschwitz representa la consumación de la barbarie moderna:

estructura de *fábrica de muerte*, científicamente organizada y que utiliza las técnicas más eficaces [...] un producto típico de la cultura racional burocrática, que elimina de la gestión administrativa toda interferencia moral. Desde este punto de vista, es uno de los posibles resultados del proceso civilizador, en tanto racionalización y centralización de la violencia y como producto social de la indiferencia moral.<sup>142</sup>

Pero si la racionalidad instrumental no es suficiente para explicar Auschwitz, sí es su condición necesaria e indispensable. Entonces, los campos nazis no representaron una regresión hacia etapas bárbaras de la civilización, sino uno de los posibles rostros de ésta: ruptura con la tradición humanista y universal heredera de la Ilustración y manifestación aterradora de las potencialidades destructivas de nuestra civilización.

#### 3.1. La crisis de la modernidad

La reflexión benjaminiana que partió de la certeza de que el estado de “decadencia” de Occidente no fue el colapso de la modernidad sino su

---

<sup>142</sup> Michael Löwy, “La dialéctica de la civilización: barbarie y modernidad en el siglo XX” en Revista Herramienta No. 22, Otoño 2003. Recuperado de [<http://www.herramienta.com.ar>] [Consultado el 3 de diciembre de 2011].

momento de “consagración”, puede ser considerada una especie de filosofía de la historia invertida, según la cual, la consagración de la técnica ha ido acompañada por la decadencia moral. Ante ello, nuestro autor declaró que “la realidad social no estaba preparada para convertir a la técnica en órgano, que la técnica no era lo suficientemente poderosa como para superar las fuerzas sociales elementales [...] [esto es, que existe una] abierta discrepancia entre, por un lado, los gigantescos medios de la técnica y, por el otro, su ínfimo esclarecimiento moral.”<sup>143</sup> La decadencia moral de la modernidad creció al amparo de una fantasmagórica imagen de progreso: simulacro de cambio infinito allí donde se llega hasta el hartazgo de reproducir una y otra vez lo mismo.<sup>144</sup> Este es el tema de su filosofía de la historia leída en clave de catástrofe: “Hay que buscar *el concepto de progreso en la idea de catástrofe*. Que esto ‘siga sucediendo’, es la catástrofe. Ella no es lo inminente en cada caso, sino lo que en cada caso está dado. [...] el infierno no es nada que nos sea inminente, sino *esta vida aquí*.”<sup>145</sup>

No es extraño, entonces, que las reflexiones de Benjamin encontrasen eco, y simpatía, en el pensamiento de Auguste Blanqui, revolucionario jacobino que planteó, antes que Nietzsche, la idea del eterno retorno: la modernidad como garantía de novedad conlleva la eterna repetición de lo mismo; ésta es la mirada del infierno. Blanqui, figura arquetípica del hombre ilustrado, que resumió tanto en su vida como en su obra, el gesto dialéctico de la historia: esperanza y derrota, enseñó a Benjamin que la sed insaciable de novedad, exacerbada hasta la náusea por un desfile interminable de objetos de consumo, representaba la eterna repetición de lo mismo, porque el agente más seguro del “triunfo de lo nuevo es el aburrimiento con lo viejo”.<sup>146</sup> Desde luego, “el carácter mortalmente repetitivo del tiempo, que es parte de la arcaica

---

<sup>143</sup> Walter Benjamin, “Teorías del fascismo alemán” en *Estética y política*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2009, p. 69.

<sup>144</sup> Para el filósofo alemán “lo nuevo” esconde lo que siempre ha estado presente, tan estéril e impotente como la moda lo es de la fuerza revolucionaria: “la gran amenaza convertida en realidad maldita es precisamente la fantasmagoría idealista que hace de lo nuevo viejo y de lo viejo nuevo, rueda sin fin alimentada por los sueños alucinados del progreso que no representan otra cosa que la repetición permanente de la opresión.” (Forster, *Walter Benjamin...*, pp. 114-115). Ante este panorama, habría que preguntarnos junto con Benjamin, si aún es posible pensar en una salida, una respuesta... una esperanza: quizá *otra catástrofe*, una sin par, de proporciones inimaginables que acabe de tajo con la eterna repetición del dolor y la injusticia.

<sup>145</sup> Benjamin, *Libro de los pasajes...*, p. 476, [N 9 a, 1]. Las cursivas son nuestras.

<sup>146</sup> Walter Benjamin, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, Ítaca, México, 2003, p. 117, fragmento 7.

imaginaria mítica del infierno, describe lo verdaderamente moderno y novedoso de la sociedad de mercancías.”<sup>147</sup>

Benjamin descubrió que la presencia del mal que se manifestó como nunca antes en el siglo XX, se podía rastrear en la época de esplendor de la Ilustración, en las calles de Haussmann, en la arquitectura de Le Corbusier, en el cine, en la industria, etcétera. Para nuestro autor, el “triunfo” de la razón tuvo como consecuencia el empoderamiento social de una omnipresente administración burocrática, sin rostro y amorfa. Aquí las promesas de felicidad escondían y solapaban el fraude: ese “dominio” de la razón no hacía otra cosa que perpetuar del dolor y aproximar la decadencia. Esta lectura evidenció el retroceso moral de la sociedad capitalista, que lejos de resolverse en el esplendor de la mercancía, tendía a exacerbar su valor representacional por encima de su valor de uso o, incluso, de su valor de cambio: el anhelo se transformó en consumo, reemplazando necesidades materiales por deseos. En efecto, la crítica benjaminiana apuntaba hacia los dispositivos económico-culturales que más que ser pensados como detonantes de la degradación humana fueron festejados, por las diversas fuerzas políticas, como extraordinarios avances de la ciencia y la técnica. En su famoso texto sobre la obra de arte, Benjamin señaló que “la humanidad, que fue una vez, en Homero, un objeto de contemplación para los dioses olímpicos, se había vuelto ahora objeto de contemplación para sí misma. Su autoenajenación alcanza un grado tal, que le permite vivir su propia aniquilación como goce estético de primer orden.”<sup>148</sup>

Decadencia que para Benjamin aparecía como la imagen del infierno que desplegaba la presencia del mal en la modernidad, por un lado, como destrucción de la memoria individual y colectiva que se proyectaba desmesuradamente hacia el futuro y, por el otro, como repetición incansable de la violencia y la destrucción, de la injusticia y el dolor.<sup>149</sup> Para nuestro autor este era el infierno de la modernidad: un mal que irradiaba con su presencia cada

---

<sup>147</sup> Forster, *Walter Benjamin...*, p. 117.

<sup>148</sup> Benjamin, *La obra de arte...*, p. 98-99.

<sup>149</sup> Al respecto Forster señaló que “El modernismo estético de Baudelaire liquida así el ideal clásico de lo ingenuo, ideal que su contemporáneo Marx, admirador de la poesía homérica, todavía compartía. (*Walter Benjamin...*, p. 231). Si bien estos personajes representaron elementos importantes en la configuración del pensamiento benjaminiano, de deconstrucción histórica, éste se mostró más cercano del poeta francés que al filósofo alemán, pues compartía la certeza de que el mal es *lo* constitutivamente humano; que el pecado original no sólo incumbía al padre original sino a la humanidad en su conjunto.

rincón de la experiencia moderna, tanto en la producción de mercancías como en la creciente depauperación de las relaciones humanas; infierno secularizado que terminaría por hacer manifiesto, hasta un nivel inimaginable, el sufrimiento y desgarró absolutos.

Pero, quizá, lo verdaderamente original del capitalismo radicó en su sutileza, en su capacidad inagotable de disfrazar el fuego del infierno tras el brillo de la mercancía. El mal no sólo logró ocultar su presencia, sino que consiguió provocar su disfrute, y hasta el aplauso entusiasta. No olvidemos que fue precisamente en la modernidad que comenzamos a celebrar los triunfos de la ciencia y de la técnica, tanto como del asesinato, la guerra, la barbarie e incluso del exterminio. El mal, que se desplegó en una dialéctica de ocultamiento y fascinación, se volvió connatural a la conciencia de los hombres, constituyendo una vivencia cotidiana entre otras tantas; con lo que la experiencia del mal perdió su carácter de extraordinario.

Esta fue pues la condición de despojo moral con que las sociedades dieron la bienvenida a políticas explícitamente criminales, genocidas. Pero aquí la catástrofe no fue la de una “involución” histórica hacia épocas pretéritas, sino la de que todo continuara de la misma forma. No era extraño, entonces, que la reflexión benjaminiana se acercara más a las reflexiones de un Carl Schmitt, politólogo conservador y, a la postre, adherente nazi, que a las ideas de las llamadas corrientes de izquierda. El pensamiento de Schmitt representó para Benjamin la confirmación de la decadencia moral de sus contemporáneos y de que el Estado moderno al edificarse sobre el principio de despolitización universal allanó el terreno para el dominio de una sociedad tecnocrática y economicista.<sup>150</sup>

Benjamin, al igual que muchos otros pensadores de principios de siglo XX, como Heidegger, Spengler, Bubber o Adorno, hizo eco del espíritu romántico e identificó en el advenimiento de la técnica moderna la presencia

---

<sup>150</sup> Schmitt afirmó que “si todavía hoy muchos hombres esperan del perfeccionamiento técnico también un progreso moral-humanitario, ello depende del hecho de que vinculan, de manera absolutamente mágica, técnica y moral, presuponiendo además de ese modo, siempre ingenuamente, que la grandiosa instrumentación de la técnica actual será empleada en el sentido que ellos se imaginaron, o sea, en términos sociológicos, que ellos mismos se convertirán en los dueños de estas armas terroríficas y podrán pretender el inmenso poder que de ellas depende [...] El proceso de progresiva neutralización de los diferentes ámbitos de la vida cultural ha llegado a su término porque ha llegado la técnica.” (*El concepto de lo político*, Folios, Buenos Aires, 1984, pp. 84-85 y 89 citado en Forster, *Walter Benjamin y el problema del mal...*).

del mal: el hombre moderno, a semejanza del *Fausto* de Goethe, abrazaba incasablemente la voluntad de transformar y de dominar el mundo sin percatarse de que con ello avanzaba hacia su propia decadencia. Tragedia fáustica que implicó, a la vez, la renuncia del ser ético del hombre y la conclusión de toda relación entre éste y Dios; en este contexto quizá no resulte desmesurado afirmar que con la técnica se consumó la “muerte de Dios”:

El desarrollo técnico era para la clase obrera el declive de la corriente con el que creía nadar. De ahí, había un solo paso hasta la ilusión de que el trabajo fabril, que marchaba con el progreso técnico, representaba un beneficio político [...] Con un mal presentimiento, Marx, replicó que el hombre, que no tiene otra propiedad más que su fuerza de trabajo, ‘debe ser esclavo de los otros hombres que se han convertido (...) en propietarios’ [...] Este concepto marxista-vulgar [...] sólo quiere percibir los progresos del dominio de la naturaleza y no los retrocesos de la sociedad. Revela, así, los rasgos tecnocráticos que más tarde serán encontrados en el fascismo.<sup>151</sup>

Esta condición de doble orfandad del hombre (pérdida del mundo, que se vivió como un proceso de “desencantamiento”, y pérdida de Dios, de todo fundamento trascendente) lejos de obligar a Benjamin a aceptar el dominio absoluto de la razón y de su lógica progresista-instrumental, confirmó su militancia: rechazo a toda definición teleológica de la historia, así como a la justificación del dolor de las víctimas.

En Benjamin, la catástrofe representa la consumación de la historia, pero también un momento de interrupción, pero no como una pausa que al cabo de un tiempo se reanudaría, sino como aquello que fracturó la necesidad histórica. La catástrofe constituyó lo realmente novedoso en un mundo determinado por la repetición: apertura mesiánica de un tiempo teleológicamente definido. En el centro de la concepción benjaminiana de la historia opera el elemento de la catástrofe, de lo inesperado: en manifiesta oposición a Marx, para el autor de las *Tesis* la revolución no era un fenómeno esperado, no representaba la resolución de las contradicciones sociales, sino la “confirmación”, valdría decir la esperanza, de que la historia en cualquier instante devendría en algo distinto a lo pronosticado, que podría encontrar un giro salvador.

---

<sup>151</sup> Walter Benjamin, “Sobre el concepto de historia” en *Estética y política*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2009, pp. 148-149, Tesis XI. En este sentido, Bolívar Echeverría comentó: “Kantiana, sin saberlo, la opinión pública de la ‘época moderna’ no quiere mirar en la exacerbación y la agudización monstruosas tanto de la violencia social ‘salvaje’ o rebelde como de la violencia estatal ‘civilizada’ una posible reactualización catastrófica de la violencia ancestral no superada sino que se contenta con tenerlos por el precio que es ineludible pagar en el trecho último y definitivo del camino que llevaría al camino de la ‘paz perpetua’.” (“Violencia y modernidad” en Adolfo Sánchez Vázquez (edit.), *El mundo de la violencia*, FFyL-UNAM y FCE, México, 1998, p.367.

En este contexto, cabría preguntarnos si esta “teoría de la catástrofe” no corre el riesgo de afirmarse como una apología de la violencia y la injusticia, en la medida que la catástrofe representa el punto último de una experiencia de quiebre; esperanza agónica en el anochecer de la historia. El quiasmo que una catástrofe y esperanza es al mismo tiempo lo que salva a ésta de ser mostrada únicamente como barbarie, como aquella ilusión eternamente insatisfecha que enmudecería todo.

