



UNIVERSIDAD METROPOLITANA DE CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y EDUCACIÓN
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

Política(s) de la Inmanencia

Una lectura de la Inmanencia como apuesta política en el pensamiento de
Walter Benjamin

TESIS PARA OPTAR AL TÍTULO DE PROFESOR DE FILOSOFÍA

AUTOR: ALEXIS PALOMINO NAVARRETE

PROFESOR GUÍA: WILLY THAYER

SANTIAGO DE CHILE, ABRIL DE 2017



UNIVERSIDAD METROPOLITANA DE CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y EDUCACIÓN
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

Política(s) de la Inmanencia

Una lectura de la Inmanencia como apuesta política en el pensamiento de
Walter Benjamin

TESIS PARA OPTAR AL TÍTULO DE PROFESOR DE FILOSOFÍA

AUTOR: ALEXIS PALOMINO NAVARRETE

PROFESOR GUÍA: WILLY THAYER

SANTIAGO DE CHILE, ABRIL DE 2017

Autorizado para

Sibumce Digital



IDENTIFICACION DE TESIS/INVESTIGACION

Título de la tesis,
memoria o seminario : _____

Fecha : _____

Facultad : _____

Departamento : _____

Carrera : _____

Título y/o grado : _____

Profesor guía/patrocinante : _____

AUTORIZACIÓN

Autorizo a través de este documento, la reproducción total o parcial de este trabajo de investigación para fines académicos, su alojamiento y publicación en el repositorio institucional SIBUMCE del Sistema de Bibliotecas UMCE.

Nombre/Firma

Nombre/Firma

Nombre/Firma

Nombre/Firma

Nombre/Firma

Nombre/Firma

Santiago de Chile, _____ de _____ 20____

Imprima más de una autorización en caso de que los autores excedan la cantidad de firmas para este documento

A Miriam Palomino

In memoriam

Agradecimientos

Muchas son las personas que de alguna u otra manera han confluído en la redacción de esta tesis. Me gustaría partir agradeciendo a mi familia por el constante apoyo entregado. A Carla por entregarme quince valiosos años de amistad. A Matías, Gerald, Rodrigo y Daniel por acompañarme durante estos cinco años y por enseñarme en la práctica el sentido de la política y la amistad spinoziana como ``el arte de los encuentros (buenos y malos) ``. A mi primo que ha devenido hermano. A Claudio y a Mauro por presentar siempre una puerta abierta y la disposición a un buen cigarro acompañado de un consejo. A Willy por su constante disposición y apoyo, en este y otros proyectos. A Jorge por proporcionar uno de esos consejos que cambian el rumbo. A Elizabeth por las grandes experiencias que me ha brindado en seminarios y cursos.

Y a todas y todos los cuerpos con los que me he topado en la escuela de filosofía, que de alguna u otra forma se han visto reflejados en las problemáticas y las palabras, abordadas y escritas en esta tesis.

Tabla de contenidos

• Resumen.....	IV
• Introducción	1
• Capítulo I: <<El pensamiento moderno de la soberanía>>.....	8
I.1 Del paradigma comisarial al paradigma soberano.....	10
I.2 De lo constituyente a lo constituido.....	13
I.3 La aparición de <i>Teología Política</i>	16
Excurso I: El proceso de maquinación de occidente.....	20
• Capítulo II: <<Algunas reflexiones en torno a la Inmanencia>>.....	24
II.1 Inmanencia y vida.....	27
II.2 Inmanencia benjaminiana.....	29
Excurso II: El lenguaje como causa inmanente.....	31
II.3 Fragmentación del origen/ Constelación e inmanencia.....	36
• Capítulo III: << <i>Política(s) de la inmanencia: Crítica</i> >>.....	45
III.1 Una sustancia de descomposición.....	47
• Capítulo IV << Una violenta cartografía>>.....	57
Excursos III: Principio cartográfico.....	58
IV.1 Intersticios del encuentro entre Benjamin y Schmitt.....	63
IV.2 Cartografiando la máquina del derecho.....	66
IV.3 <i>Política(s) de la inmanencia: Violencia pura</i>	75
• Capítulo V: << Soberanía, inmanencia y catástrofe>>.....	81
Excursos IV: Una ``artificial`` inmanencia.....	82

V.1 Destitución del <i>τέλος</i> histórico.....	86
V.2 <i>Política(s) de la inmanencia</i> : Interrupción.....	97
• Ultimas aproximaciones.....	107
• Referencias bibliográficas.....	111

Resumen

Esta investigación tiene por objetivo exponer una determinada lectura del problema de la inmanencia en los escritos del pensador alemán Walter Benjamin. Denominamos aquí *Política(s) de la inmanencia* a la corriente subterránea que atraviesa determinadas nociones de Benjamin y que permitiría hacer visible de qué manera la inmanencia no puede sino ser pensada como una apuesta política. Para esto nos tomamos de tres nociones que serán las que componen la/s *Política(s) de la inmanencia*, a saber; la Crítica, la Interrupción y la Violencia pura. Desde este punto de encuentro nos planteamos la tarea de buscar la posibilidad de pensar la relación entre inmanencia y vida como una alternativa a lo que historicistamente se ha entendido como lo político.

Palabras clave: Inmanencia, Crítica, Violencia pura, Interrupción, Catástrofe, Mesianismo.

Abstract

This research aims to expose a certain reading of the problem of immanence in the writings of the German thinker Walter Benjamin. We call here Politic(s) of immanence to the underground current that traverses certain notions of Benjamin and that would make visible in what way immanence can not but be thought as a political bet. For this we take three notions that will be those that make up the Politic(s) of immanence, namely; Criticism, Interruption and pure Violence. From this point of encounter we set ourselves the task of seeking the possibility of thinking the relationship between immanence and life as an alternative to what historically has been understood as the political.

Keywords: Immanence, Criticism, Pure Violence, Interruption, Catastrophe, Messianism.

``La verdadera crítica no va contra su objeto: es como una sustancia química que ataca a otra solo en el sentido en que, descomponiéndola, expone su naturaleza interna, pero no la destruye. La sustancia química que ataca las cosas espirituales de este modo (diatético) es la luz``.
Carta a H. Belmore 1916.

``Pero si a la violencia le está asegurada su consistencia aún más allá del derecho, como pura e inmediata, se prueba con ello que también la violencia revolucionaria es posible y como lo es, nombre ese con el cual ha de designarse la más elevada manifestación de la violencia por medio del ser humano.`` *Para una crítica de la violencia*

``Al pensar no solo le pertenece el movimiento de los pensamientos, sino también su interrupción. Cuando el pensar se detiene súbitamente en una constelación saturada de tensiones, entonces le propina a esta misma un shock, por el cual se cristaliza él como mónada. *Sobre el concepto de historia*

Introducción

``Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de transformarlo.¹`` Con esta tesis de 1845 Karl Marx abre un problema en torno al quehacer de la filosofía que no se puede pasar por alto si es que con esta se pretende causar algún impacto que pueda repercutir en aquello que hoy consideramos como el espacio de ``experiencia`` de nuestros cuerpos. En este contexto se enmarca esta investigación, no solo como una más de las lecturas de aquel espacio en el que nuestros cuerpos se encuentran, sino además como una propuesta de transformación del mismo. Por tanto el objetivo de esta investigación es poder pensar una ``otra`` forma de entender las condiciones de experiencia en que la vida se relaciona en el espacio de la política desde una enfoque distinto, descolocando el ojo, moviéndolo y torciéndolo para poder ver un poco más de lo que nos acostumbramos a mirar.

Nuestra propuesta será entonces aportar un fragmento al campo de aquellos/as que intentaron pensar de otra forma, de proponer una lectura más de textos ya mil veces trabajados e interpretados. Y comprendiendo que no existe algo así como lo nuevo, pues ninguna investigación es totalmente novedosa, sino heredera de tantos/as que han hecho el ejercicio de pensar para transformar. Por esta razón nuestra investigación no se propone postular algo así como una nueva tesis, sino más bien poder recorrer un camino enfocando nuestra mirada en un lugar específico, en el detalle, en aquello que parece pasar desapercibido, pero que toma vital importancia en las condiciones materiales de nuestra época. Habiendo aclarado esto, nuestro objetivo es entonces hacer visible un determinado paradigma, una cartografía², un análisis del cual se desprenda el porqué de nuestras actuales condiciones en el capital y así buscar la forma por la cual podamos ``mejorar nuestra posición en la lucha contra el`` enemigo, que hasta nuestros días ``no ha cesado de vencer``.

Para esto entonces proponemos recorrer un camino en la obra de uno de los pensadores que anticipa, ya en 1940, nuestras actuales condiciones materiales, y que a su vez nos presenta una variada palestra de propuestas políticas que nos pueden ayudar a

¹ Marx K y Engels F (1845); *Tesis sobre Feuerbach*, en *La ideología alemana*, Editorial Pueblos unidos, 1968, quinta edición, pág. 668.

² Para comprender la noción de cartografía y de los sentidos por los cuales en esta investigación se vuelve necesario remitir a ella, ver el Excursos III del capítulo titulado *Una violenta cartografía*.

transformar/salir/destituir/descomponer/desarticular/criticar/exponer³ nuestro vigente espacio político. Es la obra de Walter Benjamin la que tomamos como centro de esta investigación para poder recorrer un determinado camino que nos permita exponer de qué manera el concepto de inmanencia se vuelve la clave para pensar la política contemporánea.

Nuestra hipótesis de trabajo se enuncia de la siguiente manera: tres de las principales propuestas políticas de Benjamin – la Interrupción (*Stillstellung*), la Violencia pura (*Reine Gewalt*) y la Crítica (*Kritik*) – están trastocadas por una corriente subterránea que las recorre y que lleva consigo una desarticulación de la idea de trascendencia que funda las bases del pensamiento político moderno. Se denomina en esta investigación *Política(s) de la inmanencia*; tanto a la corriente inmanente que recorre estas tres formulaciones políticas, como también al devenir de la inmanencia como propuesta política concreta en el pensamiento benjaminiano.

Para sostener esta hipótesis de lectura recorreremos un camino que nos permitirá ir escindiendo los diversos fragmentos en los que se compone la cartografía que lleva a cabo Benjamin. Y para esto tomaremos como punto eje de esta investigación, el intercambio que se desarrolla entre Benjamin y el jurista alemán Carl Schmitt entre los años 1925 y 1956⁴. En este encuentro se hace visible – en nuestra interpretación – la intención de Benjamin de pensar la idea de inmanencia como una apuesta política que permita confrontar los fundamentos que sostienen y articulan aquello que se ha denominado como la modernidad. Para poder dar un paso a pensar la posibilidad de algo así como una ``otra`` política.

I Sostener la (in)decisión

El intercambio sostenido entre Walter Benjamin y Carl Schmitt ha sido estudiado desde variadas aristas con el pasar de los años. Aquí proponemos abrir un ángulo más en torno a este encuentro y recorrer un camino que nos permita sostener; que detrás de la argumentación benjaminiana hay una determinación por establecer una apuesta política

³ Todas nociones que recorren el entramado conceptual de esta investigación y que se irán develando en la medida en que aparezcan las problemáticas en las que estas son expuestas.

⁴ Según las fechas que rastrea el análisis del pensador italiano Giorgio Agamben en su libro llamado *Estado de excepción, Homo sacer II, 1*.

que tiene su desarrollo en la idea de la inmanencia como clave necesaria para pensar una forma de entender la política a contrapelo de las formaciones históricas dominantes.

Para sostener nuestra hipótesis remitimos al contexto en que este intercambio fue realizado; a saber entre los años 1925 y 1956 en pleno proceso de construcción y asenso del régimen nacional socialista que claramente se instaló como el pasaje que determinó el camino por el cual estas discusiones fueron teniendo lugar. Giorgio Agamben rastrea los datos específicos en el intercambio de escritos entre los pensadores alemanes y aquí nos tomaremos de sus archivos para contextualizar que es lo que realmente se puede rastrear para sostener que, entre Benjamin y Schmitt, existe una concreta discusión en torno a determinadas formas de entender la política.