No hay, por tanto, escatología en la visión benjaminiana de la historia, sólo la certeza de que lo único continuo es la permanencia del sufrimiento [...] [en efecto, se trata de la] comprensión de la dimensión ontológica de la catástrofe, es decir, como parte inescindible de la marcha del hombre por la historia. [Para Benjamin] ya no era necesario buscar más evidencias para constatar lo que la propia realidad devolvía con abrumadora ejemplaridad: la barbarie estaba allí, había ampliado su cita con la historia amparada por la ilusiones del progreso.<sup>152</sup>

Ante ello, la postura adoptada por Benjamin no fue la capitulación sino un “giro de tuerca” que lo colocó en el centro de aquella otra tradición de saberes ancestrales que de una forma u otra siempre estuvieron presentes en su reflexión: el judaísmo. Incluso en las épocas más apremiantes supo extraer de éste los dispositivos teóricos que constituyeron el núcleo de su crítica, hasta el punto de hacer difusos los límites entre materialismo y teología. Esta crítica reiteró que el fascismo no era la negación de la justicia y la libertad, sino la conclusión de los cimientos que edificaron el proyecto moderno. Este fue el espíritu que impregnó el pesimismo benjaminiano<sup>153</sup> en general, y las *Tesis* en particular: era la certeza de que la modernidad representaba la realización histórica del mal pero, paradójicamente, no en su “avance” o “retroceso” hacia el irracionalismo sino por cuanto más perseguía afanosamente la realización de sus ideales progresistas. En el fondo, la barbarie no era un extravío, era el ser mismo de este proceso cultural, en efecto la destructividad no era su consecuencia sino su contenido.

Baste recordar al respecto la celeberrima frase de la tesis VII de Benjamin, la cual afirmaba que “No hay un documento de cultura que no sea, a

---

<sup>152</sup> Forster, *Walter Benjamin...*, pp. 139 y 140-141.

<sup>153</sup> Es conveniente advertir que el propio Benjamin tomó conciencia del peligro que conjuraba llevar y mantener a la crítica en un terreno “destructivo”; sabía de sobra que una postura extrema (como lo es en sí mismo el acto revolucionario) podía conducir a violencias igualmente extremas. Jacques Derrida, en un trabajo de 1990, avanzaría sobre esta perspectiva hasta el punto de juzgar que “el tema de la destrucción radical, de la exterminación, de la aniquilación total, y en primer término de la aniquilación del derecho, si no de la justicia” eran el tema central del ensayo de Benjamin sobre la violencia. (“Nombre de pila Benjamin”, en *Fuerza de ley*, Madrid, Tecnos, 1997, pp. 69-70).

la vez, uno de barbarie. Y así como el documento no está libre de la barbarie, tampoco lo está el proceso de transmisión por el cual ha pasado de uno a otro.”<sup>154</sup> Este proceso racional, cuya finalidad productiva y utilitaria, basada en la abstracción, la cuantificación y el cálculo, se impuso como única norma reguladora de la sociedad en un mundo, recordando la fórmula de Max Weber, “sin dioses ni profetas”, y al mismo tiempo conquistó un gigantesco desarrollo de la productividad y consumó el señorío sobre la naturaleza. No obstante, el dominio sobre las fuerzas sociales y naturales se tradujo en nuevas formas de barbarie y destrucción, no sólo porque apareció como liquidación de los valores del espíritu, también porque concedió legitimidad a la crueldad y al exterminio.

Esta sensibilidad benjaminiana encontró la clave de bóveda desde la cual pensar la emergencia histórica del mal en el surrealismo, los “poetas malditos” e incluso en muchos pensadores anti-ilustrados decimonónicos y contemporáneos (como de Maistre, Jünger o Schmitt) e incluso en la obra de Dostoyevski; de todos ellos obtuvo la confirmación de que el sustento de la modernidad capitalista estaba en la desarticulación de la ontología del bien y del mal, que era acompañada por la aparición de una moral, precisamente, “más allá del bien y el mal”, o mejor dicho, de un sujeto totalmente amoral. Caso paradigmático el de Adolf Eichmann, quien en su juicio, en Jerusalén, declaró que todos sus actos habían sido realizados con el único afán de cumplir con su deber. Enzo Traverso, recordando el carácter predictivo de la obra de Kafka, señaló que en la modernidad “Los empleados se reducen a su función, una función que cumplen sin preguntarse jamás por la finalidad de su trabajo. Si se les ordena que sean violentos obedecen sin odio ni pasión, por simple sentido del deber.”<sup>155</sup>

Sin embargo, el filósofo alemán no exculpó a Dios de la existencia del mal, por el contrario, la asoció intrínsecamente a la obra divina. Se trataba de un dios que había creado al hombre, a la naturaleza, y al mismo tiempo la crueldad, la infamia, lo indigno. Frente a las “buenas conciencias” de la burguesía, confiada plácidamente en ser depositaria de una ética del bien, el mal revelaba que toda acción humana tenía de reverso una fuerza destructiva,

---

<sup>154</sup> Benjamin, *Sobre el concepto de historia...*, p. 144, Tesis VII.

<sup>155</sup> Enzo Traverso, *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*, Herder, Barcelona, 2001, p. 59.

esto es, que la libertad y el mal eran elementos unidos irrenunciablemente, ambos constituyen el nudo ontológico de la humanidad. “Suponer que la prosecución de la libertad es ajena a la violencia, a la brutalidad, a las bajezas es desconocer [...] [que] la condición trágica de ese acto imprescindible nace precisamente de su amalgama de destrucción y promesa redencional, en el que la afirmación de la libertad se compromete con el lodazal de la historia.”<sup>156</sup>

De acuerdo con Benjamin, era imposible pensar cualquier acto revolucionario al margen de la barbarie, irradiación del mal que atañía al espíritu mismo de los movimientos históricos, eco de las luchas libertarias. Sin embargo, él estuvo lejos de identificarse con posturas reformistas o conservadoras; para quienes la revolución encarnaba la figura del mal por cuanto representaba la transgresión del orden universal, cisma que quebraría la unidad del ser. “Las revoluciones son vitalizaciones [*innervationen*] de la colectividad, intentos de dominar aquella segunda naturaleza en la que el sometimiento de las fuerzas sociales elementales se ha vuelto indispensable como *precondición* de un sometimiento técnico más alto de las fuerzas elementales naturales.”<sup>157</sup> Coqueteo con la barbarie que emergía como fuerza redentora, introducción apocalíptica de la catástrofe que confirmaba que el despliegue del mal no nació de los fracasos sino de los logros de la modernidad.

### 3.2. La imagen del infierno: racionalidad y barbarie

Es indudable que el tema dominante del pensamiento occidental es la visión del hombre racional que mediante el ejercicio de la razón disipa “las tinieblas” que se ciernen sobre el mundo natural para explicar su orden inherente, encumbrar el conocimiento y acceder a una existencia moralmente buena. Así, importantes pensadores de la *Aufklärung* como Diderot, Kant, Hegel o Marx afirmaron que la razón podría imponerse al mito y que ello no sólo era deseable, sino necesario. Hoy por hoy la racionalidad, que no lo razonable, logró el “desencanto” del mundo, conclusión de la dimensión mítica del hombre,

---

<sup>156</sup> Forster, *Walter Benjamin...*, p. 146.

<sup>157</sup> Benjamin, *La obra de arte...*, p. 123, fragmento 23.

pero dejó a éste vacío y perdido en la voracidad de una realidad dominada por el desarrollo de la técnica y el intercambio económico. El siglo xx, época que debió haber dado consecución a las promesas ilustradas, representó la noche de los tiempos: “su símbolo no fue la *Novena Sinfonía* de Beethoven, sino Auschwitz.”<sup>158</sup>

Las manifestaciones de violencia y barbarie que acontecieron en el siglo xx, encontraron en Auschwitz e Hiroshima un punto de “no retorno”, fueron precedidas y sucedidas en el imaginario colectivo por la categoría del “infierno”. Esta categoría, no histórica desde luego, designaba una condición que iba más allá del mundo de lo humano, alegoría de un lugar que trascendía la vida terrestre en donde el dolor y el tormento constituían una experiencia inenarrable e insufrible, fue el medio por el cual se intentó comunicar una realidad hasta entonces irrepresentable, y que en los hechos desbordó toda imaginería. Imagen ancestral que no obstante parecía la única posibilidad de transmitir el sentido de una experiencia radicalmente nueva, la de la deshumanización, casi literalmente, de la condición humana y la del exterminio racional, sistemático y “justificado” de incontables seres humanos. El infierno, pues, no sólo constituyó una evocación literaria para describir la experiencia de los supervivientes del genocidio, sino una tentativa ante el mutismo y el anonadamiento, ante la falta de palabras que pudieran narrar aquello que la realidad les había despojado.

Lo particular de esta imagen del infierno fue que, a diferencia de la representación milenaria presente en sinfín de manifestaciones artísticas, como en la obra de Dante o en los cuadros del Bosco, ya no respondía a la lógica de la expiación: la racionalidad del genocidio lejos estaba de compararse al castigo divino sobre el alma impía de los pecadores. “Dicho de otro modo, la muerte nunca reviste los rasgos de un proceso *organizado*, en el que se arrastren masas anónimas y sin rostro, seres «hundidos en el abismo más sombrío y profundo de la igualdad primigenia», seres que «murieron como ganado, como cosas que no tendrían cuerpo ni alma, ni siquiera un rostro que

---

<sup>158</sup> Friedman, *La filosofía política...*, p. 117. Para una revisión detallada de la crisis de la razón en la modernidad véase el capítulo X del mismo libro.

la muerte marcase con su sello». <sup>159</sup> Además, el infierno moderno se diferenció de otros, en la medida que el sufrimiento y dolor que infligía a los hombres tenía como único propósito su deshumanización, reducirlos a su mera existencia biológica, quizá menos. En los campos nazis, a diferencia del infierno, no se condenaba el pecado sino la diferencia, el *ser otro*.

Este es pues, el último capítulo de un decurso histórico que, como advirtiera Benjamin, no conducía a la humanidad hacia el progreso sino que acumulaba incesantemente ruinas sobre ruinas en una montaña de despojos que se elevaba hasta el cielo. Auschwitz representó el capítulo final de la irradiación del mal en la modernidad, infierno que ocultó detrás de las ilusiones de la razón, los ecos de las violencias que labraron la historia de occidente. No olvidemos el carácter organizado de la muerte en los campos nazis, en los que concurrían instituciones como la cárcel, la fábrica, la administración burocrática y la eficiencia técnica de la línea de montaje. Los campos nazis hacían recordar más una fábrica que una alegoría del infierno; éstos resumieron e hicieron propia la dialéctica del mal, puesto que integraron a la vez a un proceso productivo (no olvidemos que la industria alemana estableció en estos lugares sucursales de sus fábricas) y destructivo: reificación de la muerte, que se resolvía en un proceso industrial de genocidio perfectamente racional, esto es, absolutamente moderno.

Auschwitz celebra esa unión tan característica del siglo XX entre la mayor *racionalidad de los medios* (el sistema de los campos) y la mayor *irracionalidad de los fines* (la destrucción de un pueblo) [...] sellaba con una tecnología destructora el divorcio entre la ciencia y la técnica. En el fondo, había una sorprendente homología estructural entre el sistema de producción y el de exterminio. Auschwitz funcionaba como una fábrica productora de muerte. <sup>160</sup>

Desde luego, no es posible pensar la máxima racionalidad instrumental sin la correspondiente irracionalidad en los fines; el genocidio nazi fue posible por una organización impecable del aparato burocrático: perfectos burócratas, concienzudos y celosos de su deber aportaron ese tono impersonal y anónimo al proceso de exterminio, por el cual la muerte perdió su carácter épico, y pasó de ser un acontecimiento humano a perderse en el humo de los hornos de cremación.

---

<sup>159</sup> Traverso, *La historia desgarrada...*, p. 237.

<sup>160</sup> *Ibid.*, p. 240.

Es cierto, el origen de la barbarie nazi no puede ser reducido al triunfo de la racionalidad instrumental, sin embargo, sí constituyó la lógica *sine qua non* hubiese existido Auschwitz. Racionalidad que rompió con los postulados básicos de la lógica del capitalismo ya que la “producción de muerte” no redundó en ningún beneficio o mercancía. Aquí la lógica interna del aniquilamiento fue la destrucción *per se*.

Como un violento seísmo que desfigura la superficie de la tierra pero no contradice en nada su estructura interna, el exterminio nazi fue un acontecimiento histórico singular y excepcional, por tanto anormal, cuya *posibilidad* se inscribía en la *normalidad* de la sociedad moderna [...] Auschwitz encontraba sus premisas en la industrialización y en una racionalidad ciega, libre de toda imposición ética, que pueden traducirse en un orden del terror y en la organización de la masacre.<sup>161</sup>

Esto es precisamente lo que no debemos olvidar, que el proceso civilizatorio de occidente ha sido movilizado por la dialéctica del mal, la cual definió su carácter íntimamente contradictorio: producción y destrucción, barbarie y redención, que caminan juntos como posibilidades de una única realidad histórica. No obstante la persistencia del régimen nazi por borrar los principios de la racionalidad moderna, encumbrados en la Ilustración y la Revolución francesa, aquél es, a su vez, producto de ésta. Luego entonces, estamos en condiciones de comprender que el genocidio nazi no representó una regresión de la sociedad hacia estados primitivos de organización social, sino un fenómeno radicalmente nuevo, pero no ajeno a nuestra civilización: “La barbarie se esconde en el concepto mismo de cultura: se considera ésta un tesoro de valores que, si bien no son independientes del proceso productivo del que surgieron, lo son respecto de aquel en el que perduran. Sirven así a la apoteosis de este último, por bárbaro que pueda ser.”<sup>162</sup>

### 3.3. Sobre el concepto de violencia

La “revolución copernicana” por la que apostó el pensamiento benjaminiano quería despojar a la historia de su función legitimadora, de su función ideológica, esto es, destruir la inmediatez mítica del presente: abandonar el *continuum* cultural que afirmó el presente como culminación histórica. Por ello, Benjamin intentó, en su texto *Para una crítica de la violencia*, advertir que la

---

<sup>161</sup> *Ibid.*, p. 248.