La referencia clave que surge en torno a esta discusión, y que nos revela un aparente intercambio de ideas entre Schmitt y Benjamin, es una carta que Benjamin envía a Schmitt junto con una copia de su escrito más reciente *El origen del trauerspiel alemán (Ursprung des deutschen Trauerspiels)* escrito en 1925 y publicado en 1928 en el cual el pensador judío muestra gratitud hacia el pensador cristiano y reconoce haber sentido una gran influencia de sus escritos; la carta señala:

``Dr. Walter Benjamin/ Berlin- Wilmerdorf, 9. Dez. 30 / Prinzregentenstr, 66.

Muy honorable Señor Profesor, usted recibirá uno de estos días de la editorial mi libro <<Sobre el origen del drama barroco alemán>>. Con estas líneas deseo no sólo informarle a usted, sino expresarle también mi amistad que puedo enviarle por medio del señor Albert Salomon. Observará rápidamente hasta qué punto el libro es deudor de su exposición de la doctrina de la soberanía en el siglo XVII. Quizá debería ir más lejos sobre esto, pues que también de sus obras posteriores, sobre todo de *La dictadura* he tomado prestado una confirmación de mis investigaciones sobre filosofía del arte. Si la lectura de mi libro puede producir en usted este sentimiento de manera natural, entonces se habrá cumplido el propósito de mi envío.

Con expresión de mi especial aprecio, suyo. Walter Benjamin. ``⁵

⁵ Villacañas y García, «Walter Benjamin y Carl Schmitt. Soberanía y Estado de Excepción», en *Daimon. Revista de Filosofía*, nº 13, 1996, Pág. 42

Esta deuda que Benjamin expresa en esta carta enviada en 1930 esta remitida a las citas que se encuentran en *El origen del trauerspiel alemán* sobre el escrito de Schmitt *Teología Política* publicado en 1922. A esta carta también se suma un currículum que escribe Benjamin en 1928 donde también hace notar la deuda que tendría el libro sobre el barroco alemán con los escritos de Schmitt. Este currículum versa de la siguiente manera:

`` [...] mis ensayos hasta ahora se esfuerzan por abrir el camino a la obra de arte por la destrucción de la doctrina del carácter específico del arte [...] Este análisis de la obra de arte reconocerá en ella una expresión integral de las tendencias religiosas, metafísicas, políticas y económicas de una época. Este ensayo, que emprendí en gran medida en el mencionado Origen del Trauerspiel alemán se conecta por una parte a las ideas metódicas de Alois Riegl en su doctrina de la Voluntad de Arte, y por otra parte en los ensayos contemporáneos de Carl Schmitt, que emprende un ensayo análogo de integración de los fenómenos, aislables sólo de manera aparentemente específica, en su análisis de las figuras de lo político. ``⁶

Las referencias directas del texto de Benjamin a los textos de Schmitt las iremos trabajando a lo largo de esta investigación, por ahora nos basta con dejar trazado un fragmento que nos permiten determinar qué es lo que realmente se puede considerar como un intercambio de ideas.

Por el lado de Schmitt, Agamben nos muestra una carta publicada póstumamente, pero escrita en 1973 a H. Viesel donde Schmitt afirmaría que su texto sobre *Hobbes* habría sido considerado ``una respuesta a Benjamin que paso inobservada. ``⁷ Este escrito dedicado al *Leviatán en la teoría del estado de T. Hobbes* escrito en 1938 nos presenta grandes claves para completar las tesis que Schmitt está sosteniendo sobre las problemáticas de la conformación del moderno estado soberano. Este escrito, en términos cronológicos, se podría considerar una respuesta a lo planteado en *El origen del Trauerspiel alemán* pero que, a nuestro modo de ver, las tesis que se juegan aquí se

⁶ Ibíd. Pág. 43

⁷ Agamben Giorgio (2003), *Homo sacer; II,1 Estado de excepción*, Editorial Adrián Hidalgo, Bueno Aires, 2005, Pág. 103

complementan en cuanto aparecen nuevas formulaciones que permiten desplazar la discusión hacia un punto de encuentro entre ambos pensadores.

Por otro lado en 1956 Schmitt escribe un texto en torno a la tragedia shakesperiana titulado *Hamlet o Hécuba: la irrupción del tiempo en el drama*. Donde existen dos referencias directas a la lectura sobre el drama barroco alemán de Benjamin; por un lado Schmitt menciona que este escrito de Benjamin es uno de los tres textos más importantes y más valiosos a los que debe ``valiosa información y sustanciales criterios. ``⁸ Por otro lado la segunda referencia se encuentra en una nota donde Schmitt remite al análisis sobre la obra de Shakespeare que lleva a cabo Benjamin; Schmitt dice lo siguiente:

``WALTER BENJAMÍN, en su libro acerca del «Origen de la tragedia alemana» (*Ursprung des deutschen Trauerspiels*), 1928, ha demostrado las diferencia entre tragedia y juego trágico (*Trauerspiel*) desde el punto de vista de la historia del espíritu, así como literaria y estéticamente, apelando a ejemplos del juego trágico barroco. Sus juicios sobre el Hamlet son para nosotros de especial importancia. Ve BENJAMÍN que «al final de este juego trágico centellea el drama de fatalidad como algo encerrado en él y superado» (pág. 132); y dice: «Sólo Hamlet es para el juego trágico espectador por la gracia de Dios; pero no lo que le representan, sino única y solamente su propio destino puede satisfacerle»``⁹

La última referencia que se encuentra sobre este intercambio de ideas en los escritos de Walter Benjamin la destacan muy bien Pablo Oyarzun y Michael Löwy¹⁰; ambos detectan que en el fragmento ocho de *Sobre el concepto de historia* (*Über den Begriff der Geschichte*), escrito en 1940, Benjamin dedica su último pasaje a esta polémica antes de quitarse la vida. Haciendo clara referencia a la problemática central en la cual gira gran parte de la discusión, Benjamin dedica esta tesis a su última observación entorno al

⁸ Schmitt C (1956), *Hamlet o Hécuba: La irrupción del tiempo en el drama*, Ediciones Sieghels, Buenos Aires, 2015, Pág. 59

⁹ Ibíd. Pág. 83

¹⁰ Pablo Oyarzun en su recopilación titulada *La dialéctica en suspenso*. Michael Löwy en su comentario a la tesis ocho en su libro titulado *Aviso de incendio*.

problema del estado de excepción (*Ausnahmezustand*) aquella noción que estaba en el centro del intercambio de citas entre *Teología política* y *El origen del Trauerspiel alemán*.

Pero una variante discontinua nos presenta Agamben quien nos plantea en su escrito titulado *Estado de excepción* (2003), específicamente en el capítulo cuatro titulado *Gigantomaquia en torno a un vacío*, dedicado a rastrear la relación entre Benjamin y Schmitt. Y es que el pensador italiano cree que no habría que partir las referencias y los documentos de este encuentro entre ambos pensadores, solamente a las citas que se encuentra en *El origen del Trauerspiel alemán* directas de *Teología Política* que habrían sido uno de los inicios de este intercambio. Sino más bien Agamben abre un excursus a la posible lectura que pudiera haber realizado Schmitt del ensayo *Para una crítica de la violencia* (*Zur Kritik der Gewalt*) publicado en 1921. Agamben sostiene que:

“El ensayo¹¹ fue publicado en el n° 47 del *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik*, una revista codirigida por Emil Lederer, entonces profesor de la Universidad de Heidelberg (y, más tarde, de la New School for Social Research de Nueva York), que se encontraba entre las personas que Benjamín frecuentaba en aquel período. Ahora, no sólo entre 1924 y 1927 publica en *Archiv* numerosos ensayos y artículos (entre ellos, la primera versión de *El concepto de lo político*), sino que un atento relevamiento de las notas a pie de página y de las bibliografías de sus escritos muestra que desde 1915 Schmitt era un lector regular de la revista (cita, entre otros, el número inmediatamente precedente y el inmediatamente sucesivo al fascículo en el cual aparece el ensayo benjaminiano). Como asiduo lector y colaborador del *Archiv*, Schmitt difícilmente pudo no haber notado un texto como *Para una crítica de la violencia*, que tocaba, como veremos, cuestiones esenciales para él.”¹²

La tesis que sostiene Agamben sería entonces que el escrito de 1922 de Schmitt *Teología Política* habría sido una respuesta al ensayo de Benjamin *Para una crítica de la violencia*. Ensayo que como veremos en los siguientes capítulos de esta investigación desarticula las nociones centrales que Schmitt modula en *La dictadura* –texto publicado en 1921– y que es correlativo a la aparición del escrito benjaminiano.

¹¹ Refiriéndose a *Para una crítica de la violencia*.

¹² Agamben G (2003), Op. Cit. Pág. 104.

Para efectos de esta investigación entonces será necesario partir del supuesto que sostiene Agamben y montar la discusión entre Benjamin y Schmitt en el siguiente entramado: la tención indirecta que se sostiene entre *La dictadura* y *Para una crítica de la violencia*, *Teología Política* como la respuesta de Schmitt a Benjamin; *El origen del Trauerspiel alemán* y las *Tesis de filosofía de la historia* como las contramedidas tomadas por Benjamin para re-formular la teoría schmittiana de la soberanía y el estado de excepción; y a su vez el *Leviathan* de Schmitt que nos presentaría una variante indirecta que nos permitirá complementar los análisis del jurista alemán en torno al devenir histórico del problema de la soberanía. Clave para comprender aquella estructura histórica que Benjamin pretende desacreditar.

Desde estos seis textos proponemos entonces como hipótesis de lectura la posibilidad de exponer la corriente subterránea que atraviesa la argumentación de Benjamin desde – y a pesar de – Schmitt que estaría fundamentada en la propuesta de una/s *Política(s) de la inmanencia*, que por una parte, desarticulan la idea de trascendencia que sostendría el fundamento de la política moderna. Y por otro lado, la tesis benjaminiana, de pensar la inmanencia como apuesta política que permita la apertura a *una nueva época histórica*. Conceptos centrales entonces a trabajar serán los de soberanía y estado de excepción entramados en la problemática que tiene como eje este intercambio; el soberano ¿es o no capas de la decisión (*Entscheidung*)? O ¿no será más bien su incapacidad para decidir lo que lo determina como soberano? Estas preguntas nos darán las calves que nos permitan exponer de qué manera en ciertos escritos de Benjamin es posible pensar la inmanencia como un entramado fundamental a la hora de sostener algo así como una ``otra`` política.

Capítulo I

<<El pensamiento moderno de la soberanía>>

Como mencionábamos en la introducción al problema del cual esta investigación se hace cargo, la lectura cruzada que existe entre Carl Schmitt y Walter Benjamin será el nudo central de la primera parte de la investigación. Por consiguiente este apartado busca poder describir y problematizar las principales tesis de Schmitt –que Benjamin recuperara en sus escritos– para de esta manera poder exhibir la relación que existe entre la teoría moderna de la soberanía y la instauración de variados principios trascendentes que tendrán la función de sostener la estructura soberana. Pero además parece pertinente no pasar por alto la lucidez con la cual Schmitt analiza las problemáticas –tan vigentes hoy– de la soberanía, que permiten construir un panorama de los escenarios que fundan las teorías del derecho moderno. En este punto es imprescindible para esta investigación intersectar la lectura de Schmitt con los análisis de Giorgio Agamben, los cuales dotan de actualidad, al mismo tiempo que colocan en crisis, los fundamentos rastreados por Schmitt en sus libros.

Como primer momento de este apartado trabajaremos la relación que Schmitt establece entre dictadura comisarial y dictadura soberana, para dar paso en un segundo momento a una de las teorías fundamentales que determinan el paradigma schmittiano; a saber, la distinción y relación entre *poder constituyente* (*pouvoir constituant*) y *poder constituido* (*pouvoir constitué*). Aquí nos parece importante mencionar las claves que presenta Agamben en las lecturas que lleva a cabo sobre estas problemáticas en la saga *Homo sacer*; principalmente en *Homo sacer I el poder soberano y la nuda vida* (1998) y *Homo sacer II, 1 Estado de excepción* (2003). Este primer y segundo apartado entonces está dedicado a una lectura de *La dictadura* (1920) como texto clave e introductorio en el pensamiento de Schmitt.

Como tercer momento de nuestra lectura sobre el jurista alemán, remitiremos a *Teología Política* (1922) como texto clave en la obra de Schmitt. La definición de soberanía y estado de excepción, junto con el concepto de secularización, darán la pauta en esta investigación, que permitirá entender de qué manera se fundan los pilares que configuran el paradigma político de la modernidad.

Además, esta lectura de Schmitt junto con la de Agamben, permitirá comenzar a introducir ciertas problemáticas políticas que no podemos pasar por alto a la hora de analizar la modernidad; nos referimos al proceso de maquinización del sistema político moderno que Schmitt rastrea en sus análisis sobre el *Leviathan* de T. Hobbes escritos en 1938 y que Agamben complementa con la exposición de la dicotomía que existiría en el

sistema jurídico moderno y que permite pensar la estructuración de una *maquina jurídico-política*.

I.1 Del paradigma comisarial al paradigma soberano

La dictadura marca un antes y un después en las formas de entender los fundamentos de las teorías en torno a la práctica política moderna. La idea del caso excepcional como esfera clave por donde partir los análisis sobre el derecho es lo que le da a Schmitt la clave para entender de qué manera se edificó la estructura que sostiene la moderna teoría del estado. Tal como el nombre del libro lo manifiesta es la *Dictadura* como situación excepcional es el punto de partida de la analítica schmittiana. Preguntarse por la dictadura lo lleva a tener que indagar sobre la tradición de este paradigma político y como a su vez, ha influido determinado y condicionado las prácticas históricas de la política. Entonces ¿qué es la dictadura en Schmitt?:

``Políticamente, puede calificarse de dictadura a todo ejercicio del poder estatal que se realice de una manera inmediata, es decir, no mediatizado a través de instancias intermedias independientes, entendiéndose por ella el centralismo, por oposición a la descentralización.``¹³

La cartografía que lleva a cabo Schmitt sobre el fenómeno político de la *Dictadura* lo lleva a entender que la dictadura es un ejercicio del poder, esto quiere decir que es parte de un sistema jurídico. La *Dictadura* se enmarca en el sistema jurídico (sistema de órdenes y de leyes) de los estados como caso político excepcional que responde a las situaciones que la ley establecida (Constitución) no pudo controlar. Si la ley de los estados delimita un territorio en lo que, ``es y no es`` permitido, la dictadura aparece en los momentos en que esa ley es desbordada/difuminada –o en otros términos – cuando ocurren situaciones que no se encuentran normadas por la ley y la constitución cae bajo amenaza.

Desde las dictaduras greco-romanas hasta las francesas más contemporáneas, pasando por pensadores como Montesquieu, Hobbes, Locke, Rousseau, Maquiavelo, Bodino – solo por nombrar algunos – Schmitt desarrolla dos formas de entender el fenómeno de la *Dictadura*; por un lado la historia de la política y de los estados muestra que en la tradición jurídica la dictadura surge como la bisectriz normada para la solución de

¹³ Schmitt Carl (1921), *La dictadura*, Alianza Editorial, Madrid, edición de 1968, Pág. 179

determinados casos que colocan en peligro a la constitución de los estados, como por ejemplo guerras civiles, insurrecciones, guerras con otros estados, etc. Esta primera forma de entender la dictadura se destaca por la suspensión de la ley (de la constitución) que permite al dictador poder tomar acciones por fuera de la ley para proteger la misma. Por otro lado Schmitt exhibe que otro fenómeno curioso de las dictaduras eran aquellas que no pretendían cuidar la ley suspendida en el caso excepcional, sino más bien, pretendían crear una normativa nueva que permitiera consolidar una nueva constitución.

El nombre que Schmitt rastrea a ambas formas de la dictadura es, *dictadura comisarial* y *dictadura soberana*. La dictadura comisarial, recuperada de la tradición de Bodino, se destaca por ser una situación excepcional que emerge en la figura del estado de sitio como la suspensión de la constitución, en vistas a la protección de esta misma. En esta situación de excepción el dictador es nombrado por los cónsules jurídicos para resolver el escenario de peligro. Respecto a esto escribe Schmitt: `` La dictadura comisarial suspende la Constitución *in concreto*, para proteger la misma Constitución en su existencia concreta``

14

Por otro lado la dictadura soberana es un fenómeno político al cual Schmitt dedica gran parte de su libro, pues pareciera ser una forma de dictadura que se presenta en los albores de la modernidad. La acción del dictador –en esta situación excepcional – está orientada a dejar inutilizada la constitución antigua del estado al cual se apela. La construcción de una nueva constitución es la finalidad de la dictadura soberana y por la cual la suspensión de la ley se vuelve el paradigma que permite el establecimiento de otra nueva ley. Sobre esto dice Schmitt:

``La acción del dictador debe crear una situación en la que pueda realizarse el derecho, porque cada norma jurídica presupone, como medio homogéneo, una situación normal en la cual tiene validez. ``¹⁵

La creación de esta situación responde a la imposibilidad de la ley en responder a los escenarios que desborda la norma, circunstancias que se desbordan de los casos normales vislumbrados por la ley. Todas las leyes, dice Schmitt, responden siempre a una situación tradicional y normal en la que fueron pensadas. No existe ley que pueda prever situaciones

¹⁴ Ibíd. Pág. 181

¹⁵ Ibíd. Pág. 182

que la desborden, pues su definición misma es en referencia a casos generales y no singulares. Importante aquí entonces es la caracterización de la ley que presenta Schmitt:

`` La ley debe ser una norma válida para todos y no referirse a un caso singular. Aquí rige la noción de la ley como una *volonté générale*. El carácter general de la ley debe radicar en que no conoce ninguna individualidad y rige sin excepción, como una ley natural``¹⁶

La ley y los estados responden entonces a la voluntad general de los sujetos que integran el órgano jurídico. Es en este contexto que aparece la dictadura soberana como una acción directa –recordemos la definición presentada más arriba de dictadura– que tiene por objetivo la supresión del escenario excepcional y al mismo tiempo la instauración de un nuevo derecho que responde a nuevos intereses, de los cuales la antigua ley (suspendida) ya no es parte. Si la dictadura comisarial tiene como objetivo suprimir la situación excepcional para proteger la constitución y permitir volver al régimen normal después de la suspensión de la norma. La dictadura soberana se propondrá crear una nueva norma después de la suspensión de la anterior.

La dictadura es entonces el fenómeno político que le interesa a Schmitt para poder entender los fundamentos de la modernidad. Cabe recordar que la figura jurídica del dictador le llama la atención a Schmitt pues, no siendo la figura del tirano, es en la idea de dictadura soberana donde aparece un poder pleno que le permite destruir, desarticular y crear un nuevo derecho. La dictadura siendo un fenómeno jurídico presente en las leyes de los estados y –en el caso de la dictadura comisarial normada– es en sí misma un dentro y fuera de la norma. Dentro pues las constituciones regulan la entrada en la situación excepcional que le da el pie de entrada al dictador, y fuera porque en la dictadura la acción del dictador está por fuera de la ley, pues esta es suspendida.

La diferencia entre dictadura comisarial y dictadura soberana abre un nuevo paradigma problemático dentro de la teoría schmittiana. Esta problemática se presenta a la hora de pensar la figura del dictador soberano, ya que si el dictador comisarial es una figura normada jurídicamente pero que suspende la ley para protegerla, la ley vuelve después de la suspensión a ser la norma. Pero es la figura del dictador soberano la que no está normada por ley, pues la ley que le da el arranque a la dictadura no considera nunca la creación de una nueva constitución, la instauración de una nueva ley. Es aquí donde

¹⁶ Ibíd. Pág. 143

Schmitt introduce dos conceptos claves para pensar esta situación, a saber; *poder constituyente* y *poder constituido*.

I.2 De lo constituyente a lo constituido

La fractura que propone Schmitt entre *poder constituyente* y *poder constituido* será el fundamento que establezca la división que existe entre dictadura comisarial y dictadura soberana. Por un lado la dictadura comisarial responde a los parámetros de la ley, suspendiéndola, es totalmente dependiente y está al servicio de los poderes constituidos. Los poderes constituidos hacen referencia a la zona total de las leyes establecidas de un estado. Todo lo que una ley puede abarcar, toda situación que entre dentro de la ley, las delimitaciones y demarcaciones de los espacios en los que se ejecuta responden a los poderes constituidos. En palabras de Schmitt:

“Un poder constituido conforme a la Constitución no puede estar, según esta concepción, por encima de la misma, ya que esta es su propio fundamente, en cuanto regulación de la continuidad, así como de la separación de los poderes. Por ello, todos los poderes constituidos se contraponen a un poder constituyente, fundamentador de la Constitución.

^^17

La dictadura comisarial responde y está al servicio de los poderes constituidos en cuanto, como dictadura (situación excepcional), esta normada por el derecho (el derecho a establecer la situación excepcional) y responde a la protección de la constitución misma que le da su fundamento.

En una vereda muy distinta aparece la concepción de poder constituyente. Esta noción utilizada por Schmitt ya surgía en relación con la dictadura soberana en su fundamentación como creadora de un nuevo orden jurídico. Para comprender bien las referencias hacia el poder constituyente presentamos aquí una cita de *La dictadura* que de alguna manera anticipa la relación entre dictadura soberana y poder constituyente.

“La dictadura soberana ve ahora en la ordenación total existente la situación que quiere eliminar mediante su acción. No suspende una Constitución

¹⁷ Ibíd. Pág. 185

existente valiéndose de un derecho fundamentado en ella y, por tanto, constitucional, sino que aspira a crear una situación que haga posible una Constitución verdadera. En consecuencia, no apela a una Constitución existente, sino a una Constitución que va a implantar¹⁸

Es el orden integral existente lo que la dictadura soberana quiere suprimir para poder dar inicio a un nuevo orden total. En esta medida la dictadura soberana no responde a ningún poder constituido, sino más bien, comienza de la premisa de que el poder constituido es lo que hay que suprimir. La dictadura soberana busca crear un nuevo orden y en esta medida es constituyente de una nueva constitución. El poder constituyente de la dictadura soberana será entonces aquel poder que busca implementar un nuevo registro jurídico desligándose del poder constituido anterior. El poder constituyente deviene entonces poder constituido.

Giorgio Agamben lee esta dialéctica schmittiana entre poder constituyente y poder constituido¹⁹ a la luz de poder descartar la idea de que; todo poder constituyente siempre deviene poder constituido. Es cierto que hasta este punto con la lectura de *La dictadura*, parecería que toda dictadura soberana –que apela a un poder constituyente– termina estableciéndose en poder constituido. Pero desde la aparición de *Teología Política (1922)* donde la tesis central de Schmitt ya no será la dictadura soberana, sino más bien, la desarticulación de la figura jurídica de la dictadura para dar paso al soberano como una figura paradójica del derecho moderno, permite pensar que la figura del poder constituyente no se agota simplemente en el poder constituido. Esta relación la trabajaremos en el siguiente apartado, por ahora no interesa dejar establecida la relación que Agamben lleva a cabo entre la relación del poder constituyente y el poder constituido, y lo que Aristóteles definirá como la relación entre *potencia* y *acto*.

Remitir a la obra de Aristóteles para trabajar los conceptos de Schmitt le permite a Agamben poder localizar de mejor manera la distinción entre poder constituyente y poder constituido, para después relacionar el poder constituyente con el poder soberano que no reduce poder constituyente al constituido²⁰. De esta manera la relación establecida por

¹⁸ Ibíd. Pág. 185

¹⁹ Al alero de lo que después Benjamin denominara; violencia que funda el derecho y violencia que lo conserva.

²⁰ Esta relación se trabajara en el siguiente apartado con mayor dedicación.