<sup>162</sup> Benjamin, *Libro de los pasajes...*, p. 470, [N 5 a, 7].

violencia no sólo no es contraria a la ley, sino que establece su origen y esencia: *la violencia constituye su fuerza de ley*. Contrariamente, la justicia que pensó el filósofo alemán no estaba relacionada con el derecho, sino que se le oponía, se trataba de una justicia radical y diferente cuya particularidad consistía, por una lado, en criticar la violencia que el derecho ejerce y que constituye el fundamento de su autoridad, y, por el otro, actualizar *otra* forma de violencia allende el sistema jurídico, es decir, sin legitimidad y legitimación. Y es que para Benjamin la justicia no podía y no debía ser reducida a una idea, de la cual la ley participa y se desprende; para él, la justicia era algo histórico y concreto: la justicia sería revolucionaria o no lo sería.

Para nuestro autor la violencia estaba intrínsecamente ligada a la moralidad puesto que incumbía tanto al derecho como a la justicia; en ese sentido, la filosofía del derecho definió la violencia como una relación consecuencial entre medios y fines. Al respecto Benjamin nos habló de la diferencia entre derecho natural y derecho positivo. La primera “considera que emplear medios violentos para fines justos es tan poco problemático como que un hombre en su ‘derecho’ se dirija hacia una meta deseada [...] [aquí] la violencia es un producto natural al igual que una materia prima, cuyo uso no genera ningún problema, a menos que se abuse de esa violencia para obtener fines injustos.”<sup>163</sup> Para este iusnaturalismo la violencia era mera objetividad al servicio de fines justos o injustos, aquí la violencia estaría *legitimada* según los fines a los que sirviera. En tanto, para el derecho positivo la violencia no era un elemento natural sino un producto histórico, un acontecer que exigía ser justificado a través de la *legalidad* de los medios. De acuerdo con esto, el derecho natural justificaba los medios por la justicia de los fines; mientras que el derecho positivo garantizaba la justicia de los medios.

No obstante, detrás de esta aparente oposición, “ambas corrientes coinciden en el dogma fundamental: fines justos [gerechte Zwecke] pueden alcanzarse por medios legítimos [berechtigte Mittel] y medios legítimos usarse para fines justos [...] [aunque] si el derecho positivo es ciego para la

---

<sup>163</sup> Benjamin, “Para una crítica de la violencia” en *Estética y política*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2009, p. 34.

incondicionalidad de los fines, también lo es el derecho natural para la condicionalidad de los medios”.<sup>164</sup>

Más allá de esta aparente oposición, para Benjamin el verdadero problema consiste en que ambas concepciones carecen de una definición de violencia y que se contentan con saber sobre su aplicación. Para él, la tarea de la crítica al concepto de violencia es develar su esencia fuera de las definiciones del derecho positivo y el derecho natural.

Como quiera que fuese, la historia ha mostrado que ambas figuras del derecho coinciden en su intención de monopolizar la fuerza “legítima”; monopolio que lejos de resguardar los fines jurídicos, busca proteger al derecho mismo en cuanto que éste se halla constantemente amenazado por el individuo en virtud de que la violencia a disposición de los individuos es un peligro que en cualquier momento puede socavar el ordenamiento jurídico.

No obstante, la violencia fuera del derecho no recibe la condena de la sociedad, sino su reconocimiento: la violencia adopta un carácter casi seductor, no necesariamente porque se aprueben los actos de violencia sino por la voluntad de transformación que aquella representa. Por ejemplo, la figura del *gran criminal* pone en entredicho el orden jurídico, es él quien rompe con el “contrato social” el cual demanda renunciar al ejercicio individual de la violencia, incluso a la propia individualidad, a cambio de obtener la seguridad y bienestar que el Estado les promete. Para Benjamin la figura del “gran criminal” motivaba una secreta admiración por parte del pueblo; para éste, el acto transgresor representaba la violencia propia de la ley. “El Estado le teme, más que a cualquier otra cosa, a que esta violencia funde derecho en el mismo grado en que él debe fundarlo [...]”<sup>165</sup> Como vemos, nuestro autor encontró en la violencia una dimensión prometeica, una fuerza capaz de hacer peligrar el estado actual de cosas, de indicar, como una débil fuerza mesiánica, el camino de la redención.

Otra figura más que amenaza y pone en cuestión el derecho y la ley es la huelga general que acontece cuando todos los trabajadores hacen valer su

---

<sup>164</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>165</sup> *Ibid.*, p. 42.

derecho a huelga al mismo tiempo; éste es el derecho de destruir el derecho, un fenómeno que no se limita a transformar el orden jurídico, como en la huelga política, sino que busca destruirlo por completo. Benjamin, siguiendo de cerca la reflexión que otrora realizará Georges Sorel, creía que la huelga generalizada era una fuerza que podría transformar el estado actual de cosas y que era capaz de fundar un nuevo derecho: “la huelga muestra que sí es capaz de fundar y modificar relaciones de derecho, aun cuando el sentimiento de justicia se considere ofendido por ella”.<sup>166</sup> En respuesta el Estado ejercerá su violencia para “resguardar el orden”.<sup>167</sup>

Este es precisamente el carácter *divino* de la violencia, es decir, la violencia no entendida como un medio o un instrumento, sino como *finalidad sin fin*, una exigencia ética de primer orden. Por ello, nuestro autor distinguió entre una violencia divina (de raíz judía), capaz de destruir el derecho, y una violencia mítica (de cuna griega) que funda y conserva el derecho.

Pero el acento de la cuestión estaría puesto en aquella ambigüedad moral que se posa sobre el derecho y que plantea la pregunta sobre si no existe otra forma de regular los intereses humanos en conflicto. Benjamin respondió, por un lado, que la violencia nunca se podría resolver en el derecho, puesto que la violencia es la institución que asegura el cumplimiento del contrato y, además, la ruptura del acuerdo de paz concede a las partes el derecho a utilizar la violencia contra la otra; pero también advirtió, por el otro, que “conformidad [Einigung] no violenta habrá donde la cultura del corazón le facilite a los hombres los medios puros para la avenencia [Übereinkunft]”.<sup>168</sup> El filósofo berlinés creyó que ante los medios violentos (legítimos o no) podía oponérseles cierta sensibilidad inaccesible a la violencia: *el lenguaje*, lugar de concertación del que, sin embargo, no se debía esperar soluciones inmediatas ni la resolución de los conflictos sino la *mediación* de las cosas.

Es precisamente el lenguaje, entendido como “medio puro” (contrario al lenguaje instrumental que como mediación conlleva la irradiación de la

---

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>167</sup> Benjamin reflexionó al respecto sobre el papel de los cuerpos policíacos en las democracias modernas; figura amorfa de difícil conceptualización: realiza acciones para “salvaguardar” la ley que están fuera de ley pero no para crear otro orden sino para conservar el existente. Es casi una figura *espectral* de vigilancia y acompañamiento que interviene ahí donde es necesario interpretar la ley de acuerdo con las necesidades del poder.

<sup>168</sup> *Ibid.*, p. 48.

violencia), como orden alternativo al poder (Benjamin pensó explícitamente en el amor, la confianza, la simpatía, etcétera.), que exento de violencia, media en las relaciones de los hombres; esto es, un regreso al diálogo.

Pero también señaló, que “si se prescinde absolutamente de toda violencia, continúa siendo inconcebible toda idea de una posible solución [Lösung] para las actividades humanas, y menos aún la idea de una redención [Erlösung] de las condiciones históricas existentes, queda pendiente la pregunta por otro tipo de violencias que contemplan las teorías del derecho.”<sup>169</sup> Ante un panorama en el que *lo razonable* no determinaba la legitimidad de los fines ni la justicia de los medios, Benjamin se cuestionó sobre la esencia de esa “otra violencia”, una violencia no mítica.

Para el autor *Libro de los pasajes*, la violencia mítica, en sus orígenes, no constituía un medio para un fin determinado, era mera manifestación de los dioses, de su voluntad y existencia. Esta violencia no sólo representaba un acto de venganza, sino que inspiró la fundación de un nuevo orden como manifestación inmediata de ese acto destructor; con lo que la fundación de derecho aspiró a establecerse con fin en sí mismo, a través de la violencia como medio, pero sin renunciar a la violencia fundadora. Por esto, Benjamin señaló que “la manifestación mítica de la violencia inmediata se muestra idéntica en lo más profundo a la violencia de derecho y convierte al presentimiento de su problematicidad en la certeza del carácter corruptible de su función histórica, por lo que es preciso destruirla.”<sup>170</sup> Benjamin aludió al mito de Niobe, quien tuvo que enfrentar la cólera de Artemisa y Apolo y pagar por su soberbia,<sup>171</sup> para mostrar cómo la violencia en el mito no depende de su capacidad de castigo, sino que a la una le es intrínseca lo otro, porque es irrenunciable su presencia para la fundación del derecho. La mera presencia mítica es ya violencia, hasta el punto de identificar existencia humana con culpabilidad; culpabilidad de la que ni siquiera es consciente. Sin embargo, el castigo de la violencia mítica no llega a anular la vida del culpable, porque permanecer con vida es un mayor castigo que la propia muerte.

---

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>170</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>171</sup> De acuerdo con la mitología griega, Niobe esposa de Anfión, rey de Tebas, tuvo numerosos hijos; por lo cual se vanaglorió de su fertilidad ante Leto, quien sólo tuvo dos hijos: Artemisa y Apolo. Estos últimos asesinaron, en venganza, a los hijos de Niobe quien permaneció con vida llevando a cuestas una gran culpabilidad.

Benjamin opuso al mito de Niobe, el juicio de la banda de Coré a quienes sin amenaza o advertencia Dios aniquiló sin derramar sangre, para mostrar que en el elemento de la sangre se jugaba la oposición de las dos violencias: si la violencia mítica protege la vida es porque puede disponer de ella y en cualquier momento darle muerte; en tanto, la violencia divina ante la vida prefiere el “alma de los vivos”: “la violencia mítica es violencia sangrienta en función de sí misma sobre la mera vida, mientras que la divina es una violencia pura sobre toda vida en función de los vivos. La primera exige sacrificio, la segunda lo acepta.”<sup>172</sup>

Por esto, el principio de “no matarás” no se fundó en una decisión o en un “imperativo categórico” sino en un orden exterior a la ley, porque lo sagrado de la vida es deudor de un anhelo de justicia que trasciende la mera vida: existencia justa postergada en un “no ser aún” del hombre justo. En efecto, para Benjamin la dimensión mesiánica más que una espera en el Mesías constituía la esperanza del advenimiento de un tiempo realmente otro; porque si la violencia mítica era una ruptura dentro de la historia, la violencia divina era, entonces, una ruptura con el tiempo histórico y, por ello, no predecible. Este tiempo mesiánico sería la suspensión tanto del derecho como del Estado, esto es, obliteración de la fuerza de la ley, que no sería continuación, sino redención que encontraría su efectividad en la obligación de hacer justicia, en devolvernos a nuestro ser ético porque

si la violencia mítica funda derecho [rechtsetzend], la violencia divina lo destruye [rechtsvernichtend]. Si la primera establece límites, la segunda los destruye de forma ilimitada. Si la violencia mítica culpa [verschuldend] y expía [sühnend] al mismo tiempo, la divina sólo absuelve [entsühnend]. Si una amenaza, la otra golpea. Si aquella es sangrienta [blutig], la segunda es letal sin derramar sangre [auf unblutige Weise].<sup>173</sup>

#### 3.4. La violencia como anhelo de justicia

Partamos de aceptar que la violencia<sup>174</sup> es la cualidad inherente de una acción que se ejerce sobre lo otro para (con)vencer por la fuerza de seguir un

---

<sup>172</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>173</sup> *Ibid.*, pp. 57-58.

<sup>174</sup> El término en alemán *Gewalt* conjunta tanto el sentido de *potestas* como de *violenta*, es decir, recupera el sentido de poder legal y socialmente reconocido y también fuerza que permite imponerse sobre algo. Este doble significado posibilita hablar de la negación, a la vez, que de la realización de la ley. En español, aunque de manera lejana, la palabra *violencia* recupera ambos significados; más aún comparte la raíz indoeuropea *wei* que significa fuerza vital.

comportamiento ajeno a su voluntad y que, por tanto, conlleva la negación del sujeto autónomo y libre, no podremos negar que cierto tipo de violencia es propia a la condición humana, que es una dimensión ineludible que determina tanto las grandezas como las miserias del acontecer humano.

Violencia dialéctica por la que “quien la ejerce y quien la sufre mantienen entre sí a través del tiempo, más allá del momento actual, un lazo de reciprocidad, una complicidad que convierte al acto violento en la vía de tránsito a una figura más perfecta de su existencia conjunta.”<sup>175</sup> Esta es la violencia que Benjamin prefiguró en sus *Tesis*, esa capaz de estallar el *continuum* de la historia; una violencia entendida y practicada como *paideia* que llevaría a los hombres a transitar de un estado de decadencia y pauperismo material y espiritual a otro más pleno y satisfactorio. Violencia que nuestro autor creyó reconocer en la violencia intersubjetiva que prevaleció en el mundo del erotismo.

Se trata, pues, de una violencia en esencia diferente e irreconciliable con la destructora, mientras que esta última persigue el aniquilamiento del otro no sólo como sujeto libre sino, incluso, como ser humano,<sup>176</sup> la violencia dialéctica, que subyace a todo acto creador, constituye la fuerza indispensable para la construcción del mundo social.

Una ‘violencia benigna’, que saca de su naturalidad al ser humano, reprimiendo o fortaleciendo desmesuradamente determinados aspectos de su sustancia animal, para adecuarla sistemáticamente en una figura de humanidad; una violencia que convierte en virtud, en un hecho armónico o ‘amable’, la necesidad estratégica de sacrificar ciertas posibilidades de vida en favor de otras [...].<sup>177</sup>

Esta violencia dialéctica que nace de la condición de desamparo absoluto que caracteriza el ser de lo humano, se opone a la condena de muerte dictada por el conjunto de la vida animal: frente a las agrestes condiciones que el mundo natural le reserva a la vida humana, la violencia dialéctica conduce la estrategia de supervivencia, la cual hace pasar a la humanidad de una animalidad meramente natural a una social, del reino de la necesidad al reino

---

<sup>175</sup> Bolívar Echeverría, *op. cit.*, pp. 373-374.

<sup>176</sup> El propio Echeverría advierte que “el campo instrumental que reúne al conjunto de los medios de producción en esta última época de la modernidad capitalista ha desarrollado tal grado de adicción a la escases absoluta artificial, que está a punto de convertir al Hombre en un animal de voracidad sin límites, irremediablemente insatisfecho e insaciable, y por lo tanto a la Naturaleza en un reservorio constitutivamente escaso; en una simple masa de ‘recursos no renovables’” (*Ibid.*, p. 382).

<sup>177</sup> *Ibid.*, p. 374.

de libertad. Frente a la nada de una existencia que no necesita ni justifica la presencia humana, ésta revela su carácter milagroso: ante el peligro de la negación radical, el acuerdo con *lo Otro* emerge como condición para sobreponerse a la adversidad y posponer la inevitable vuelta al mundo inorgánico. Esto es precisamente lo que “caracteriza a la condición humana: desamparo, contingencia, torpeza, por un lado, pero autarquía, autoafirmación, creatividad por otro. La violencia [...] fascina por lo que en ella hay de un sobreponerse a la nada.”<sup>178</sup>

Sin embargo, la violencia dialéctica no es un acto de simple instrumentalidad que se limita a dar orden y sentido al conjunto social. Esta violencia actúa en un nivel más profundo: esta violencia es determinante para el advenimiento del horizonte revolucionario por cuanto es capaz de incidir sobre el orden moral de cada individuo, sobre el contenido ético de su acción. Este es el elemento teológico que trastoca radicalmente el sentido y expresión de la violencia, puesto que su contenido es el anhelo de justicia. Sin embargo, Benjamin fue consciente de que el anhelo de justicia lleva aparejada la certeza de su “imposible posibilidad”, esto es, la paradójica certeza de su absoluta necesidad, por un lado, y el convencimiento de su imposible realización, por el otro: “advierde del desafío surgido del destino teológico de la violencia, la justicia, define y califica la violencia pero lo hace desde esta imposibilidad de aprehensión, de este desaliento de certeza.”<sup>179</sup> Esto porque la justicia no puede inscribirse en ningún trayecto futuro, está fuera del tiempo, de modo tal que si acontece lo hará en el *corazón* de los hombres. Ante la pregunta de si es posible resolver las contradicciones sociales sin violencia alguna, Benjamin respondió que en el nivel privado es posible, pero que en el público se requiere de cierto *entendimiento*, que debe retornar a la esfera del lenguaje y no así a la de derecho, ya que éste únicamente puede garantizarlo por medio de la violencia.

La violencia divina, entonces, romperá con la intención de poder, cancelando toda acción sangrienta prevista para lograrlo; ya que a diferencia de la violencia mítica, para la primera el criterio último que decide sobre su

---

<sup>178</sup> *Ibid.*, p. 376.

<sup>179</sup> Raymundo Mier, “Walter Benjamin: la crítica de la violencia como iluminación de la justicia” en *Diálogos en torno a la reflexión de la violencia en Benjamin* [e-book], UAM, México, 2012, p. 63.

ejecución es el respeto y amor por la vida. Esta es la razón de por qué la violencia divina está abierta al sacrificio: aquí el sacrificio se hace patente en el acuerdo con lo otro, sin estar de por medio la coerción o el chantaje; y la razón de por qué no requiere de la intervención de Dios: de acontecer la violencia divina lo hará bajo la forma de un reino de redención incruento, libre del poder de la violencia mítica.

Como hemos visto, la violencia divina no sólo se opone a la violencia mítica, sino que constituye su permanente transgresión: es la violencia que se alzaría para consumir el monopolio de la violencia del Estado y que, paradójicamente, abriría la posibilidad de la *no violencia*. Pero “la destrucción del poder estatal no es fin a ser cumplido, sino más bien el fin de la temporalidad violenta de la ley.”<sup>180</sup> Entonces, lo fundamental de la violencia divina, como praxis revolucionaria, no se debe medir por los frutos alcanzados ya que no obedece a un fin superior, sino en cuanto que rompe con una realidad histórica determinada, en cuanto que ejercicio de una violencia radicalmente otra que permitirá de suyo la articulación de nuevas formas de conformación social y la apertura histórica a un nuevo estado de cosas.

---

<sup>180</sup> Francisco Castro Merrifield, “Medios sin fines: la reflexión sobre la violencia en Benjamin y Agamben” en *Diálogos en torno a la reflexión de la violencia en Benjamin...*, p. 113.

#### IV. Mal y catástrofe en las *Tesis de filosofía de la historia*

Las *Tesis sobre filosofía de la historia*<sup>181</sup> constituyen el testamento intelectual de Walter Benjamin; borrador inconcluso escrito probablemente en su último año de vida, eco del exilio y la persecución. Manejo de notas consecuente con el talante de desasosiego imperante entre la intelectualidad antifascista: decepción ante la capitulación de los gobiernos occidentales y desconcierto ante el evidente fracaso de la revolución soviética.

Las *Tesis*, en su conjunto constituyen un intento por retomar la fuerza de dos tradiciones muchas veces opuestas: el sentido mesiánico del pensamiento judaico y el utopismo de la cultura occidental, no sólo evidente en el seno del pensamiento marxista sino también latente en el espíritu romántico. “Dicho en otras palabras, lo que Benjamin propone en estas reflexiones es lo siguiente: introducir una radical corrección mesiánica al utopismo propio del socialismo revolucionario: sacar de su escondite al ‘enano teológico’ que es el secreto de la eficiencia discursiva del materialismo histórico”.<sup>182</sup> El tema central de estas tesis es la necesidad de mostrar que una teoría de la revolución que dé respuesta a la crisis de la modernidad sólo podrá cumplir su tarea a condición de que su reflexión sea capaz de conjuntar el utopismo y el mesianismo, de llevar estos dos elementos hasta sus últimas consecuencias para la vida pública. Veamos, pues, cómo se configuraron estas tradiciones en la concepción benjaminiana de la historia.

La influencia que Benjamin recuperó del romanticismo, nos recuerda que éste no se trató simplemente de una “escuela artística”, sino, ante todo, de una visión de mundo [*Weltanschauung*], una sensibilidad que atravesó todas las esferas de la vida de una época. La crítica de inspiración romántica fue dirigida

---

<sup>181</sup> Según la interpretación de Bernd Witte, las *Tesis* presentan “un texto que merecería la exégesis debida a un texto sagrado. En el instante supremamente amenazado de un “ahora” (*Jetztzeit*) que condena a la muerte del individuo y produce el derrumbe definitivo de la cultura europea, con todo lo que ésta contiene de tradiciones salvadoras, Benjamin reconstruyó el pasado y lo orientó según el objetivo de la humanidad liberada”. *Walter Benjamin una biografía intelectual*, Barcelona, Gedisa, 1990, p. 233.

<sup>182</sup> Bolívar Echeverría, “Benjamin, la condición judía y la política” en *La mirada del ángel. En torno a las Tesis sobre la historia de Walter Benjamin*, México, UNAM-Era, 2005, p. 16. Al respecto, quizá valga la pena aclarar, por una parte, que la filosofía de la historia de Benjamin no fue una combinación de dichas tradiciones, que de suyo aparecen como incompatibles, sino una *invención* en la que laten, vivos, dichos elementos; por otro lado, también es importante destacar el error común que acontece al disociar el pensamiento del joven e idealista, del maduro y “materialista” Benjamin; error que por lo demás es acompañado del error opuesto que consiste en contemplar la obra benjaminiana como un todo homogéneo, sin reparar en las profundas rupturas que significó su acercamiento al marxismo a partir de 1920.

contra la cultura y civilización moderna, y contra la pérdida de sensibilidad estética, en favor de la mecanización de la vida y la cosificación de las relaciones sociales: en contra del *desencanto* del mundo. Benjamin miró con nostalgia hacia un pasado extraviado, pero no para afirmar que fue mejor o exigir su retorno, lo hizo apenas como desviación hacia un futuro utópico. Desde luego, el apego al romanticismo no representó decantarse por algún “conservadurismo” o “restauracionismo”, significó ante todo, un compromiso con el pensamiento revolucionario:

Hay una concreta concepción de la historia que, en tanto que confía en la infinitud del tiempo, sólo distingue el ritmo de los seres humanos y de las épocas, que van pasando rápida o lentamente a través de la senda del progreso. A esto corresponde lo inconexo, lo impreciso y falta de rigor de la exigencia que dicha concepción de la historia le plantea al presente [...] Los elementos propios del estado final no están a la vista como informe tendencia del progreso, sino que se hallan hondamente insertados en cada presente en su calidad de creaciones y de pensamientos en peligro, reprobados y ridiculizados. [...] [Estado] que tan sólo se puede captar en lo que es su estructura metafísica, como el reino mesiánico o la idea francesa de la revolución.<sup>183</sup>

Como vemos, ya en este texto de juventud de 1914, Benjamin insinuó que en el corazón de las imágenes utópicas y revolucionarias late cierto *mesianismo*, igual que en el centro de la concepción romántica de la historia. La experiencia del tiempo recogida con el tamiz del mesianismo y el romanticismo, alentó su confianza de que la experiencia histórica lejos de constituir una experiencia vacía y determinada, un simple transcurrir en un tiempo lineal, es un *acontecer* en el que la vida se *consume*. Benjamin tendió, así, un puente dialéctico entre el devenir histórico y el reino mesiánico para favorecer la llegada del Mesías.

Por otra parte, aunque determinante la influencia marxista en Benjamin (la cual tuvo como punto de partida la lectura de *Historia y conciencia de clase* de György Lukács, así como la cercanía y amistad con Asja Lacis y Bertolt Brecht), éste no dejó de situarse al margen de las lecturas “oficiales” y “ortodoxas” del marxismo. Él no consideraba la revolución como un resultado “natural” e “inevitable” de la historia, consecuencia de la contradicción entre fuerzas sociales y relaciones de producción, sino una *interrupción* de la marcha histórica, que debe ser entendida más como una apuesta en el sentido que Pascal la pensó, es decir, como un fenómeno que puede o no acontecer, pero

---

<sup>183</sup> Walter Benjamin, “La vida de los estudiantes”, en *Obras. Libro II. vol.1: Primeros trabajos de la educación y la cultura. Estudios metafísicos y de filosofía de la historia. Ensayos literarios y estéticos*, Madrid, Abada Editores, 2007, p. 77.

que en su mera posibilidad descansa la esperanza de redención y “felicidad”. “Contra ese “optimismo sin conciencia”, ese “optimismo de diletantes”, inspirado por la ideología del progreso lineal, [Benjamin] descubre en el pesimismo el punto de convergencia entre surrealismo y comunismo.”<sup>184</sup>

Este pesimismo histórico <sup>185</sup> alcanzó, en Benjamin, su mayor fuerza cuando pensó en el provenir de la cultura europea. Si bien no alcanzó a imaginar las consecuencias que traería el triunfo de la ideología del progreso, sí logró advertir el peligro inminente que representaba la racionalización del mundo, el progreso casi infinito de la industria que acompañó la profunda crisis de la conciencia burguesa: “la guerra de gas se basará en récords de exterminio y conllevará un riesgo elevado hasta el absurdo. Así como no se sabe si su comienzo se efectúa dentro de las normas del derecho internacional [...] su final tampoco tendrá en cuenta tales barreras.”<sup>186</sup> Sin duda, en los escritos de Benjamin se hizo patente el temor ante el triunfo de la aniquilación y la barbarie: “si la abolición de la burguesía no llega a consumarse antes de un momento casi calculable de la evolución técnica y económica (señalado por la inflación y la guerra química), todo estará perdido. Es preciso cortar la mecha encendida antes de que la chispa llegue a la dinamita.”<sup>187</sup>

En efecto, Benjamin encontró en el pacto germano-soviético de 1939, (que tuvo que vivir como un profundo *shock* filosófico, político y emocional) la confirmación de su percepción sobre la extenuación del proyecto civilizador de occidente. Por ello, la configuración de su crítica a la representación del progreso no sólo incumbía a la socialdemocracia alemana, sino también al comunismo ruso. Su pensamiento apareció, entonces, como un ajuste de cuentas con aquellas ideologías definidas por un concepto de “trabajo” que sólo incluye los “progresos” técnicos en el dominio de la naturaleza, pero que no es

---

<sup>184</sup> Löwy, *Walter Benjamin. Aviso de incendio...*, p. 24.

<sup>185</sup> Es evidente que el tono pesimista que adoptó Benjamin en sus *Tesis* es reflejo del sombrío contexto histórico que lo acompañó hasta el final su vida: el violento ascenso del nacionalsocialismo, la posterior alineación de gran parte de los estados europeos al régimen nazi; el cada vez más creciente y extendido espíritu antisemita en Europa; los múltiples intentos por dejar al Reich, en particular, y a Europa, en general, *judenrein* que pronto conducirían a la puesta en marcha de la “Solución Final”; los dolorosos fracasos del “comunismo real” y de la “teoría marxista” de finales del siglo XIX, así como de sus discursos e ideales de emancipación humana.

<sup>186</sup> Walter Benjamin, “Teorías del fascismo alemán” en *Estética y política*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2009, p. 71.