Aristóteles entre potencia y acto, entre *dýnamis* y *enérgeia*, ayuda a entender de qué manera podemos suspender la dialéctica que reduce meramente el poder constituyente al poder constituido.

En el libro *theta* de la *Metafísica* de Aristóteles Agamben rastrea la relación que existe entre la potencia y el acto. En un primer momento parecería ser que toda potencia de hacer se convierte en un acto. Podríamos enunciarlo con otras palabras: toda potencia de ser (ser algo determinado) conllevaría a la acción de ser. Pero reducir la potencia/*Dýnamis* en acto/*Enérgeia* es quitarle y cuartar la posibilidad de que la potencia no se transforme nunca en acto, sino que devenga pura potencia de *poder ser*. El mejor ejemplo para pensar esta problemática está en la potencia que posee un guitarrista cuando no está tocando guitarra. En este sentido por no estar tocando guitarra no desaparece la potencia de poder tocar en cualquier momento, es así como se entiende que existen potencias de *no hacer* que no se devienen acción. En palabras de Agamben:

``Lo que pretende pensar en el libro Theta de la metafísica no es, en otras palabras, la potencia como mera posibilidad lógica, sino los modos efectivos de su existencia. Para esto, es decir para qué la potencia no se desvanezca una y otra vez de forma inmediata en el acto, sino que tenga una consistencia propia, es necesario que pueda también no pasar al acto, que sea constitutivamente potencia de no (hacer o ser) o, como dice Aristóteles, que sea asimismo impotencia (adynamia) [...] Lo que es potente puede tanto ser como no ser, porque una misma cosa es potente tanto para ser como para no ser``.²¹

De esta manera Agamben puede relacionar la potencia de ser, y de no ser, con la cualidad de la potencia constituyente de devenir, o no, potencia constituida. La potencia constituida es la potencia establecida en acto, inmutable e invariable. Por otro lado la potencia del poder constituyente no se cierra a la directa relación con el poder constituido sino más bien deviene posibilidad de potencia de no ser. En otras palabras pura potencia constituyente.

²¹ Agamben Giorgio (1998), *Homo sacer; El poder soberano y la nuda vida*, Pre-textos, Madrid, Pág. 62

I.3 La aparición de *Teología Política*

``Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados``. ²²

Con esta afirmación Carl Schmitt da paso a una de las proposiciones más importantes en la historia de la filosofía política. Como ya se podía apreciar en *La dictadura* la relación entre el dictador soberano y la figura teológica de Dios son directamente semejantes. Antes de *Teología Política* el camino ya estaba preparado en *La dictadura* para relacionar la figura del Dios teológico-cristiano con la figura del dictador-soberano como aquel ser todopoderoso que crea leyes/nomos/mundo. Para entender mejor esta afirmación que Schmitt hace en 1922 es menester pasar por una cita de *La dictadura*:

``Dios, la fuente última de todo poder terrenal, solo actúa a través de la Iglesia, que es un organismo firmemente constituido. Pero también cuando el lugar de la suprema unidad personal y de su representación personal, el papa, es ocupado por una noción secularizada del soberano con un poder territorial limitado, pero a pesar de ello <<semejante a Dios>>. `` ²³

Hasta *La dictadura* la noción de soberanía se esbozaba al lado de la noción de dictadura, de alguna forma enmarcando la figura de la soberanía al caso jurídico de las dictaduras de estado. Pero es en 1922 que la figura del soberano tomara total protagonismo en la obra de Schmitt en cuanto ya no solo el poder soberano se encuentra en la figura de las dictaduras sino en un entramado mucho más grande. Si todos los conceptos centrales de la moderna teoría del estado son conceptos teológicos secularizados del cristianismo, la figura de Dios se representa en la figura del soberano creador. Como ya veíamos en el apartado anterior la figura de la dictadura soberana siempre va acompañada de un poder constituyente que deviene poder constituido en una nueva ley. Este poder constituyente es el poder creador de Dios.

Pero es en *Teología Política* donde Schmitt revelara que el poder soberano ya no puede ser reducido solamente a la figura de la dictadura –al igual que el poder constituyente no puede ser reducido solamente a poder constituido–, sino más bien, es la figura del soberano aquella que trasciende las dictaduras jurídicas que aún conservaba el dictador. En *Teología Política* el poder soberano ya no solo responderá a la figura de la dictadura y

²² Schmitt Carl (1922), *Teología Política*, Editorial Trotta, Madrid, Pág. 37

²³ Schmitt (1921), Op. Cit. Pág. 174

del caso excepcional, sino que también podrá rastrearse por ejemplo en la estructura del estado. Clave se nos presenta aquí un breve fragmento en *Mil Mesetas* donde Deleuze y Guattari identifican con lucidez este problema:

``La ley del Estado no es la del Todo o Nada (sociedades con Estado o sociedades contra Estado), sino la de lo interior y lo exterior. El Estado es la soberanía. Pero la soberanía sólo reina sobre aquello que es capaz de interiorizar, de apropiarse localmente.``²⁴

Es en este sentido entonces el paso de *La Dictadura a Teología política* lleva consigo una apertura a entender la soberanía de los estados en cuanto el poder constituyente que se instaure como poder constituido. Por esta razón, y como comprenderemos más adelante, los análisis llevados a cabo por Schmitt rastrean el problema de la soberanía ya no solo desde la figura representativa del sujeto-soberano, sino también en una estructura jurídica. Pero esto lo analizaremos más adelante.

La figura del poder constituyente se asemeja al poder del Dios en cuanto este crea un nuevo orden. Pero –como ya mencionábamos anteriormente– el poder de Dios de crear un nuevo orden no se reduce a la acción directa de crear, sino más bien, a la potencia que posee de en cualquier momento declarar el milagro y dar paso a la creación de un nuevo orden. Los ejemplos bíblicos son bastos sobre esto; la destrucción de Sodoma y Gomorra, el Gran diluvio, la destrucción de la torre de Babel, solo por nombrar algunos ejemplos donde queda en manifiesto el actuar del poder soberano de destruir y re-fundamentar un nuevo orden. Así entonces el soberano –al igual que Dios– no reduce su poder constituyente solamente al acto de constituir un nuevo derecho, sino más bien, a la potencia que tiene de poder decidir en cualquier momento declarar el estado de excepción o en términos bíblicos el milagro. El mejor ejemplo es el estado en cuanto en su situación de normalidad sigue manteniendo su poder soberano de decidir el momento en el cual se declara el límite de la ley. Como veíamos entonces *el estado es la soberanía*.

Es desde aquí que se esboza una nueva teoría de la soberanía como fundamento de la política moderna.

²⁴ Deleuze y Guattari (1988), *Mil Mesetas*, Editorial Pre-textos, Madrid, 2002, Pág. 367

“Soberano es quien decide sobre el estado de excepción”²⁵ esta afirmación abre el libro de Schmitt colocando enseguida dos paradigmas centrales en la soberanía; por un lado la relación entre el soberano y el acto de decidir, y por el otro la soberanía y la excepción. Estos dos acompañamientos que lleva consigo la soberanía serán explicados a continuación.

Soberano es quien decide²⁶. Esta afirmación es clave en las formulaciones de Schmitt ya que la acción de decidir lleva consigo la acción de delimitar. El verbo decidir delimita siempre sobre la acción –o situación– determinada por la cual hay que decidir. Y en específico aquí el soberano decide sobre el estado de excepción. Encarnando de esta manera la decisión como el momento soberano por excelencia.

Si en *La dictadura* la figura del soberano estaba ya anunciada en la dictadura soberana, el estado de excepción se asemeja a la situación excepcional de la que ya hacíamos referencias anteriormente. Pero debemos aquí marcar diferencias pues el estado de excepción no se puede reducir solamente a un caso excepcional. ya que el caso excepcional sigue respondiendo a una matriz jurídica que delimita su proceder. Podríamos decir que el soberano y el estado de excepción son figuras más radicales de las ya planteadas en *La dictadura*. El estado de excepción juega un pilar fundamental en los cimientos del estado, relacionándose con la figura teológica del milagro.

Soberano es entonces para Schmitt la figura que es capaz de decidir en qué momento declarar el estado de excepción y junto con esto determinar el proceder en dicho estado excepcional. Este caso excepcional declarado por el soberano le permite hacer uso de sus facultades que lo caracterizan como un poder absoluto; y que por tanto está tanto dentro como por fuera de la ley (que el estado de excepción inhabilita suspendiéndola). Este espacio dentro y fuera de la ley es el que delimita la soberanía.

Tanto el soberano como el estado de excepción son conceptos límites que se encuentran por fuera del marco jurídico pero al mismo tiempo delimitando su campo de acción. El

²⁵ Schmitt Carl (1922), Op. Cit. Pág. 13

²⁶ El decidir lleva consigo una carga de intencionalidad la cual Benjamin desarticula con la afirmación; *La verdad es la muerte de la intención*. En la medida de que toda intención siempre lleva consigo un momento de fundación. En este contexto la verdad para Benjamin no puede ser intencional en cuanto se busque los modos por los cuales exponer la verdad en su relación con la idea. Esta desarticulación de la intención será retomada en el apartado dedicado al *Prologo epistemo-critico* más adelante en esta investigación. Por ahora hacemos el hincapié en este problema.

soberano responde a lo que la ley es incapaz de reconocer en el caso excepcional aplicando poderes más allá del orden jurídico-político. Schmitt dice respecto a esto:

``Al punto se ve quién es el soberano. Él decide si el caso propuesto es o no de necesidad y qué debe suceder para dominar la situación. Cae, pues, fuera del orden jurídico normalmente vigente sin dejar por ello de pertenecer a él, puesto que tiene competencia para decidir si la Constitución puede ser suspendida in toto. Dentro del moderno Estado de derecho se tiende a eliminar al soberano en este sentido``²⁷

Como enuncia muy bien Agamben leyendo este fragmento de Schmitt, existe una paradoja de la soberanía que se enuncia de la siguiente manera; ``el soberano cae por fuera del orden jurídico normalmente vigente sin dejar de por ello de pertenecer a él``. Por esto el soberano está dentro del orden jurídico en cuanto se le asigna la facultad de poder decidir en qué momento suspender la constitución vigente para dar paso al estado de excepción. Y al mismo tiempo está fuera del orden jurídico en cuanto el estado de excepción suspende la constitución y las acciones del soberano que ya no están dentro del marco de la ley vigente. En este sentido entonces el soberano marca, delimita, traza lo que está dentro y lo que está fuera de la ley, estando él mismo en una zona difuminada entre dentro y fuera.

La figura del soberano es de aquel que como Dios crea la constitución, instauro un poder constituyente y al mismo tiempo es el límite de este poder estando por fuera de la ley. El caso excepcional –como ya se mencionaba antes– es el límite del momento hasta el cual la ley queda inhabilitada, el momento en el cual la ley ya no puede actuar. La ley está determinada por los casos normales y generales, pero el estado de excepción delimita hasta qué punto la ley es válida de ejercer su poder y en el momento en que se determina que la ley ya no puede actuar, se ingresa en el paradigma de excepción donde las facultades del soberano son totales.

Complementamos con una cita de Schmitt:

``Lo excepcional es lo que no se puede subsumir; escapa a toda determinación general, pero, al mismo tiempo, pone al descubierto en toda su pureza un elemento específicamente jurídico, la decisión. El caso

²⁷ Ibíd. Pág. 14

excepcional, en su configuración absoluta, se impone la necesidad de crear una situación dentro de la cual puedan tener validez los preceptos jurídicos. Toda norma general requiere que las relaciones vitales a las cuales ha de ser aplicada efectivamente y que han de quedar sometidas a su regulación normativa, tengan configuración normal. La norma exige un medio homogéneo. Esta normalidad fáctica no es un simple <<supuesto externo>> que el jurista pueda ignorar; No existe una sola norma que fuera aplicable a un caos. ``²⁸

Llevando estas concepciones un poco más allá Agamben analizara estas definiciones y las pondrá a operar en la época contemporánea. El soberano es entonces la figura del Dios trascendente que se encuentra más allá del mundo de los hombres/leyes, el estado de excepción es el milagro que da paso a la creación de un nuevo mundo/constitución y estas figuras están determinadas por lo que Agamben denomina como la *maquina jurídico-política de occidente*.