<sup>187</sup> Walter Benjamin, “Avisador de incendios” en *Dirección única*, Madrid, Alfaguara, 2005, p. 64. Él mismo agregó en otro lugar, que los recursos técnicos, “mientras renuncian a una interacción armónica, se legitiman en la guerra, la cual demuestra con su destrucción de las pruebas que la realidad social no estaba preparada para convertir a la técnica en órgano [...] [en realidad] la guerra imperialista está condicionada, en su núcleo más duro y fatal, por la abierta discrepancia entre, por un lado, los gigantescos medios de la técnica y, por el otro, su ínfimo esclarecimiento moral.” (*Teorías del fascismo alemán...*, p. 69).

capaz de considerar las regresiones de la sociedad, esas que terminarían por conducirla a su endurecimiento totalitario.

En este contexto, Benjamin reconoció que detrás de las “buenas intenciones” de la socialdemocracia alemana y del “marxismo” se oculta un feroz movimiento ideológico que buscaba la constitución de una identidad tan añorada como ausente. Este es el sueño de conformar una nación a través de la revalorización de la tradición y la cultura, aunque, paradójicamente, apuntaba hacia el futuro: “llegar a hacer patria y dignos hijos de la tierra”; movimiento que. Desde aquí no es difícil trazar sus cercanías con el fascismo; el cual colocó a lo biológico en el centro de la vida espiritual: la sangre y la tierra como exigencia de un compromiso irrenunciable con la herencia y la tradición; cuya lógica fundamental consistió en organizar social y políticamente a los hombres a partir de su consanguinidad como piedra angular del racismo.

En efecto, la socialdemocracia se afirmó como un movimiento ideológico decididamente reaccionario, que al decretar que los hombres tienen un compromiso irrenunciable con el futuro, con el destino, y la patria, confirmaba y perpetuaba el desarraigo de la experiencia histórica con el pasado, olvidando de este modo que “el odio como la voluntad de sacrificio [...] se nutren de la imagen de los antepasados sometidos y no del ideal de los nietos liberados.”<sup>188</sup>

#### 4.1. Teología y materialismo

Ya desde la tesis inaugural, Benjamin planteó el problema de la relación entre teleología y materialismo. El denominado “materialismo histórico” (que nuestro filósofo entendió como la versión vulgar del mismo por cuanto estaba determinado por la idea de progreso), estaba representado con la figura de un “autómata construido de forma tal que, para asegurarse la conquista de la partida, podía contrarrestar en una jugada cualquier movimiento del ajedrecista oponente”.<sup>189</sup> Empero, para Benjamin, este “autómata” representaba un inminente peligro para las aspiraciones revolucionarias y subversivas; constituía la representación de la idea del determinismo histórico anclada en la

---

<sup>188</sup> Walter Benjamin, “Sobre el concepto de historia” en *Estética y política*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2009, Tesis XII, p. 150.

<sup>189</sup> *Ibid.*, Tesis I, p. 137.

convicción de que la historia conduciría hacia a la muerte “natural” del capitalismo motivada por el triunfo del proletariado (comunismo). o bien por la transformación paulatina de la sociedad (socialdemocracia). Se trata de un materialismo mecánico que Benjamin reconoció en las luchas de los movimientos obreros internacionales. No obstante, rápidamente introdujo la figura “pequeña y desagradable” de la teología como la fuerza que dinamiza los movimientos de aquel autómatas. El materialismo histórico del cual habló el autor de la *Tesis* no es más que un cascarón vacío condenado al fracaso y extinción si no recupera el elemento utópico y revolucionario del pensamiento teológico. ¿Cuál es, entonces, la relación que Benjamin estableció entre teología y materialismo? Contestar esta pregunta desde la alegoría relatada nos obliga a sumergirnos en una cuestión paradójica desde la cual es imposible definir quién está en qué extremo de la relación amo y esclavo.

Para Benjamin, el triunfo del materialismo histórico no dependía de que haya sido inspirado por los estratos más bajos de la sociedad, por obreros o trabajadores, como sí de que en el corazón de su discurso operase una determinación “teológica”, pues esta dimensión recupera con un tono secular las nociones de lo “divino” y lo “sagrado” desde los cuales hacer patente la dimensión proteica de la praxis humana.

Así como la experiencia judía enseñaba a cargar con el pasado en la búsqueda de redención, en ese camino de regreso al paraíso perdido y del mismo modo que para el pueblo judío estaba prohibido indagar por el futuro, para Benjamin estaba prohibido sucumbir ante la “seducción del futuro”, a la asimilación del progreso. Para él, la historia lejos de constituir un *continuum* formal que puede ser previsto según determinada lógica, se convirtió en el espacio redentor en el que “el futuro no se volvió [...] un tiempo homogéneo y vacío. Pues en él estaba a cada segundo la pequeña puerta por la que podría entrar el Mesías”.<sup>190</sup>

Aún más, nuestro autor consideró el futuro como una *esperanza negativa*; una postergación interminable, pero no como la promesa nunca cumplida del progreso, sino como actualización perenne y fugaz de un pasado que exige ser atendido, escuchado. En efecto, Benjamin “define el verdadero

---

<sup>190</sup> *Ibid.*, Anexo B, p. 78.

concepto de revolución como la interrupción de la perversa continuidad histórica.”<sup>191</sup>

Benjamin recuperó del marxismo ese elemento utópico que asume que el mundo es, por esencia, incompleto, “imperfecto” (como enfrentamiento del mundo natural al “reino de la libertad”), y sin embargo, guarda en sí la posibilidad de “otro mundo”, porque es, en última instancia, crítica a lo establecido, al orden actual de cosas; a la vez que recoge la enseñanza del espíritu mesiánico, el cual nace de un registro mítico en el que la lucha entre el bien y el mal es constitutiva de lo real: aquí la existencia humana lleva en sí la impronta de la desgracia y el desastre porque la historia humana arranca justamente con *el pecado original*, con la transgresión del orden cósmico y el destierro. No obstante, en el pensamiento judío pervive la esperanza de la redención; el momento mesiánico en que todas las cosas alcanzaran justicia y los hombres la vuelta al paraíso extraviado. Es la conciencia de que la historia es un “todavía no”, un mundo en que lo dado es también posibilidad de otra cosa.

Benjamin advirtió que en la época moderna, dominada por una conciencia racionalista e incrédula hasta el punto extremo de haber perdido el “encanto” en el mundo, cuando sus “misterios” fueron “explicados” por la ciencia, y la naturaleza fue sometida por la técnica, el triunfo de la teología dependerá de su capacidad de ocultarse, de habitar silenciosa el interior del materialismo histórico. Se trata, pues, de la presencia mesiánica que determina y actúa en el corazón del mundo “profano”. Con todo, cabe reiterar que la teología no es importante en sí misma como, es decir, como contemplación de verdades eternas o conocimiento de la naturaleza de Dios, lo es en cuanto contribuye a restablecer la fuerza revolucionaria del materialismo; se trata, en expresión de Michel Löwy, de una “teología revolucionaria”.

Ambos registros míticos, el mesianismo y el utopismo, sobre los que descansa la perspectiva revolucionaria benjaminiana, compartieron la crítica a lo dado y la esperanza de trascendencia; para ambos el carácter esencial del mundo es que es transformable, aunque esta metamorfosis se defina como la exigencia objetiva de lo que aún no está o como la esperanza de recobrar algún día el paraíso perdido. Con todo, la exigencia de Benjamin fue integrar en

---

<sup>191</sup> Witte, *op. cit.*, p. 233.

el discurso revolucionario tanto el utopismo, propio del materialismo histórico, como el mesianismo, como elemento teológico, pues desde ellos cobra forma la crítica a la modernidad capitalista. En Benjamin estas tradiciones se confundieron, perdieron sus límites hasta formar un sólo pensamiento. Aquí la política adoptó un carácter escatológico que ya no encontró su realización en el “tiempo histórico”, sino en el “Juicio Final”, cuya sentencia elabora y anuncia el historiador materialista, quien al tiempo que reconoce el fracaso de la historia, reconoce el suyo propio. En este sentido, Benjamin no tendría reparos en suscribir aquella respuesta que Kafka diera a su amigo y editor Max Brod, cuando éste le cuestionó sobre la posibilidad de hallar aún esperanza: “Oh, bastante esperanza, infinita esperanza, sólo que no para nosotros.”<sup>192</sup>

#### 4.2. La crítica a la idea de progreso

Si bien es cierto que Benjamin compartió con el pensamiento posmoderno la deslegitimación de la idea de progreso en cuanto que constituía el Gran Relato de la modernidad; no menos cierto es que su deconstrucción del discurso del progreso y su manifiesta oposición a la continuidad en la historia lo situaron muy lejos de la mirada “despreocupada” de los posmodernos. Mientras que para éstos los grandes relatos habían caducado, reemplazados por “juegos del lenguaje” ricos en giros, sutilezas y flexibilidad, Benjamin (y su concepción de la historia) no se situó más allá de los grandes relatos, concediendo que algo así fuese posible, sino en el corazón mismo de ellos. Su fuente de inspiración mesiánica y utópica configuró, entonces, la heterogeneidad de su relato, que recogió de la nostalgia del pasado la fuerza revolucionaria para elaborar la crítica del presente. Su discurso, como bien afirma Löwy, fue una “crítica de la modernidad (capitalista e industrial), inspirada en referencias culturales e históricas pre-capitalistas.”<sup>193</sup>

Es incuestionable que desde hace al menos dos siglos el proyecto civilizatorio de occidente ha sido impulsado por la idea de progreso; como incansable conquista de nuevas formas de bienestar, razón y dignidad. A partir

---

<sup>192</sup> Walter Benjamin, “Franz Kafka” en *Para un crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, Madrid, Taurus, 1999, pp.135-161.

<sup>193</sup> Löwy, *Walter Benjamin. Aviso de incendio...*, p. 14.

de dicho supuesto, aquellos que experimentaron su existencia en forma de progreso<sup>194</sup> consideraron que el “costo pagado” (llamase violencia, guerra, genocidio... barbarie) es apenas una excepcionalidad, una situación accidental que tenderá a desaparecer en la medida que el mismo desarrollo progresista de la civilización termine por asegurar la concreción de una felicidad universal. Por el contrario, *para la tradición de los oprimidos esta excepcionalidad fue permanente: el mal fue su única realidad*, pues, ellos constituyeron la clase social que costeó “el bienestar universal”. El progreso representó la ceguera ante la irrupción de lo catastrófico en la vida cotidiana. Ante ello, Benjamin exigió construir una concepción histórica acorde con esa realidad. Exigencia que no sólo consagraría el derecho de los oprimidos a poseer un discurso propio, sino que señala la necesidad de elaborar una visión histórica con validez universal, justo desde el concepto de excepcionalidad: “La tarea de la filosofía política sólo puede consistir en escribir esa historia común pero partiendo del punto de vista del oprimido.”<sup>195</sup>

El pensamiento benjaminiano rechazó abiertamente la forma “progresista” de entender la historia, historia positiva, ingenua y conservadora que definió la tarea del historiador como la necesidad de presentar el pasado tal “como ha acontecido”. Esta convicción con la que el historiador se acerca a su objeto de estudio, asepsia de cirujano, es la consigna de la máxima neutralidad: presentar sólo los hechos “reales”. Sin embargo, esta visión no hace otra cosa que ratificar la visión hegemónica de los vencedores. Porque “la lógica del progreso no conduce a la superación de la necesidad del costo humano y social, sino a su constante progresión [...]”<sup>196</sup>

La crítica benjaminiana a la idea de progreso supuso una crítica a la idea de tiempo pensado en términos de espacialidad en la modernidad: un “espacio temporal” hueco, vacío que debe ser llenado con cosas, hechos, personajes, etcétera. Por el contrario, para Benjamin el tiempo histórico no es una estructura formal, constituye, en todo caso, el latir mismo de lo acontecido, un tiempo pleno [*jetztzeit*] en el que persiste una “deuda mesiánica”; donde la

---

<sup>194</sup> Este tipo de hombre fue “el hombre moldeado por la modernidad- al que le cuadra lo que los frankfurtianos llamaban «la frialdad burguesa»: un hombre ensimismado. Insensible a las necesidades del otro, competidor y siempre dispuesto a camuflar sus instintos bajo las formas más sublimes de racionalización.” (Reyes Mate, *op. cit.*, p. 86).

<sup>195</sup> Reyes Mate, *Auschwitz. Actualidad moral y política*, Madrid, Trotta, 2003, p. 91.

<sup>196</sup> *Ibid.*, p. 16.

potencia mesiánica se desplegará asumiendo su compromiso con el pasado. El tiempo histórico de Benjamin tiene como contenido el compromiso con el pasado, con la memoria de los que fueron sacrificados al paso del progreso. Este “tiempo-ahora” constituye una experiencia histórico-festiva, en la que más allá de la pobreza del presente, habita la tensión esencial del tiempo acontecido. Se trata de la irrupción de un tiempo radicalmente diferente; como el tiempo profano de la fiesta, en el que la conciencia histórica se convierte en un evento de conmemoración [*Eingedenken*]. Un tiempo redentor porque alcanza a insinuar un instante de felicidad que nace de la memoria de los momentos de falta, de insatisfacción, de injusticia, que han determinado el presente.