Excurso I: El proceso de maquinación de occidente

Schmitt retomando los planteamientos políticos de Hobbes –aquel quien en su famoso libro escrito en 1651 titulado *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil* cimienta las bases de las modernas teorías del estado y la constitución– para poder analizar el devenir de aquella estructura que notablemente describió Hobbes en la figura mítico-política del Leviatán. Este escrito del jurista alemán destaca de una manera concluyente las deudas que sus libros poseen con el pensador de Malmesbury y le permiten exponer de qué manera la teoría de la soberanía responde a aquel paradigma político que Hobbes dictaminó en aquellos años. Lo que le interesa a Schmitt en este libro de Hobbes –y en específico en estos ensayos– es poder mostrar de qué manera la construcción del estado moderno es el resultado de una lógica artificial fabricada por los hombres. El desarrollo de la técnica permitirá a los hombres construir aquello que conocemos como estado; su estructura, sus límites, su funcionamiento y se podría considerar como el gran producto de la construcción técnica de la modernidad.

Para poder sostener esta tesis Schmitt vuelve al análisis sobre el origen del estado que Hobbes ha formulado desde la famosa teoría del estado de naturaleza; donde los hombres viven dominados bajo el *Conato*, o sea, bajo la mera voluntad de conservarse en su ser.

²⁸ Ibid. Pág. 18

Aquí se hace patente aquella famosa formulación de Hobbes que marca uno de los más importantes motivos por los cuales los hombres deben abandonar el estado de naturaleza, a saber: *Homo homini lupus* (el hombre es un lobo para el hombre). Por medio de esta frase Hobbes formula que en el estado de naturaleza los hombres sufren el miedo que generan los propios hombres en cuanto cada uno se guía por su propio deseo de preservar en su ser a través de cualquier medio. Las leyes de la naturaleza enfrentan a los hombres unos contra otros en busca de la sobrevivencia.

No bastando el miedo que genera el que cualquier hombre pueda dar muerte a otros, se suma también la angustia que la naturaleza, con sus peligros, puede causar y consecuencia de estos factores brota – en palabras de Schmitt – “la chispa de luz de la ratio y ante nosotros surge el nuevo dios”, el Leviatán. Los hombres se juntan en comunidad para ceder aquellos derechos inseparables a la naturaleza de cada individuo en miras al bien mayor, otorgándole el poder sobre la vida a un órgano regulador que tendrá como finalidad preservar la paz y la seguridad de la comunidad. Sobre esto Schmitt nos dice:

“La persona soberana representativa, no se produce por obra del consentimiento, sino con ocasión de dicho consentimiento. La persona soberana representativa es infinitamente más que lo que la fuerza sumada de todas las voluntades participantes pudiera dar de sí. La angustia acumulada de los individuos que tiemblan por su vida produce el Leviathan, un poder nuevo; pero más que crearlo lo que hace es conjurar al nuevo Dios. En ese sentido, el nuevo dios es trascendente a los individuos que han celebrado el contrato y es trascendente también a su suma, pero solo en sentido jurídico, no en sentido metafísico.”²⁹

Lo que le importara a Schmitt será entonces aquella estructura de representación que los hombres mediante el pacto generan para garantizar la seguridad de la comunidad. La figura del sujeto soberano representante de la voluntad general del pacto, iría mediante avanza la estructuración del estado, perdiendo cada vez más importancia en cuanto se vuelve una figura artífice de aquella maquinación que los hombres construyeron mediante el pacto social. Para Schmitt es Hobbes el primero en exponer la idea del estado como una construcción artificial, técnicamente perfecto, una máquina que tiene su rendimiento

²⁹ Schmitt Carl (1938), *El Leviathan en la teoría del estado de Tomas Hobbes*, Editorial Struhart & Cía., Argentina, 2002, Pág. 33

y su función; a saber mantener la seguridad. Mediante el estado pueda ser garante de la seguridad, la figura que detente la representación de la maquina soberana perderá cada vez mayor importancia dando paso a la avanzada maquinización del aparato de estado.

“La lógica interna del producto artificial “Estado”, fabricado por el hombre, no lleva a la persona, sino a la máquina. Lo que importa no es la representación por medio de una persona, sino la protección efectivamente presente del Estado.”³⁰

De esta manera la maquina estatal soberana representada en la figura mítica del Leviatán, con el correr de los años y el paso de los siglos, se perfeccionara mediante la aparición de nuevas tecnologías que permiten cada vez más la consolidación maquínico-autónoma del estado dándole mayor independencia de aquellas ataduras que en su origen se presentaron como limitantes. La máquina se vuelve una totalidad de la cual el cuerpo y el alma se vuelven solo una parte, y aquella figura del Dios conjurado por los hombres desaparecerá con los años dando paso al proceso de secularización que nos hereda nuestra actual estructura moderna del estado.

“El Leviathan como “Magnus homo”, como la persona soberana del Estado a imagen y semejanza de Dios, es destruido en el siglo XVIII desde dentro. La distinción de lo interno y lo externo fue la enfermedad que llevo al Dios mortal a la muerte. Pero su obra, el Estado, le sobrevivió como poder ejecutivo, como ejército y policía bien organizados, con su aparato de administración y de justicia y su burocracia útil para el trabajo y perfectamente especializada.”³¹

Entendiendo Agamben entonces que la figura del soberano no encarna a un sujeto en específico, sino que son entramados de diferentes operaciones técnicas (instituciones, dispositivos³², subjetividades) que conforman la soberanía, el pensador italiano rastrea – retomando los análisis de Schmitt descritos en este excuso – que el funcionamiento jurídico de la política moderna (la maquina soberana) se escinde entre la administración

³⁰ Ibíd. Pág. 33

³¹ Ibíd. Pág. 65

³² Entendiendo por dispositivo lo que Agamben trabaja en su texto “¿Qué es un dispositivo?. A saber: “llamaré literalmente dispositivo cualquier cosa que tenga de algún modo la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivientes”.

de las leyes, o lo que el rastrea en el derecho romano en la figura de la *potestas*³³; dicho con otras palabras el poder socialmente constituido que permite mantener la seguridad dentro del estado. Y la figura de la decisión de la excepcionalidad como el límite que declara la suspensión de la *potestas* y que Agamben rastrea con el nombre de *Auctoritas*. Estas dos figuras muy diferentes pero a la vez dependientes una de la otra configuran la bipolaridad de aquello que podríamos llamar un sub-sistema / estrato / un pliegue de la estructura maquínico-soberana descrita por Schmitt.

Agamben dice sobre esto:

“En lo que resulta de la dialéctica entre estos dos elementos en cierta medida antagónicos, pero conectados funcionalmente, la antigua morada del derecho es frágil y, en su tensión hacia el mantenimiento del propio orden, siempre está ya en acto de arruinarse y corromperse. El estado de excepción es el dispositivo que debe, en última instancia, articular y mantener unidos a los dos aspectos de la máquina jurídico-política, instituyendo un umbral de indecidibilidad entre anomia y *nomos*, entre vida y derecho, entre *auctoritas* y *potestas*.”³⁴

La relación que Schmitt establece entonces entre lo que está, dentro de la norma (*nomos*) y lo que esta fuera (*anomia*) –la definición del soberano como el que decide – queda difuminado en la figura del estado de excepción como lugar de indistinción de lo que está dentro de la ley, y lo que ya no se puede considerar como dentro de la ley. Y es el estado de excepción el espacio que da lugar para que la soberanía se fundamente en esta máquina bipolar que está compuesta por la ley y la capacidad de suspender esta misma. El estado de excepción es el fundamento de la política moderna que da paso para crear la ley y al mismo tiempo, delimitarla y suspenderla. En resumidas cuentas esta estructura soberana descrita como una máquina en los planteamiento de Hobbes, retomados por Schmitt, tiene su fundamento en el paradigma que difumina la relación entre la capacidad de la máquina soberana de administrar y dictar leyes dentro del orden jurídico (constitución); y a su

³³ Figura con la cual Schmitt describe la facultad del soberano en Hobbes a saber: “Para Hobbes, Dios es, ante todo, poder (“potestas”). Emplea la fórmula “Vicario de Dios en la tierra”, tomada de la Edad Media cristiana, para designar al soberano político, porque de otro modo se convertiría aquel en simple “Vicario del Papa en la tierra”. ”

³⁴ Agamben Giorgio (2003), *Homo sacer; II,1 Estado de excepción*, Editorial Adrián Hidalgo, Buenos Aires, Pág. 154

envés en la capacidad de la maquina soberana de decidir la suspensión del orden jurídico y actuar por fuera de la ley. Este doble paradigma es el que se hace presente en la figura del estado de excepción como dispositivo que debe articular y difuminar la línea que divide estos dos aspectos de la maquina jurídica-política.

Capítulo II

<<Algunas reflexiones en torno a la Inmanencia>>

En la historia tradicional de la filosofía son pocos los pensadores que se han atrevido a pensar el ejercicio político que lleva consigo la idea de inmanencia. Basta con revisar cualquier manual de historia clásica de la filosofía para ver que la idea de trascendencia está a la base del pensamiento clásico instaurándose desde Platón (con la teoría de las ideas) en adelante. Ya con Descartes y después con Kant esta idea llega a consolidarse en una filosofía del sujeto trascendental que sostiene los pilares del pensamiento moderno. Y justamente uno de los objetivos del pensamiento contemporáneo ha sido poner en crisis esta idea de la existencia, de algo así, como un sujeto trascendental, un Dios trascendente o una idea trascendental. La puesta en crisis de este entramado lleva consigo a su vez la crítica a estructuras construidas a partir de estas nociones como por ejemplo; el capítulo de esta investigación titulado *el pensamiento moderno de la soberanía* construido a partir de la idea de un sujeto trascendente que se extrapola a la definición de Schmitt del soberano como aquel capaz de decidir, de ejercer una facultad que pareciera ser todo sujeto posee, del soberano como aquel Dios creador que se presenta alejado de su creación, que en el proceso de su secularización hereda las características de Dios y crea para sí mismo su propio derecho y su propia verdad.

Este apartado tiene como objetivo cartografiar la idea de inmanencia en el pensamiento benjaminiano para poder instalar los presupuestos que nos permita hablar de determinados movimientos políticos, que deriven en lo que en esta investigación se denomina *Política(s) de la inmanencia* ³⁵ en la obra de Benjamin.

Para constituir una/s *Política(s) de la inmanencia* primero debemos comprender que se quiere decir con la noción de inmanencia. Algunos de los más exhaustivos pensadores que se han cuestionado el problema de la inmanencia – a saber Spinoza, Benjamin, Deleuze, entre otros – han llegado a algunos puntos en común, que nos gustaría mencionar aquí antes de entrar directamente a la inmanencia benjaminiana.³⁶

³⁵ Recordemos que, como se mencionaba en la introducción, esta apuesta de lectura propone una corriente oculta que recorre tres movimientos políticos específicos en la obra de Benjamin; la interrupción (*Sobre el concepto de historia*), violencia pura (*Para una crítica de la violencia*) y crítica (carta a Belmore). Estos tres movimientos llevan consigo una desarticulación del entramado cuyos pilares son la trascendencia/trascendentalidad que sostiene el pensamiento moderno leído a la luz de *El Origen Trauerspiel Alemán*.

³⁶ Estos pensadores mencionados tienen diferencias directas e indirectas: por un lado Deleuze es lector de Spinoza y de Leibniz, y por el otro Benjamin es lector de Leibniz y se adelanta a algunas ideas que serán pensadas por Deleuze en sus escritos sobre el problema de la inmanencia. Si bien cabe tomar todas las precauciones posibles para no reducir arbitrariamente las relaciones entre ellos, nos parece importante darle un espacio a los puntos de encuentro que los pensadores sobre la inmanencia puedan tener.

Sostenemos aquí que las reflexiones en torno a la inmanencia – de las maneras tan variadas como ha sido pensada y formulada – llevan consigo ciertos entramados en común que nos permiten generar puntos de encuentro entre los pensadores de la inmanencia que desarrollaremos a continuación.

II.1 Inmanencia y vida

Baruch de Spinoza es uno de los primeros pensadores en postular el proyecto de un mundo inmanente del cual todo/s es/somos parte como una forma de expresión de este mundo. La idea de pensar un mundo inmanente se expresa en Spinoza en la idea de Dios, Naturaleza, Sustancia (categorías que expresan una misma idea) como el lugar del común habitar de todas las cosas. En una de sus obras más enigmáticas, pero a la vez más lúcidas, la *Ética*, Spinoza desarrolla una teoría de mundo que le permite pensar que todas las cosas que existen y habitan son consecuencia de la Naturaleza/Sustancia, y no se puede pensar nada por fuera de esta Naturaleza/Sustancia pues ella es la causa de todas las cosas que existen. En la proposición XVIII de la primera parte de la *Ética* dedicada a Dios/Sustancia/Naturaleza Spinoza nos dice:

“Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas.

Demostración: Todo lo que es, es en Dios y debe concebirse por Dios (por la Proposición 15); y así (por el Corolario 1 de la Proposición 16 de esta parte), Dios es causa de las cosas que son en El: que es lo primero. Además, excepto Dios no puede darse substancia alguna (por la Proposición 14), esto es (por la Definición 3), cosa alguna excepto Dios, que sea en sí: que es lo segundo. Luego Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas. Q.E.D. ³⁷

Spinoza marca un referente en torno a los postulados sobre la inmanencia, deduciendo que –como forma de entender el mundo– la inmanencia determina las categorías de ser, de existir, configura la realidad, y al mismo tiempo se convierte en una categoría política. Ya que pensar una sustancia inmanente a todas las cosas permite postular que en el mundo de la sustancia no hay ninguna cosa que este por sobre otras, no hay formas que tengan

Importante nos parece que escribiendo en lapsos de tiempos tan distantes, pensar la inmanencia lleve consigo una clave de lectura que puede hacer encontrar pensadores tan diferentes como lo fueron Spinoza, Leibniz, Benjamin y Deleuze.

³⁷ Spinoza Baruch (1677), *Ética demostrada según el orden geométrico*, Alianza Editorial, Madrid, 2015, Pág. 85

más valor que otras, cambia el carácter tradicional de entender el tiempo, no hay principio ni fin pues la sustancia es absoluta y eterna. La idea de inmanencia en la que se encuentra la Sustancia, la Naturaleza, y Dios, no presupone ningún sujeto como centro de la sustancia, más bien Spinoza entiende que la naturaleza en la que habitamos es un espacio común igualitario para todas aquellas cosas que son formas de la expresión de la sustancia infinita. Spinoza nos ayuda a comprender que no existe nada por fuera de aquello que llamamos Sustancia o Naturaleza, nada presupone a la Sustancia, no existen categorías morales en la sustancia y respondemos como formas en las cuales esta Sustancia se expresa o se manifiesta, por consiguiente somos parte *en* la Sustancia.

En esta misma línea Deleuze retoma el pensamiento de Spinoza dedicando gran parte de su obra a cartografiar lo que denomina como *plano de inmanencia*. Que si se nos permite una descarada reducción podría ser entendido como aquel plano que no tiene una figura determinada de sujeto y no es inmanente respecto de algo otro, sino es inmanente en sí mismo, es el todo en sí mismo. Deleuze y Guattari nos dan una de las muchas claves para pensar en esto:

``No se trata de que la inmanencia se refiera a la sustancia y a los modos spinozistas, sino que, al contrario, son los conceptos spinozistas de sustancia y de modos los que se refieren tanto al plano de inmanencia como a su presupuesto. ``³⁸

``La inmanencia no remite a un Algo como unidad superior a toda cosa, ni a un Sujeto como acto que opera la síntesis de las cosas: sólo cuando la inmanencia no es ya inmanencia a otra cosa cualquiera, se puede hablar de un plano de inmanencia. ``³⁹

Uno de los comentadores que retoman esta idea de la inmanencia, tanto en Deleuze como en Spinoza, es Agamben. En un escrito (*Inmanencia Absoluta*) dedicado al comentario del último texto publicado en vida por Deleuze (*Inmanencia: una vida...*) Agamben lleva a cabo un recorrido por los últimos textos publicados en vida, tanto de Deleuze como de

³⁸ Deleuze G y Guattari F (1991), *¿Qué es la filosofía?*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1997, Pág. 52

³⁹ Deleuze G (1995), *Dos regímenes de locos, Texto: Inmanencia: Una vida...*, Editorial Pre-textos, Valencia, 2007, Pág. 348.

Foucault, percatándose que ambos textos tienen como centro la noción de vida. Clave de lectura que marca el escrito de Deleuze que pone en relación inmanencia y vida como dos conjuntos inseparables, determinantes uno del otro. ``De la pura inmanencia diremos que es UNA VIDA y nada más. ``

``Deleuze comienza por precisar, como ya podría esperarse, que decir que la inmanencia es “una vida...” no significa en ningún modo atribuir la inmanencia a la vida como a un sujeto. Al contrario, “una vida...” designa precisamente el ser inmanente a sí mismo de la inmanencia. `` ⁴⁰

En este mismo problema se instala la idea benjaminiana de inmanencia que de una forma no directa es deudora del pensamiento spinoziano, heredera y re-configuradora de la teoría de Leibniz y precursora de muchas de las ideas que Deleuze trabajara con los años.

Veremos en los siguientes capítulos como la idea de inmanencia que se encuentra en la obra de Benjamin recoge variadas concepciones de la sustancia spinoziana –aunque no mencione ninguna referencia directa a Spinoza⁴¹– además Benjamin configura una noción de inmanencia similar a la de Deleuze que le permite pensar la inmanencia como apuesta política para desclasificar una determinada noción de vida, que el derecho ha capturado y configurado dentro de determinados parámetros. La relación entre vida e inmanencia se ira trabajando a lo largo de esta investigación en diferentes ámbitos, por ahora nos centraremos como primer momento en la noción de inmanencia.

Veremos entonces dos posibles formas de pensar la inmanencia en el pensamiento benjaminiano; por un lado el lenguaje como *causa* inmanente del ser (leído a la luz de una matriz spinoziana), y por el otro la constelación y el fragmento que le dan una novedad a los postulados sobre la inmanencia, que llegan a consolidar en lo que en esta investigación denominaremos con el nombre de *Campo inmanente*.⁴²

II.2 Inmanencia benjaminiana

La idea de inmanencia en Benjamin es trabajada en varios de sus escritos de manera directa e indirecta. En esta investigación nos haremos cargo de tres textos –dos de los

⁴⁰ Agamben G (1996), *La potencia del pensamiento; La inmanencia Absoluta*, Editorial Adrián Hidalgo, Buenos Aires, 2007, Pág. 498

⁴¹ Además de la que se encuentra en *Para una crítica de la violencia* no hemos encontrado otra referencia o cita directa al pensamiento ni a la obra de Spinoza. Pero como sostendremos aquí la idea de inmanencia es deudora del spinozismo.

⁴² Haciendo un guiño lo que Deleuze denomina *Plano de Inmanencia*.

cuales abordan el problema directamente— que nos parecen clave para entender el concepto de inmanencia, a saber; *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres* (1916), *El capitalismo como religión* (1921) y *EL origen del trauerspiel alemán* (1925)

Por un lado en *El origen del trauerspiel alemán* Benjamin se encarga directamente de desarrollar la idea de inmanencia y sus repercusiones en las formas de entender y comprender el mundo. Es en el famoso *Prologo epistemo-critico* donde Benjamin relacionara la idea de inmanencia con la de monada, constelación y fragmento desarticulando la idea de origen como el único e irrepetible momento de inicio de la historia.

Por otro lado, como un excursus en esta investigación, tomaremos las claves que nos presenta Benjamin en su escrito de juventud titulado *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres*, texto que no desarrolla directamente la idea de inmanencia pero que leyendo en una determinada clave de lectura ⁴³ se puede entender que la forma de comprender el lenguaje es *como causa inmanente del ser*.

En lo que sigue de este capítulo entonces trabajaremos como primer momento la lectura del lenguaje como causa inmanente del ser en las lecturas de *Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los hombres*, para dar paso a un segundo momento y afrontar los postulados sobre la inmanencia que se presentan en el *Prólogo epistemo-crítico* que llegan a re-formular una nueva concepción de inmanencia que incluye la causa del lenguaje como fragmento de una constelación y que nos permite, como mencionábamos en los apartados sobre Deleuze, ya no pensar las categorías como configuraciones de la inmanencia –del campo inmanente – sino más bien pensar que es el campo inmanente lo que determina las categorías benjaminianos para entender que todo ``es`` o ``se expresa`` en un *campo inmanente* en Benjamin que nos da la clave para pensar por ejemplo; la constelación como forma de percibir el mundo.

Dejaremos instalado en este apartado las herramientas conceptuales que nos permitan pensar la inmanencia como apuesta política, que le permite a Benjamin re-pensar las categorías que sostienen el pensamiento moderno y a su vez poner en tensión nociones

⁴³ Esta clave se presenta en el libro de la pensadora chilena Elizabeth Collingwood-Selby titulado ``La lengua del exilio``. Que si bien el libro no trabaja directamente con la noción de inmanencia los postulados desarrollados en el libro sobre las formulaciones del lenguaje dejan ver – en nuestra lectura – una matriz inmanente del lenguaje.

tan claves como lo son; la de ser, historia, cultura, experiencia, conocimiento, vida, derecho, entre muchas otras.

Excursus II: El lenguaje como causa inmanente

Desde la clásica distinción que realiza Aristóteles en *La política* entre *Lógos* y *Phoné*, entre *lenguaje* y *voz*, el lenguaje ha quedado preso como instrumento por el cual algo hay que comunicar. Aristóteles nos plantea que:

“El hombre es el único animal que tiene palabra. Pues la voz es signo del dolor y del placer, y por eso la poseen también los demás animales, porque su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer e indicársela unos a otros. Pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad.”⁴⁴

El lenguaje/palabra tanto como la voz, es entendido en este contexto como un instrumento que es medio por el cual se comunica un determinado mensaje. En los animales, nos dice Aristóteles, la voz es medio para expresar el dolor y el placer e indicarse unos a otros. Un intercambio de un determinado mensaje. Por otro lado la palabra también es un medio por el cual algo se quiere comunicar a los demás, pero este algo ya no sería solamente algo físico, sino que tendría que ver ahora con una característica exclusivamente humana, la de expresar lo justo y lo injusto, el sentido del bien y el mal. Pero en ambos casos el lenguaje y la voz tienen como fin ser un medio por el cual expresar a otros un determinado mensaje.

Esta concepción instrumentalista del lenguaje es la que Benjamin en su escrito *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres* rastrea como la forma de lenguaje que se ha vuelto la manera universal dominante de entender el lenguaje⁴⁵. Benjamin nos

⁴⁴ Aristóteles, *Política*, Editorial Gredos, Madrid, 1988, Pág. 51

⁴⁵ Idea que recorre el texto de Benjamin enunciándola de diferentes formas: *Lengua burgués*, *lengua instrumental*, *lenguaje como medio para...*, *lenguaje como moneda de cambio*, entre otras.

plantea que la condición de entender el lenguaje como un medio para la comunicación, es la imagen que los hombres tienen del lenguaje y no es ella el lenguaje en general. Sucede entonces que a lo largo de la historia⁴⁶ se ha llegado a concebir el lenguaje de los hombres, el lenguaje burgués, el lenguaje como medio para..., como aquel lenguaje dominante que reprime toda otra forma de entender las relaciones con el lenguaje. En la cita de Aristóteles, por ejemplo, los animales quedan relegados a una forma de comunicación que no es parte del lenguaje de los hombres, más bien, la *Phoné* o el ruido no podría ser considerado lenguaje en cuanto este solo expresa la limitada forma de naturaleza animal que solo puede expresar placer y dolor.