Dicha experiencia se presenta como el fulgor resplandeciente de una imagen que alumbra en los momentos de mayor peligro. Imagen que ante la ceguera del historicismo se apropia de la fuerza redentora latente en un recuerdo olvidado. “La imagen del ángel ilumina la idea de historia de Benjamin. Esta idea se tensa en la constatación de la catástrofe y la decisión por la resistencia redentora.”<sup>197</sup>

El historiador revolucionario, por el contrario, más que comportarse con el pasado como un agente neutral, asume una postura abiertamente política por cuanto su conciencia histórica actualiza la imagen de las víctimas y el porvenir mesiánico: aquí la imagen auténtica del pasado se deja sentir como un momento de peligro. “¿Por qué? Probablemente porque en ese instante se disolvió la visión confortable y perezosa de la historia como ‘progreso’ ininterrumpido.”<sup>198</sup> En efecto, el pasado desde el punto de vista de las víctimas de la historia no se representa como una sucesión de conquistas, sino como una acumulación de derrotas: innumerables luchas terminadas en fracaso que recibieron una dignidad especial por cuanto los ideales utópicos y revolucionarios que involucraron se actualizan en la conciencia del historiador, que reconoce el peligro amenazante latente en el proceso de instrumentalización del mundo y de la historia. Benjamin supo que “ni siquiera los muertos estarían a salvo del enemigo, cuando él venciera. Y este enemigo

---

<sup>197</sup> Crescenciano Grave, “La idea de historia” en Bolívar Echeverría (comp.), *La mirada del ángel. En torno a las Tesis sobre la historia de Walter Benjamin*, México, UNAM-Era, 2005, p. 192.

<sup>198</sup> Löwy, *Walter Benjamin. Aviso de incendio...*, p. 76.

no ha cesado de vencer.”<sup>199</sup> Para reivindicar la injusticia de las víctimas es indispensable la actualización de su recuerdo, defender el honor y la actividad de quien fue mancillado, para que la ausencia de justicia no pueda degradarlas mayormente. Se trata, entonces, de un doble peligro en cuanto que no sólo está en vilo la historia (la tradición de los oprimidos) sino también el sujeto histórico actual: la amenaza, que Benjamin anticipó, es que tanto la una como el otro corren el peligro de terminar como herramientas de las clases dominantes. Por ello, la recuperación de esta tradición de los olvidados debe recuperar su fuerza subversiva como crítica al orden establecido, alumbrar desde el pasado la esperanza que convulsionara al presente.

La historia entendida como una marcha progresista de la civilización, como la evolución de las sociedades encaminada hacia la realización definitiva de los ideales de democracia, paz, libertad y bienestar universal, asumió que el progreso es la norma del decurso histórico, que es su naturaleza más íntima. Para ella el fascismo y los estados autoritarios constituyeron una “excepción”, un retraso inexplicable en la historia. Contrariamente, desde la tradición de los oprimidos este “estado de excepción” ha sido la regla que determina el transcurrir histórico: la barbarie y la violencia de los vencedores fueron el sello con el que la humanidad marcó su proceso civilizatorio. La violencia fue para Benjamin el “estado de excepción permanente”, el orden político que determinó desde la antigüedad la *lucha de clases*. El estado fascista apareció “en la continuidad del cortejo de los vencedores, como cabeza de Medusa, rostro supremo y último de la barbarie recurrente de los poderosos.”<sup>200</sup>

Para aquella visión progresista, el fascismo era un fenómeno “anacrónico” e incomprensible en la modernidad, que pertenecía a una sociedad “retrograda” y “arcaica”, y que no tenía cabida en una época de progreso científico, técnico e industrial. Este “enceguecimiento” fue, sin duda, una de las causas principales de la incomprensión del fascismo, así como de la derrota física, intelectual y moral ante él. La barbarie no fue una excepción, fue el punto culminante de una constante histórica, que desde luego no puede ser explicada al margen de sus relaciones con la sociedad industrial y el

---

<sup>199</sup> Benjamin, *Sobre el concepto de historia...*, Tesis VI, p. 142.

<sup>200</sup> Löwy, *Walter Benjamin. Aviso de incendio...*, p. 98.

capitalismo.<sup>201</sup> Esta concepción de la historia olvida que el castigo no es marchar hacia un futuro que nunca se alcanzará, sino el castigo de lo “siempre lo mismo”, de la repetición *ad nauseam* de la barbarie.

Benjamin reconoció que la barbarie y la violencia eran constitutivas de nuestra herencia histórica y que el fascismo era posible gracias a las conquistas culturales de la modernidad, al progreso técnico e industrial. Desde luego, la barbarie no es simplemente la negación del proyecto civilizatorio de occidente, constituye la dimensión oculta que acompaña en siniestro cortejo toda la historia de nuestra filosofía canónica: la naturaleza, Dios, el ser, la humanidad, el proletariado, todos representan elementos totalizadores que navegan a la orilla del totalitarismo.

Por el contrario, para el filósofo de las *Tesis* la conciencia histórica debería moverse tras el anhelo de establecer un “verdadero” estado de excepción que haría saltar el *contínuum* de la historia, para recuperar el aliento utópico prefigurado en toda forma de rebelión y subversión. Después de todo, en qué consiste esa tradición de los oprimidos sino en esa sucesión discontinua de los raros momentos en que se rompieron las cadenas de la dominación, en esos raros momentos en que la historia estalló en mil pedazos bajo el amparo de ideales universales encarnados en personas concretas.

#### 4.3. Historia y barbarie

Las *Tesis*, en general, representan el intento de entender la contraposición entre la historia como catástrofe, contracara del avance del “progreso”, y la posibilidad de que esa misma historia aconteciera como momento redentor.

Dicha contraposición enfrentó la comprensión de la historia determinada por un afán progresista (que soterrada, y hasta conscientemente, albergó la más siniestra voluntad de dominio y destrucción; y al mismo tiempo, constitutiva de la racionalidad occidental) y la mirada del *ángel de la historia*.

---

<sup>201</sup> Quizá tenga mucho de cierto la crítica contra Benjamin en el sentido de que no fue capaz de subrayar lo que el fascismo tenía de particular, de “novedoso”, eso que lo colocó como un hito en la historia de la humanidad: la racionalización del genocidio, la legitimación de la violencia y el asesinato como política de un Estado explícitamente criminal. Sin embargo, es justo apuntar, en su descargo, que la “administración de la muerte” no conoció sus formas más acabadas de aniquilamiento hasta 1941, año de la puesta en marcha de la Solución Final para dejar a Europa *judenrein*.

Mientras que la primera siempre dirigía su mirada hacia el futuro, el *ángel* volcó su mirada hacia el pasado “para salvar las ruinas que deja a su paso [la incansable marcha del progreso], pero se lo impide el huracán que sopla desde el paraíso y al cual el hombre moderno se aferra nombrándolo progreso.”<sup>202</sup>

En Benjamin la idea de progreso implica una perpetua resignación frente al estado actual de cosas, así como la postergación hacia un futuro nunca alcanzado e indefinido de la promesa de felicidad y bienestar que la *Ilustración* quiso extender universalmente. Frente a esto, la mirada del *ángel de la historia* quiebra la consideración lineal y causal de la historia, abriendo la posibilidad de que en algún momento sobrevenga la redención definitiva al sufrimiento e injusticia de las víctimas. Esta es la mirada que transgrede la “perversa ingenuidad” del presente, su pasividad, su falta de compromiso con la verdad histórica, para dar voz al pasado y a las víctimas.

Benjamin reconoció que la relación entre catástrofe y esperanza es constitutiva de la historia misma, que “no hay un documento de la cultura que no sea, a la vez, uno de barbarie. Y así como el documento no está libre de la barbarie, tampoco lo está el proceso de transmisión por el cual ha pasado de uno a otro.”<sup>203</sup> En efecto, el desarrollo civilizatorio de occidente ha sido animado por el despliegue dialéctico de razón y barbarie, forjando una historia en la que detrás de cada conquista humana, detrás de cada momento de verdad de la razón, permanece escondido, olvidado, el dolor y la injusticia de las víctimas; detrás de cada documento de cultura se esconden esos “monstruos de la razón” que premonitoriamente pintara Goya.<sup>204</sup> Si bien la idea de progreso se presentó como un proceso de mejoramiento permanente de la dimensión científico-técnica y, más aún, como el perfeccionamiento de las capacidades humanas (tanto morales como estéticas, tanto creativas como científicas), en realidad, constituyó la versión secularizada de la idea teológica de “felicidad trascendente”, en la que la humanidad se dirigiría hacia un *telos* universal que exige el sacrificio concreto de la vida. Por ello es que el progreso considera el

---

<sup>202</sup> Grave, *op. cit.*, p. 187.

<sup>203</sup> Benjamin, *Sobre el concepto de historia...*, Tesis VII, p. 144.

<sup>204</sup> Al respecto, es por demás esclarecedor el siguiente comentario de Reyes Mate: “El sueño de un mundo organizado desde la razón había dado a luz el nacionalismo, la violencia y la guerra. La historia, que esa misma filosofía había erigido en tribunal de la razón, se levantaba ahora acusadora contra un proyecto ilustrado, sentenciando que el fuego Gran Guerra era el lugar en el que el proyecto moderno de Europa se consumaba y se consumía.” (*op. cit.*, p. 13).

futuro como el único tiempo importante, en tanto que convierte al pasado en un mero objeto: un *factum*.

No obstante, esta idea de progreso llena de las mejores intenciones para la humanidad (resumidas en el anhelo ilustrado de conducir al hombre a “conquistar su mayoría de edad”), supuso al mismo tiempo la voluntad de dominio sobre la naturaleza y el sojuzgamiento de pueblos y hombres. Para Benjamin, el desarrollo de la ciencia y la técnica constituyó el medio privilegiado de dominio a la vez que el pretendido espíritu de universalismo arrasaba con las diferencias y particularidades culturales, sociales e históricas, que a la postre terminarían por alimentar el espíritu totalitario entre las sociedades europeas. Como vemos, la idea de progreso terminó por convertirse en la mitología sobre la que se afirma y legitima la modernidad.

Si para Benjamín el pasado sólo puede comprenderse por medio del presente, cuya imagen verdadera apareció como un “relámpago” en los momentos de peligro, para el historicismo de inspiración positivista, la historia es, por una parte, el relato del éxito del proceso civilizatorio y, por la otra, un proceso necesario y moralmente bueno. Benjamin explicó esto introduciendo el concepto de empatía [*Einfühlung*], es decir, identificación con los vencedores, pero no con los vencedores de una guerra o batalla determinada, sino con la *clase vencedora*. Esta empatía “que se identifica con el cortejo de los dominadores está, según Benjamin, en *la acedia*, término que designa la pereza del corazón, la melancolía [...] *la acedia* es el sentimiento melancólico de la omnipotencia de la fatalidad, que despoja de todo valor a las actividades humanas y, en consecuencia, al sometimiento total al orden de cosas existente.”<sup>205</sup>

Del mismo modo que el cortesano se inclina ante el desfile de los poderosos, ante su majestuosidad, el historiador positivista no duda en aceptar que la historia es un fenómeno progresista que conduce hasta el éxito definitivo de la racionalidad. Benjamin, por el contrario, siguiendo de cerca a Nietzsche, asignó al historiador revolucionario la tarea de oponerse al dominio de lo real y la historia que lo justifica y legitima; en esto consiste la tarea de “cepillar la

---

<sup>205</sup> Löwy, *Walter Benjamin. Aviso de incendio...*, pp. 82-83.

historia a contrapelo”: comprender que la historia definida en sentido lineal y progresista volverá una y otra vez sobre nuevas formas de barbarie. Ésta es justamente la idea del infierno, de Blanqui y Baudelaire, el eterno retorno de “siempre lo mismo”.

En efecto, para Benjamin el reverso de esa “medalla brillante y dorada” que es la historia de occidente, lo constituye un pasado “gustosamente” olvidado, desterrado de la memoria colectiva, cargado de injusticia y muerte. Empero, el autor de las *Tesis* no “opone cultura (o la civilización) y la barbarie como dos polos mutuamente excluyentes o como dos etapas diferentes de la evolución histórica [...] los presenta dialécticamente como una dualidad contradictoria.”<sup>206</sup>

En el fondo, la crítica a la dialéctica de la civilización, fuerza motriz de la historia, tuvo por objeto hacer explícito el trabajo de los oprimidos; mostrar que fue precisamente el esfuerzo y el sacrificio sinfín de masas anónimas el que forjó los monumentos de cultura y que ellas mismas fueron sistemáticamente excluidas de los bienes culturales. No obstante, la perspectiva benjaminiana no apuesta por algún tipo de “arte populista” para enfrentar la cultura de elite; para Benjamin la “alta” cultura constituye una fuente de crítica y oposición, explícita o no, a la sociedad capitalista. Entonces cepillar la historia a contrapelo supone recuperar todos los momentos de ruptura con la tradición que de ella misma surgieron, sin reparar en su origen clasístico: apropiarse de los elementos utópicos y subversivos latentes en las obras culturales de la tradición.

#### 4.4. Rememoración y justicia

Es con la tesis II que Benjamin introduce el concepto de redención [*Erlösung*], entendido, en primer término, a nivel del individuo: la felicidad apareció como la redención del pasado, como realización de aquello que pudo haber sido pero no lo fue: “una felicidad que podría despertar nuestra envidia está sólo en el aire que hemos respiramos, entre los hombres con quienes hemos hablado, entre las mujeres que podrían habérsenos entregado. En otras palabras, en la

---

<sup>206</sup> *Ibid.*, p. 87.

idea de felicidad late inalienablemente la idea de salvación.”<sup>207</sup> En la felicidad acontece una reparación del pasado, que brinca rápidamente al ámbito de lo colectivo en cuanto que “no hay progreso si las almas que han sufrido no tienen derecho a la dicha (*Glück*) y a la realización (*Vollkommenheit*). [...] ¿No nos roza, entonces, el aire que estuvo entre nuestros antepasados [se cuestiona Löwy, recordando a Benjamin]? ¿Acaso en las voces que escuchamos no resuena el eco de otras que enmudecieron?”<sup>208</sup>

Benjamin rechazó las concepciones de la historia que despreciaron o cancelaron la reivindicación de épocas pasadas y que aceptaron, sin mayor reparo, que su sufrimiento fuera condenado al olvido. La justicia que el presente debe perseguir para las épocas pretéritas no es otra que la de la rememoración, ese recuerdo persistente de las víctimas del pasado que nos otorga cierta fuerza mesiánica: la conciencia histórica se convertirá, entonces, en el sitio privilegiado en que la injusticia encontrará reparación.