En este contexto la tarea de Benjamin es rastrear de qué manera la forma que tenemos hoy de entender el lenguaje no es más que una de las formas que existe, y esta forma se ha instaurado como el lenguaje dominante que debe reprimir todo otro lenguaje que este por fuera de sí mismo⁴⁷. Es así como Benjamin nos dice entonces:

``Al identificar la lengua dominante con la lengua en general, la teoría lingüística se priva de sus nociones más profundas. ``⁴⁸

Para llegar entonces a la concepción del lenguaje que trabaja Benjamin y ligarla con la noción de inmanencia, tomamos aquí un escrito clave en la interpretación del texto de Benjamin de la pensadora chilena Elizabeth Collingwood-Selby titulado ``*La lengua del exilio*``. En este libro Collingwood-Selby se propone la tarea de desmenuzar el texto de Benjamin complementando y dándole un determinado sentido desde otros textos⁴⁹ que lo cruzan mostrándonos que para entender la concepción del lenguaje en Benjamin es necesario recurrir a otros trabajos, que de manera fragmentaria –al estilo benjaminiano– nos ayudan a develar este enigmático escrito del pensador alemán.

⁴⁶ De determinada historia, la historia de los vencedores, la historia del progreso, la historia lineal y homogénea.

⁴⁷ Del mismo modo que en *Para una crítica de la violencia*, la violencia instituida no puede permitir la insurgencia de otras violencias que estén por fuera de ella ya que toda violencia por fuera del derecho instituido es peligrosa. En esta medida el lenguaje dominante no puede permitir la aparición de otras formas de entender el lenguaje, pues al igual que la violencia, el lenguaje se institucionaliza y todo otro lenguaje se vuelve un peligro que hay que prevenir.

⁴⁸ Benjamin W (1916), *Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los hombres*, Contenido en Ensayos escogidos, Editor H. Murena, Editorial El cuenco de plata, 2010, Pág. 131.

⁴⁹ Como lo son *La tarea del traductor*, *El prólogo epistemo-crítico*, *Experiencia y pobreza*, *Sobre la facultad mimética*, entre otros.

Entonces como ya mencionamos el texto de Benjamin revela que la forma de entender el lenguaje como medio para un fin (la comunicación) es una concepción del lenguaje que se pretende como universal. Así mismo entonces habría una ``otra`` forma de entender el lenguaje, ya no como medio sino como – la clave nos la presenta Collingwood-Selby– una *experiencia*. En este sentido la tesis que sostiene Collingwood-Selby es que solo podemos entender el lenguaje – en términos benjaminianos– si concebimos que este lleva consigo una determinada forma de experiencia del ser. Cito:

``La concepción benjaminiana de la lengua sólo puede entenderse en relación a una cierta noción de experiencia, que en su centro, en la palabra humana, la lengua es lugar de una experiencia -y no, como suele suponerse, instrumento de comunicación de pensamientos, de objetos y acontecimientos que *son* siempre fuera de la lengua. Se trata, ante todo, de entender que no hay ser fuera de la lengua, que el lenguaje es el lugar de todo ser, que ser es *ser-en-el-lenguaje*; y, como consecuencia inevitable de esto, que la lengua humana es, para el hombre, el lugar de la experiencia del ser. ``⁵⁰

Para comprender que existe una ``otra`` forma de entender y de relacionarnos con el lenguaje debemos observar la contradicción misma que reza en el interior del lenguaje como instrumento para la comunicación.

A esta forma de entender el lenguaje Benjamin lo denomina lengua burguesa, pues esta forma entiende en las palabras y los nombres, una moneda de cambio en el mercado del lenguaje. En este sentido entonces el lenguaje burgués tiene una contradicción en su estructura misma que nos permite exhibir una ``otra`` forma de entender el lenguaje. Collingwood-Selby rastrea muy bien esta contradicción y nos ayuda a entender que; si en el lenguaje burgués, el lenguaje como instrumento para la comunicación, el lenguaje dominante, es entendido en la medida en que solo los hombres poseen este lenguaje, entonces ¿Cómo es posible que las cosas se comuniquen con el hombre, y a su vez, que este pueda darles un nombre?

En palabras de Collingwood-Selby:

⁵⁰ Collingwood-Selby E (1997), *La lengua del exilio*, Editorial LOM, Santiago, Pág. 17

“Si se sostiene que sólo el hombre posee lenguaje, es decir, que sólo él tiene la habilidad de comunicarse, entonces es indispensable preguntarse de qué manera puede él dar nombre a un ser que no tiene relación alguna con el lenguaje, a un ser inhabilitado para la comunicación”⁵¹

Esta contradicción nos ayuda a entender que para que el hombre tenga la capacidad de haber podido darle nombre a las cosas que lo rodean, estas deben de alguna manera formar parte del lenguaje y poder comunicarse entre ellas. Benjamin aquí es muy esclarecedor y dice respecto a esto:

“Pero la realidad del lenguaje no se extiende sólo a todos los campos de expresión espiritual del hombre -a quien en un sentido u otro pertenece siempre *una lengua*-, sino a todo sin excepción. No hay acontecimiento o cosa en la naturaleza animada o inanimada que no participe de alguna forma de la lengua, pues es esencial a toda cosa comunicar su propio contenido espiritual.”⁵²

Aquí entonces se nos revela que en realidad todas las cosas que existen, animadas o inanimadas, son parte del lenguaje de la misma forma en que lo está el hombre. Todas las cosas, todo lo que es, todo ser es siempre –como nos dice Collingwood-Selby – *ser-en-el-lenguaje*. Y la comunicación ya no será entendida en términos de un mensaje que entregar, sino más bien es el ser mismo de las cosas su comunicabilidad, el ser no puede salir de la relación con la comunicación porque la comunicación es su esencia misma y el lenguaje es el lugar propio de su relación expresado en una experiencia. Respecto a esto Collingwood-Selby nos dice:

“Que las cosas se comuniquen no dice entonces, de ninguna manera, que tengan que tener un lenguaje a través del cual comunicar lo que quieren, ni que tengan que querer decirle algo a alguien, ni que tengan que tener la intención de comunicar algo. Por el contrario, habría que decir más bien que el ser no puede evitar comunicarse, o más aún, que el ser *es* esa

⁵¹ Collingwood-Selby (1997) Op. Cit. Pág. 28

⁵² Benjamin (1916) Op. Cit. Pág. 127

comunicación. "No hay un contenido de la lengua", el único contenido de la comunicación es el ser espiritual que se comunica. ``⁵³

Retomemos aquí entonces la cita de Spinoza que ocupamos al comienzo de este apartado sobre la inmanencia: `` Todo lo que es, es en Dios y debe concebirse por Dios; y así, Dios es causa de las cosas que son``. Podríamos reformular este enunciado con el cual Spinoza se refiere a Dios/Sustancia como causa y lugar de las cosas y decir –si se nos permite enunciar esta hipostasis de lectura –: *todo lo que es, es en el lenguaje y debe concebirse por el lenguaje*. Entonces todo ser es siempre *ser-en-el-lenguaje* de la misma manera que en Spinoza podríamos decir que; todo ser es *ser-en-la-sustancia/Dios*. El lenguaje es una experiencia inmanente en la cual todo ser es parte como esencia y expresión en la sustancia/lenguaje.

De esta manera entonces, como sosteníamos al principio de este apartado, la concepción del lenguaje que Benjamin sostiene –leído por Collingwood-Selby y re-interpretado por nosotros –es una experiencia inmanente del lenguaje del cual todo acontecimiento o cosa en la naturaleza tanto animada como inanimada, forman parte de la misma manera en cuanto el ser de todas las cosas es su comunicabilidad misma. Sostenemos entonces, como hipótesis de lectura, que el pensamiento del lenguaje inmanente es deudor – indirectamente – del pensamiento de la inmanencia spinoziano. Podríamos decir entonces cruzando ambas formulaciones sobre la inmanencia: *El lenguaje es causa inmanente y no transitiva de todas las cosas*. En la medida en que el lenguaje se vuelve aquella experiencia donde coexisten todas las cosas que son, que existen, animadas o inanimadas, o en otras palabras el lugar del espacio del ser, hablamos entonces del lenguaje como una experiencia inmanente en el cual todo ser es expresión, en el cual todo ser es parte como forma en el lenguaje, todo ser es su propia comunicabilidad y nada existe por fuera del lenguaje, nada queda exento del espacio del lenguaje como expresión de este. Por estos motivos nos parece relevante no pasar por alto esta concepción experiencial con el lenguaje que leído desde estas claves que presentamos aquí revelan una impronta difícil de pasar por alto al preguntarse por el problema de la inmanencia.

⁵³ Collingwood-Selby (1997) Op. Cit. Pág. 29

II.3 Fragmentación del origen / Constelación e inmanencia

Abrimos aquí entonces una ``otra`` forma de entender la inmanencia en el pensamiento benjaminiano, ya no desde el lenguaje, sino desde los postulados propuestos en el denominado *Prologo epistemo-critico*. Este prologo nos presenta nuevas claves para pensar el problema de la inmanencia, ya no solo desde el lenguaje como ``el`` espacio inmanente, sino como ``un `` *fragmento dentro de un campo inmanente, una imagen del mundo*. Para entender esta formulación –que iremos desarrollando en este apartado – debemos analizar las razones que haya tenido Benjamin para prologar el libro sobre el barroco alemán con una crítica de las teorías del conocimiento.

El prólogo epistemo-critico o como también se ha traducido *cuestiones preliminares sobre critica del conocimiento*⁵⁴ abre el libro sobre el barroco alemán poniendo en tensión los presupuestos que – hasta ese momento – habían operado entorno a la relación entre el sujeto y el mundo. Ya en 1916 Benjamin había escrito un artículo titulado *Sobre el programa de la filosofía venidera* donde la cuestión a tratar seria proponer una nueva concepción de experiencia que ya no custodiase la relación jerárquica que existía entre sujeto y objeto, sino más bien, buscara la manera de poder pensar una nueva forma de entender y de relacionarse con el mundo. Es en este sentido –sostenemos aquí – que el *Prólogo epistemo-critico* llega a radicalizar los presupuestos que Benjamin ya venía pensando en torno a la decadencia de la noción de experiencia (y su relación con el mundo) que la teoría del conocimiento tradicional⁵⁵ tenía como fundamento (trascendente).

Proponer una crítica sobre el conocimiento (experiencia) debe partir por esbozar como se entiende la teoría del conocimiento tradicional y como la filosofía se relaciona con esta teoría del conocimiento. Benjamin exhibe que la relación entre filosofía y conocimiento

⁵⁴ La primera es la traducción de Alfredo Brotons Muñoz correspondiente a las Obras completas traducidas por la editorial Abada Libro I/ Vol. I. Y la segunda es la traducción de José Muñoz Millones que se encuentra en Editorial Taurus, por la cual optamos para esta investigación.

⁵⁵ Benjamin se refiere en este escrito de 1916 específicamente a Kant y su relación con una decadente noción de experiencia limitada por los parámetros de la época (la ilustración).

``Y de eso mismo se trata; de la presentación de la experiencia llanamente primitiva y autoevidente que a Kant, como ser humano que compartió de alguna manera el horizonte de su época, pareció la única dada y posible. Esta experiencia singular era pues, como ya se insinuó, temporalmente limitada, y desde esa forma que de cierto modo comparte con toda experiencia, y que podemos en el sentido más pleno llamar concepción del mundo, fue la experiencia de la Ilustración.``

En cuanto es la ilustración la que da el pie para colocar en el centro de la experiencia al sujeto como centro del mundo y desde el cual se comprende y se articula el conocimiento.

parecen estar mediados por la búsqueda de la verdad, modelo que respondería a la base del pensamiento platónico sobre la teoría de las ideas. Pues es en la teoría platónica de las ideas donde se fundamenta la moderna teoría del conocimiento. El análisis que lleva a cabo Benjamin nos revela:

``Doctrina platónica de las ideas. El conocimiento puede ser interrogado, pero la verdad no. `` ⁵⁶

De esta forma Benjamin enuncia que la teoría platónica busca la esencia de la verdad, o aquello que se concibe como la verdad (las ideas), dentro de un espacio inaccesible (solo para algunos) trascendente, pues está más allá del conocimiento tangible, de la experiencia material que serían los fenómenos. Las ideas platónicas, la esencia de las cosas, serían aquellas a las cuales no podemos acceder en cuanta ausencia, y desde esta ausencia se ha fundamentado la teoría del conocimiento tradicional de la cual deriva la tarea de la filosofía; buscar un camino hacia la verdad.