Con todo, la postura “idealista” de Benjamin criticada por Horkheimer, no negaba que la sangre haya sido derramada, que las víctimas hayan sido realmente asesinadas, pero sí rechaza que la injusticia esté “concluida”, esto es, que no pueda ser traída una vez más a nuestra conciencia y a un nuevo juicio histórico, en el que otras “lecturas” den reparación al olvido y al sufrimiento de las víctimas. De algún modo, Benjamín afirmó un “Juicio Final” pero que pertenece al orden profano: la rememoración, como experiencia histórica, guarda una fuerza redentora y teológica capaz de *encarnar* el reclamo de las víctimas. Y es que el agravio contra ellas no se acaba con su muerte, por el contrario, con ella sólo se hace cada vez más grande y profundo; con la muerte se consuma y confirma la injusticia padecida, esa que las arrojó a la oscuridad del olvido, ahí donde incontables víctimas anónimas claman con infinita amargura porque su recuerdo se perdió en el empleo deshumanizado de números y estadísticas.

Pero la rememoración del sufrimiento pasado no basta para restaurar el dolor y la injusticia, “es necesaria la reparación –en hebreo, *tikkun*- del sufrimiento, de la devastación de las generaciones vencidas, y el cumplimiento

---

<sup>207</sup> Benjamin, *Tesis sobre filosofía de la historia...*, Tesis II, p. 64.

<sup>208</sup> Löwy, *Walter Benjamin. Aviso de incendio...*, p. 56.

de los objetivos por los cuales lucharon y no lograron alcanzar.”<sup>209</sup> Convocar a la memoria no significa simplemente honrar a las víctimas o conocer su pasado, es, ante todo, exigencia de hacerlas valer “aquí y ahora”; actualización efectiva en nosotros en cuanto que herederos de esa tradición de los oprimidos. En esto radica la gran diferencia entre aquellos que convocan a la memoria para que la historia no se repita (aquellos que hacen eco de la conocida formulación de Santayana: “el que olvida la historia está condenado a repetirla”) y los que lo hacen con el fin de hacer “justicia”. Es claro, pues, que los primeros quieren recordar para no padecer, para que la injusticia no los alcance, que su fin está puesto en ellos mismos; en tanto, los segundos retoman el pasado en busca de justicia y reparación para las víctimas.

El vínculo secreto que nos liga con el pasado, no concluye con la rememoración de las víctimas, de la injusticia sufrida y del dolor experimentado; este vínculo nos obliga a reivindicar en nosotros mismos sus luchas y utopías, en esto consiste la reparación. Esta obra vicaria, como obligación con las generaciones que nos antecedieron, recuerda que la llegada del Mesías es, en cierta medida, una aproximación profana: un Mesías colectivo que cada generación tiene la oportunidad de acercar o ignorar.

La memoria supone la posibilidad de recuperar una acción del pasado, poder hacerla nuevamente, concederle un nuevo comienzo; la rememoración es una liberación de la historia a partir de la cual se rompe el sometimiento de la realización individual a la fuerza constrictora del destino colectivo, el cual, por lo demás, afirma la insignificancia de los sujetos concretos y acepta su sacrificio como “combustibles del progreso”.

Si para Benjamin Dios está ausente de la obra de redención es porque ésta pertenece irrenunciablemente al actuar humano. Como en Marx, la historia y la emancipación de los hombres dependerán del hombre mismo. Sin embargo, esta lucha nunca será auténtica si se olvida el compromiso con las víctimas del pasado. Desde luego, esto no basta para garantizar el triunfo de las luchas revolucionarias; más aún, la redención lejos de estar asegurada

---

<sup>209</sup> *Ibíd.*, p. 59.

aparece apenas como una “*débil* fuerza mesiánica”, como una posibilidad cada vez más inasible, a la cual no obstante, el pensamiento crítico debe aferrarse.

La idea de rememoración, central en la concepción de historia de Benjamin, intentó realizar una comprensión universal de la historia, en la cual todos los acontecimientos e individuos, “grandes” o “pequeños”, fueran restaurados en la medida que “la historia no pierde nada de lo que alguna vez aconteció”.<sup>210</sup> En efecto, “la redención exige la rememoración integral del pasado [...] Mientras se olviden los sufrimientos de un sólo ser humano no podrá haber liberación.”<sup>211</sup> Este es el “Juicio Final”, entendido como salvación integral de todas las almas, que además traerá consigo la recuperación del pasado como apertura hacia el futuro, puesto que las épocas pretéritas sólo podrán regresar bajo la forma de su propia no identidad; desde la perspectiva benjaminiana el pasado es constitutivamente un in-acabamiento, animado, a la vez, por el afán de restablecimiento de las cosas a su “estado originario” y por una comprensión utópica del futuro, en que acontece una especie de iluminación mutua.

Para Benjamin, la rememoración<sup>212</sup> constituye el último reducto de la praxis humana por el que se insinúa una felicidad nacida del dolor, del pasado irredento y su demanda de justicia:

en la representación de la felicidad late inalienablemente la de la redención. Lo mismo sucede con la representación del pasado, que se apropia de la historia. El pasado lleva consigo un índice secreto y a través de él remite a la redención. ¿No nos roza, entonces, el aire que estuvo entre nuestros antepasados? ¿Acaso en las voces que escuchamos no resuena el eco de otras que enmudecieron? 213

Por ello, Benjamin insistió en que la “historia es objeto de una construcción, cuyo lugar no lo conforma un tiempo homogéneo y vacío, sino uno pleno de tiempo actual [Jetztzeit]”<sup>214</sup> Para él, la historia es la experiencia que actualizará el pasado entero de la humanidad, para la que nada del pasado estaba perdido ni es ajeno. Así, corresponde al pensamiento revolucionario recuperar cada instante de la historia puesto que la fuerza que la anima es la

---

<sup>210</sup> *Ibid.*, p. 139.

<sup>211</sup> *Ibid.*, p. 63

<sup>212</sup> Benjamin advirtió que “mirar” hacia el pasado representó también un peligro, puesto que el pasado pudo emplearse como un elemento ideológico, un instrumento que configuró la identidad y el imaginario de los pueblos: “El peligro amenaza tanto al acervo de la tradición como a sus receptores. Para ambos el peligro es uno y el mismo: convertirse en instrumentos de la clase dominante. En cada época hay que intentar sustraer a la tradición del conformismo y, de ese modo, superarla [...] Sólo *aquél* historiador tiene el don de avivar la esperanza en el pasado [...]” (*Sobre el concepto de historia...*, Tesis VI, p. 142).

<sup>213</sup> *Ibid.*, Tesis II, p. 138.

<sup>214</sup> *Ibid.*, Tesis XIV, p. 152.

sangre y el dolor de las víctimas: “sólo a esta humanidad redimida se le vuelve citable su pasado en cada uno de sus momentos.”<sup>215</sup>

Esta experiencia representa un “salto de tigre al pasado” pero no como el que realiza *la moda* (que retorna el pasado para apoderarse de él como objeto, en respuesta a la incesante necesidad de novedad), sino como puede “apoderarse de un recuerdo, tal como fulgura en el instante de peligro [...] una imagen del pasado tal como ella se presenta, de forma inesperada [*unversehens*], ante el sujeto histórico en el instante de peligro.”<sup>216</sup> La historia desde la perspectiva benjaminiana no se aprehende a través de conceptos, el pasado se vive por cuanto la memoria asume su compromiso con él: es la experiencia de un pasado pleno tal como se presenta en la mayor desesperación y peligro. Por esto, Benjamin afirmó que el “materialismo histórico no pudo renunciar al concepto de un presente que no es transición, en el cual el tiempo se detuvo y quedó en estado de suspensión [*Stillstand*]”; por lo que su misión es, entonces, “hacer saltar el *continuum* de la historia.”<sup>217</sup> esa pesantez que oprime a los hombres y los arrastra ciegamente en la corriente del progreso.

Esta suspensión de la que habló el autor del *Libro de los pasajes*, fue la nota característica de su pensamiento dialéctico: para él, la relación del presente con el pasado no es continua; es, por el contrario, de discontinuidad, de suspenso, es imagen en que *lo sido* se une como un relámpago al *ahora* para formar una constelación. Constelación que lejos de fungir como indicación para la acción política, representa un *shock* capaz de sacar del estado de letargo y culpa a la sociedad moderna.

En efecto, el anhelo benjaminiano es el de una justicia absolutamente otra, el de una sociedad para la cual la meta ya no es el progreso sino su interrupción. Anhelo de realizar el verdadero “estado de excepción”, el cual no sólo hará justicia al pasado fallido sino también al presente. Se trata de una especie de *esperanza en la desesperación*, que justo en el instante de mayor peligro, en el que la certeza de la aniquilación muerde los pies de la humanidad, en la ausencia más absoluta de Dios, de fundamento, la

---

<sup>215</sup> *Ibid.*, Tesis III, p. 139.

<sup>216</sup> *Ibid.*, Tesis VI, p. 138.

<sup>217</sup> *Ibid.*, Tesis XVI, p. 155.

“esperanza” cobra su mayor vigencia. Éste es el reino de un Mesías eternamente ausente.

El de Benjamin es un pensamiento paradójico que hace decisivo lo ausente. No piensa la historia conforme al concepto de progreso [...] lo humano no es continuidad, sino interrupción. Cada caso –igual que cada texto– ha de ser enfrentado como excepción a cualquier regla. En un esfuerzo que no es, sin embargo, ciego. Pues el hombre, si no una identidad, sí tiene una historia. Fallida. Esa historia fallida le ofrece una base para su decisión.<sup>218</sup>

Es cierto, la historia fallida apenas constituye una débil base sobre la cual depositar el anhelo de justicia, sin embargo Benjamin confió a ella toda su esperanza, en el entendido de que cuánto más próxima se encuentra la aniquilación de la humanidad más urgente se vuelve sostener esa débil fuerza mesiánica.

---

<sup>218</sup> Mayorga, *op. cit.*, pp. 272 y 273.

## Conclusiones

Llegados a este punto de la investigación, es momento de detenernos y analizar qué hemos aprendido en el desarrollo de nuestra empresa y, a la vez, de que delineemos las posibles reflexiones que quedaron entreabiertas y podrán ser materia de nuevas reflexiones y problematizaciones. Para comenzar desearíamos exponer *grosso modo* qué nos ha dejado cada capítulo, para después señalar algunas posibles líneas de investigación.

1. El análisis del concepto de mal en la tradición filosófica moderna, nos enseñó que aquél no puede resolverse en una única definición, ni mucho menos es de esperarse que podamos arribar a una teoría del mal que pueda explicar completamente lo que éste es. Los autores analizados dan cuenta de que el mal es un concepto polémico, sujeto a una pluralidad de explicaciones, pero también a una pluralidad de manifestaciones. El mal ha constituido un tema recurrente y central en las reflexiones filosóficas de la modernidad; las cuales no sólo tuvieron por objeto plantear la absoluta inmanencia del mal (como preámbulo del borramiento de Dios), sino descubrir la profunda e insoslayable relación que guarda el mal y nuestra libertad. No obstante, los autores aquí presentados no respondieron con resignación, y mucho menos con indolencia, a este anatema; en realidad, para todos ellos, la responsabilidad se convirtió en un tema de primera importancia: Desde Kant hasta Freud, pasando por Hegel, Schelling y Nietzsche, observamos cómo se fue delineando la idea de mal, que a la postre desarrollaría Benjamin, como matriz explicativa de la crisis espiritual y material que atraviesa la modernidad. Puede ser cierto que los conceptos elaborados por estos autores resultan insuficientes para explicar aquello que parece ser la manifestación más incomprensible del mal en la historia: los campos de exterminio, pero sin duda también, son indispensables para comprender de raíz el fracaso del proyecto moderno y la ruina de la conciencia y su facultad crítica.

2. La comprensión de la tradición judía, y sobre todo del mesianismo, mostraron hasta qué punto el pensamiento benjaminiano fue deudor de éstos. Benjamin no dudó en hacer manifiesta su simpatía con el gnosticismo, el cual afirma que Dios no es inocente del mal y, además, que éste no es un accidente de la creación, sino su lado más oscuro: el mal completa una creación fallida que marcará el deambular del pueblo de Israel por la tierra. Benjamin retomó de esta lectura herética la sapiencia de que la redención de lo humano sólo llegará a través del mal. Así, en su lectura del *Génesis*, el filósofo berlinés identificó el momento en que el mal hizo su irrupción histórica no sólo como pérdida de la capacidad mimética del lenguaje primigenio, sino como aparición de una conciencia comunicativa e instrumental, que logró la dominación del mundo por medio de su cosificación en signos y relaciones.
3. Con el análisis del concepto de violencia observamos que el mal en la modernidad adoptó la forma mefistofélica del progreso, cuyo despliegue se realizó mediante una dialéctica que combinó a la vez catástrofe y redención, y ocultamiento y fascinación. Fascinación que se hizo evidente cuando cierta parte de la humanidad fue cómplice, e incluso partidaria, del asesinato de pueblos enteros. En efecto, los campos de exterminio nazi alcanzaron un grado de barbarie hasta entonces ni siquiera imaginable. Frente a ello, Benjamin afirmó que la violencia no sólo tiene una dimensión destructiva: oponiendo violencia divina a violencia mítica, nuestro autor creyó encontrar en la actualización de la primera una exigencia ética de primer orden, que tiene que ver con la posibilidad de hacer efectiva la dimensión mesiánica de la violencia: esperanza del advenimiento de un tiempo absolutamente otro. A través de la violencia el hombre se encaminaría, de manera paradójica, hacia un tiempo de no violencia. Benjamin encontró en la violencia la posibilidad de llevar a los hombres a transitar de un estado de decadencia espiritual a otro más pleno y satisfactorio. Entonces, pudimos concluir que para nuestro autor la violencia no sólo conlleva la posibilidad de la destrucción, sino también la de una potencialidad prometeica que podrá interrumpir la marcha del progreso y permitir nuevas formas de sociabilidad.

4. Hemos visto que la filosofía de la historia benjaminiana revela que el mayor peligro para el pensamiento revolucionario no es sólo la ingenua convicción de que el capitalismo “morirá de causas naturales”, sino la confianza teleológica de caminar con y hacia el progreso. Perspectiva escatológica que justifica el sacrificio de inocentes en el entendido de que la marcha histórica culminará en el triunfo proletario. En realidad, Benjamin pensó que la redención es indisociable de la idea de catástrofe porque es precisamente ésta condición de aquella. Él consideraba la redención como un acontecimiento que puede, o no, ocurrir pero que en su mera posibilidad descansa la esperanza mesiánica. Esperanza que recuerda que ha sido el trabajo de los oprimidos el que forjó los monumentos de cultura, y que la redención definitiva no acontecerá si no le incumbe a todas las víctimas de la historia. La promesa de redención en Benjamin se asoma apenas como una débil fuerza mesiánica que parece consumirse ante la vorágine de un mundo desbordado por la maldad y la barbarie; sin embargo, esta dimensión mesiánica es indispensable para mantener el momento negativo del pensamiento y conservar, incluso en el momento de mayor desesperanza, el anhelo de justicia universal.

Finalmente, creemos haber mostrado que la presencia del mal absoluto encarnado en la imagen de Auschwitz representa un hito en la historia y en el pensamiento ante el que no debemos y no podemos ser indiferentes dadas sus implicaciones para comprender el derrumbe moral de la sociedad contemporánea. Desde luego, el genocidio nazi no es la consecuencia inevitable del desarrollo de la modernidad, aunque, desde luego, no se puede explicar al margen de ella: el proceso de exterminio sistemático que aconteció hubiera resultado imposible sin la sofisticación de la técnica y la exactitud de la racionalidad instrumental. El mal en la modernidad puede resumirse en la imagen de la barbarie industrializada de los campos nazis como reverso de los ideales de razón y libertad que impulsaron el proyecto de emancipación ilustrado. Aunque el exterminio nazi constituyó un cisma histórico excepcional y, por tanto, *anormal*, su posibilidad, sin embargo, estuvo arraigada en la *normalidad* de la práctica social de la modernidad.

Esta investigación no intentó, ni por mucho, agotar el tema del mal, apenas constituye una simiente de nuevas reflexiones y posteriores desarrollos teóricos. Entre estos temas, para nosotros destaca el problema de los desposeídos, concretamente de la figura del paria. Benjamin fue claro al decir que ya no existe algo así como una clase revolucionaria de la cual dependerá el futuro emancipado de la humanidad; para nuestro autor el sujeto histórico llamado a cumplir este papel es el desarrapado, el pepenador. Figura menor en la historia que, no obstante, recogerá de entre los escombros de la historia todo lo que aún pueda ser salvado, aquello que pueda contribuir a la incierta aproximación mesiánica. Asimismo, queda apenas insinuado el problema de la traducción, fenómeno que de ninguna manera se limita al ámbito lingüístico, por el contrario sus implicaciones son profundamente filosóficas y teológicas, no sólo porque cuestiona el fundamento ético de la verdad, o porque pone en entredicho el problema del sentido y la interpretación, sino también porque sitúa el debate en torno a la posibilidad de un retorno a la lengua primigenia, a un lenguaje sin violencia, lejos de la intencionalidad. Como corolario de lo anterior, dejaremos para desarrollos ulteriores precisamente el tema de la violencia divina. No sólo en cuanto a su relaciones con el reino de lo mesiánico, sino particularmente con el de lo profano. Benjamin creyó que la violencia divina puede conducir hacia el establecimiento de nuevas maneras de relación social, relaciones no violentas, queda, pues, abierta la pregunta sobre la posibilidad de un mundo de no violencia desde el camino de la violencia y de cómo producir “nuevas” formas de relación humana y las condiciones de su efectividad.

## Bibliografía

Básica:

Benjamin, Walter, *Dirección única*, Alfaguara, Madrid, 2005.

\_\_\_\_\_, *Ensayos escogidos*, Ediciones Coyoacán, México, 2006.

\_\_\_\_\_, *Estética y política*, Las cuarenta, Buenos Aires, 2009.

\_\_\_\_\_, *Libro de los pasajes*, Akal, Madrid, 2004.

\_\_\_\_\_, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, Ítaca, México, 2003.

\_\_\_\_\_, *Obras. Libro II. vol.1: Primeros trabajos de la educación y la cultura. Estudios metafísicos y de filosofía de la historia. Ensayos literarios y estéticos*, Abada Editores, Madrid, 2007.

Bernstein, Richard, *El mal radical. Una indagación filosófica*, LILMOD, Buenos Aires, 2005.

Buck-Morss, Susan, *Dialéctica de la Mirada*, A. Machado Libros, Madrid, 2001.

\_\_\_\_\_, *Origen de la Dialéctica Negativa*, Siglo XXI, México, 1981.

*Constelaciones. Revista de Teoría crítica*, Vol. 2 (2010). Walter Benjamin (1940-2010). Recuperado de [<http://www.constelaciones-rtc.net/>]. [Consultado el 20 de octubre de 2011].

Dominik Finkelde, et. al., (coord.), *Topografías de la modernidad. El pensamiento de Walter Benjamin*, México, UNAM-UIA-Goethe-Institut Mexiko, 2007.

Echeverría, Bolívar (comp.), *La mirada del ángel: en torno a las tesis sobre la historia de Walter Benjamin*, Era- UNAM, México, 2005.

Forster, Ricardo, *Walter Benjamin y el problema del mal*, Altamira, Buenos Aires, 2003.

\_\_\_\_\_, “La cábala y la travesía del mal” en *Archivo Maaravi: Revista Digital de Estudios Judaicos da UFMG*, Volume 1, núm. 3-outubro, 2008.

Freud, Sigmund, *Tótem y tabú, OC, T XIII*, Amorrortu, Buenos Aires, 1986.

\_\_\_\_\_, “Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte” en *El malestar en la cultura*, Alianza, Madrid, 1999.

\_\_\_\_\_, *El malestar en la cultura*, Alianza, Madrid, 1999.

\_\_\_\_\_, *Esquema del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1966,

Friedman, George, *La filosofía política de la Escuela de Frankfurt*, México, F.C.E. 1986.

Hegel, G. W. F., *La fenomenología del espíritu*, FCE, México, 1966.

Kant, Immanuel, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza, Madrid, 1981.

Nancy, Jean-Luc, Hegel. *La inquietud de lo negativo*, Arena Libros, Madrid, 2005.

Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral: un escrito polémico*, Alianza, Madrid, 1997.

Löwy, Michael, *Walter Benjamin. Aviso de incendio*, Buenos Aires, FCE, 2003.

\_\_\_\_\_, “La dialéctica de la civilización: barbarie y modernidad en el siglo xx” en *Revista Herramienta* No. 22, Otoño 2003. Recuperado de [<http://www.herramienta.com.ar>]. [Consultado el 3 de diciembre de 2011].

Mate, Reyes, *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*, Trotta, Madrid, 2003.

Safranski, Rüdinger, *El mal o el drama de la libertad*, Tusquets-CONACULTA, México, 2008.

Schelling, F.W.J., *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Anthropos, Barcelona, 1989

Scholem, Gershom, *El misticismo extraviado*, LILMOD, Buenos Aires, 2005.

\_\_\_\_\_, *Conceptos básicos del judaísmo*, Trotta, Valladolid, 2000.

Traverso, Enzo, *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*, Herder, Barcelona, 2001.

Wohlfart, Irving, “¿Etcétera? Del historiador como pepenador en la obra de Walter Benjamin” en *La Vasija*, núm. 1, diciembre 97-marzo 93. p. 43-77.

\_\_\_\_\_, “Sobre algunos motivos judíos en Benjamin” en *Cábala y deconstrucción*, México, UNAM, 2009, pp. 155-205.

Complementaria:

Amengual, Gabriel y Vermal, Juan L., *Ruptura de la tradición. Estudios sobre Walter Benjamin y Martin Heidegger*, Trotta, Madrid, 2008.

Arendt, Hannah, *Eichman en Jerusalem. Un estudio sobre la banalidad del mal*, De bolsillo, Barcelona, 2010.

Arendt, Hannah, *Hombres en tiempos de oscuridad*, Gedisa, Barcelona, 1990.

Blanco Mayor, Carmelo, “Schopenhauer. La lucidez desde la no esperanza: la conquista de la libertad” en *Ensayos*. No.2 Revista de la Facultad de Educación de Albacete, UCLM, 1988, Castilla.

Buck-Morss, Susan, *Walter Benjamin, escritor revolucionario*, Buenos Aires, Interzona, 2005.

Cohen, Esther (edit.), *Cábala y deconstrucción*, México, UNAM, 2009.

\_\_\_\_\_, “Walter Benjamin y Franz Kafka: dos pepenadores en busca de del mesianismo profano” en *Acta Poética*. Número 28 (1-2) Primavera-Otoño, UNAM-IIF, México, 2007, pp. 49-71

Eagleton, Terry, *Walter Benjamin: o hacia una crítica revolucionaria*, Cátedra, Madrid, 1998.

\_\_\_\_\_, *La estética como ideología*, Trotta, Madrid, 2006.

Fernández Martorell, Concha, *Walter Benjamin: crónica de un pensador*, Montesinos, Barcelona, 1992.

Forster, Ricardo y Tatian, Diego, *Mesianismo, nihilismo y redención*, Altamira, Buenos Aires, 2005.

Gandler, Stefan, *Fragmentos de Frankfurt. Ensayos sobre la Teoría Crítica*, Siglo XXI-UAQ, México, 2009.

Habermas, Jurgen, *Perfiles Filosóficos-Políticos*, Taurus, Madrid, 2000.

Hayoun, Maurice-Ruben, *Gershom Scholem: un judío alemán en Jerusalén*, IdeaBooks, Barcelona, 2002.

Jay, Martin, *La imaginación dialéctica. Una historia de la escuela de Frankfurt*, Taurus, Madrid, 1974.

Jerade Dana, Miriam, "De la violencia legítima a la violencia revolucionaria" en *Acta Poética*, Número 28 (1-2) Primavera-Otoño, UNAM-IIF, México, 2007, pp. 257-278.

Horkheimer, Max y Adorno, Theodor, *La dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*, Valladolid, Trotta, 1998.

Lizaraz Arias, Diego (coord.), *Diálogos en torno a la reflexión de la violencia en Benjamin* [e-book], UAM, México, 2012.

Mayorga, Juan, *Revolución Conservadora y Conservación Revolucionaria: Política y Memoria en Walter Benjamín*, Anthropos-UAM-I, Barcelona, 2003.

Muñoz, Blanca, *Modelos culturales*, México, Anthropos-UAM, 2005.

Neiman, Susan, *El mal en el pensamiento moderno. Una historia no convencional de la filosofía*, FCE, México, 2012.

Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal: prelude de una filosofía del futuro*, Alianza, Madrid, 2000.

Novo, Salvador, "En defensa de lo usado" en *Algarabía*, núm. 75, año X, México, 2010, pp. 92-97

Rabinovich, Silvana "Walter Benjamin: el coleccionismo como gesto filosófico" en *Acta Poética*. Número 28 (1-2) Primavera-Otoño, UNAM-IIF, México, 2007, pp. 241-256.

Ricoeur, Paul, *Freud: una interpretación de la cultura*, Siglo XXI, México, 1970.

Rubio Serrano, Ana, La banalidad del mal. *La contraimagen de Dios en la lógica nazi*, Tesis doctoral, Facultad de Teología de Cataluña, Barcelona, 2006.

Sánchez Vázquez, Adolfo (edit.), *El mundo de la violencia*, FFyL-UNAM y FCE, México, 1998.

Scholem, Gershom, *Walter Benjamin y su ángel: catorce ensayos y artículos*, FCE, Buenos Aires, 2003.

Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, Porrúa, México, 2003.

Spierling, Volker, "El pesimismo de Schopenhauer: sobre la diferencia entre voluntad y cosa en sí" en *Revista de filosofía*. No. 2 (3º época), Universidad Complutense, Madrid, 1989.

Suances, Marcos y Villar, Ezcurra, *De los orígenes del pensamiento hasta Schopenhauer. Vol. I*, Síntesis, Madrid, 2000.

Vázquez Rocca, Adolfo, "Schopenhauer; del mundo como voluntad y representación al pesimismo metafísico". Notas para la Cátedra de Antropología Filosófica de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, semestre de otoño, 2005.

Vitiello, Vincenzo, *Cristianismo sin redención. Nihilismo y religión*, Trotta, Madrid, 1999.

Wiggershaus, Rolf, *La escuela de Fráncfort*, FCE-UAM, México, 2009.

Witte, Bernd, *Walter Benjamin: una biografía*, Gedisa, Barcelona, 2002.

Wizisla, Erdmut, "Mr. Bunge Sends His Regard. ¿Walter Benjamin, un fracaso?". Texto de la ponencia pronunciada en el Coloquio Internacional Walter Benjamin en Portbou el 25 de septiembre de 2010.

Wohlfart, Irving, "Nietzsche y Benjamin: hombres del extranjero" en Esther Cohen y Ana María Martínez de la Escalera (coords.), *Lecciones de extranjería. Una mirada de la diferencia*, UNAM-Siglo XXI, México, 2005.

*Zohar*. Libro del esplendor, CONACULTA, México, 2010.