Las ideas entonces son ideas inmutables e invariables, diferenciándose de los fenómenos que se describen como múltiples y cambiantes. El mundo de las ideas platónico se presenta como un a priori que abarca toda experiencia remitiéndola siempre a un campo más allá de lo experiencial, más allá de lo fenoménico (φαινόμενον) de lo que se nos aparece. Hay algo en nuestra relación experiencial con el mundo que no nos es dado y hay que buscar más allá de lo que simplemente se nos aparece. La filosofía (y el arte) tendría la tarea de poder encontrar el mejor camino para poder acceder a este mundo inteligible compuesto por las ideas de las cosas.

Desde esta concepción de mundo es que se fundamenta los sistemas de conocimiento que – modulados de diversas maneras – sostienen la modernidad, o sea refiriéndose a los pilares de la teoría del conocimiento modernos; a saber Descartes y Kant.

Nos dice Benjamin:

``Las grandes articulaciones que determinan no solo la estructura de los sistemas, sino también la terminología filosófica (las más generales de las

⁵⁶Benjamin W (1925) , *El origen del Drama Barroco Alemán*, Editorial Taurus, España 1990, Edición digitalizada <https://es.scribd.com/doc/82755788/El-origen-del-drama-barroco-aleman-Walter-Benjamin> pág. 12

cuales son la lógica, la ética y la estética), no adquieren su significado en cuanto denominaciones de disciplinas especializadas, sino en cuanto monumentos de una estructura discontinua del mundo de las ideas. Pero los fenómenos no entran en el reino de las ideas íntegros (es decir, en su existencia empírica, mixta de apariencia), sino solo en sus elementos, salvados. ``⁵⁷

Estos monumentos discontinuos del mundo de las ideas determinan la tarea de la filosofía como un intento de buscar la verdad, universal y trascendente, en el conocimiento de lo general, derogando el conocimiento de lo particular (fenómenos) al ámbito de los saberes menores o de poca monta.

Es en este sentido entonces donde la crítica⁵⁸ benjaminiana busca una ``otra`` forma de relacionarse con esta teoría del conocimiento basado en la búsqueda y en la relación con las ideas. Para Benjamin –aquí apostamos por esta hipótesis de lectura – prologar el libro sobre el barroco alemán con un prólogo *epistemo-critico* le permite abrir otro estrato dentro de teoría clásica del conocimiento (la teoría de las ideas platónica) desarticulando la matriz trascendente que está en el pilar de la construcción de las ideas y así poder exponer una ``otra`` teoría del conocimiento fundamentada en una visión del mundo inmanente, que ya no tenga como presupuesto el más allá de las ideas, sino justamente, su más acá. Lo que le permite a Benjamin a lo largo de su libro poder orientar su análisis en una matriz inmanente que busca una determinada concepción de la verdad, heredera pero discontinua del pensamiento platónico. *La filosofía es la búsqueda de la verdad*; este presupuesto es el punto de partida de Platón y del cual Benjamin se pretende desmarcar, pues ya no se trata de buscar la verdad sino de *exponerla*.

En esta propuesta benjaminiana de abrir una ``otra`` matriz de la teoría clásica de las ideas desde la inmanencia es por lo que –en nuestra lectura – Benjamin comenzara a articular su teoría del conocimiento que lleva consigo una determinada forma de entender la experiencia y la vida. Para acercarnos a esta tesis benjaminiana debemos entonces como primer movimiento preguntarnos cuál es la función de la filosofía, y Benjamin escribe:

⁵⁷ Ibíd. Pág. 8

⁵⁸ Crítica entendida en los términos en que en esta investigación se está trabajando como, exposición (*Darstellung*), develamiento (*Enthüllt*), descomposición. Esto será trabajado en el apartado específicamente dedicado a la noción de crítica.

``Si la filosofía quiere mantenerse fiel a la ley de su forma, en cuanto exposición [*Darstellung*]⁵⁹ de la verdad, y no en cuanto guía para la adquisición del conocimiento, tiene que dar importancia al ejercicio de esta forma suya y no a su anticipación en el sistema. ``⁶⁰

Retomemos entonces una cita anterior y complementemos con los que nos dice aquí Benjamin; ``la filosofía a lo largo de su historia ha venido siendo una lucha por la exposición de ciertas palabras, siempre las mismas a saber, las ideas``. Entonces ya tenemos una –llamémosle así –primera función de la filosofía; exponer las ideas. Segunda función de la filosofía; exposición de la verdad. Pero no cualquier verdad, no la verdad entendida en términos tradicionales como una ``unidad sin fisura``⁶¹, sino más bien entender la verdad en relación con la exposición de las ideas. Nos dice Benjamin:

``El objeto de esta investigación [la del prólogo *epistemo-critico*]⁶² son las ideas. Si la exposición pretende afirmarse como el método propio del tratado filosófico, no tendrá más remedio que consistir en la exposición de las ideas. La verdad, manifestada en la danza que componen las ideas expuestas. ``⁶³

Entonces la pregunta clave nos aparece aquí ¿Qué son las ideas para Benjamin? Esta pregunta no pude tener una solo respuesta ya que encasillar las ideas en una sola definición universal iría en contra de la estructura misma de las ideas como multiplicidad. Para poder acercarnos a la noción de idea, Benjamin nos remite a la propuesta leibniziana sobre la noción de *monada*. ¿Qué es una monada? Benjamin nos dice:

``La idea es una monada; lo cual quiere decir, en pocas palabras: cada idea contiene la imagen del mundo. Y su exposición impone como tarea nada menos que dibujar esta imagen abreviada del mundo.⁶⁴``

⁵⁹ El paréntesis es nuestro.

⁶⁰ Benjamin W (1925), Op. Cit. Pág.2

⁶¹ Ibíd. Pág. 8

⁶² El paréntesis es nuestro.

⁶³ Ibíd. Pág. 3

⁶⁴ Ibíd. Pág. 24

Cada idea contiene la imagen del mundo y tarea de la filosofía es trazar y poder exponer esta imagen del mundo que cada idea contiene. Podríamos enunciarlo de otro modo; cada idea contiene ``un`` mundo.

Lo novedoso de la teoría del conocimiento propuesta por Benjamin es que ya no solo hablamos de las ideas como entes de un mundo inteligible más allá de la experiencia del conocimiento, sino que más bien, las ideas cobran aquí un valor inmanente en cuanto, como imagen del mundo, cada idea es distinta de las demás, cada idea contiene su propia imagen del mundo. La relación entre los fenómenos y las ideas se enmarca en la captura, por parte de las ideas, de la multiplicidad de fenómenos que rodean el mundo determinándolas bajo ciertos parámetros lingüísticos llamados conceptos.

``Pues los fenómenos no están incorporados a las ideas, no están contenidos en ellas. Las ideas, por el contrario, constituyen su ordenación objetiva virtual, su interpretación objetiva. ``⁶⁵

Las ideas ya no habitan en un mundo más allá, en el mundo de las ideas en contraposición con el mundo sensible, sino que la propuesta benjaminiana podríamos enunciarla como; *inmanentizar la concepción de idea en un campo donde coexistan y choquen las diferentes monadas, las diferentes imágenes del mundo*. A este espacio lo denominamos *campo inmanente* en el cual coexisten las ideas chocando unas contra otras. Y es en este choque donde se produce el instante de *legibilidad*, de aparición, de exposición de la estructura inmanente de la cual todo es parte en cuanto modada. Veremos más adelante⁶⁶ como es que se conectan estas formulaciones con el problema de la historia que Benjamin desarrolla en sus últimos escritos. Por ahora nos parece importante dejar el antecedente de que la concepción de imagen que Benjamin ya comienza a esbozar aquí está en conexión con el momento de interrupción de lo que denomina como el *continuum* homogéneo y vacío de la historia. Por esto la imagen debe entenderse en el contexto del instante de legibilidad que ocasiona el choque discontinuo de las monadas.⁶⁷

⁶⁵ Ibíd. Pág. 9

⁶⁶ Específicamente en el capítulo de dicado a *Sobre el concepto de historia* como Benjamin retoma y expone formulaciones que nos permiten ir montando

⁶⁷ Una clave que se nos presenta para establecer la conexión entre esta relación establecida en 1925 y lo escrito en 1940 en *Sobre el concepto de historia* se encuentra en la *Obra de los pasajes*, específicamente en el convoluto N sobre *Teoría del conocimiento y teoría del progreso*. Este pasaje dice lo siguiente: ``No es así que lo pasado arroje su luz sobre lo presente o lo presente sobre lo pasado, sino que es imagen aquello en lo cual lo sido comparece con el ahora, a la manera del relámpago, en una constelación. En

Benjamin conceptualiza de variadas maneras esta noción de mundo inmanente, entre ellas, dos de las más famosas; *mosaico* y *constelación*⁶⁸. Es el campo inmanente lo que le permite a Benjamin disolver/suspender la relación dialéctica que fundamentaba la teoría del conocimiento platónica; la relación idea-objeto, mundo inteligible y mundo sensible. La noción de mosaico y constelación le permite a Benjamin hacer coexistir todas las ideas chocando unas contra otras generando fricciones y chispas, haciendo acontecer el instante de legibilidad. Nos dice Benjamin:

“Una comparación puede ilustrar su significado. Las ideas son a las cosas lo que las constelaciones son a las estrellas [...] Las ideas son constelaciones eternas y, al captarse los elementos como puntos de tales constelaciones, los fenómenos quedan divididos y salvados al mismo tiempo.”⁶⁹

Aquí nos aparece una –si se no permite otra vez la reducción – tercera tarea de la filosofía que Benjamin enuncia de la siguiente manera:

“El dominio del pensamiento filosófico no se despliega siguiendo las líneas ininterrumpidas de las deducciones conceptuales, sino al describir el mundo de las ideas. Esta descripción comienza de nuevo con cada idea, como si ella fuera originaria. Pues las ideas constituyen una multiplicidad irreductible. Las ideas son dadas a la contemplación como una multiplicidad.”⁷⁰

La filosofía en la teoría del conocimiento propuesta por Benjamin mantiene entonces su relación con la búsqueda de la verdad, pero ahora, en su relación con la exposición de las

otras palabras [la] imagen es la dialéctica en suspenso. Pues mientras la relación del presente con el pasado es una puramente temporal, continua, la de lo sido con él ahora es dialéctica: no es transcurso, sino imagen <, > [tiene la] índole del salto. – Sólo las imágenes dialécticas son imágenes genuinas (es decir: no arcaicas); y el lugar en que se las encuentra es el lenguaje. [N 2a, 3]. Traducción de Pablo Oyarzun.

⁶⁸ Esta noción de constelación indudablemente remite a la lectura que Benjamin hace de *La eternidad a través de los astros* de Luis-Auguste Blanqui.

⁶⁹ Benjamin W (1925), Op. Cit. Pág. 9

⁷⁰ *Ibíd.* Pág. 18

ideas. La verdad se enuncia solo en cuanto se puede exponer y solo podemos conocer la verdad en cuanto en esta muere toda intención⁷¹. En su tarea de la búsqueda y exposición de la verdad la filosofía, para Benjamin, debe apartar la idea platónica que enunciábamos al principio de este apartado; la búsqueda de los saberes generales en menosprecio de los saberes particulares. Para darse paso a la búsqueda y el análisis de lo particular, del fragmento, y del quiebre, pues es justo ahí donde se juega cada idea en la chance de su exposición.

``El valor de los fragmentos de pensamiento es tanto mayor cuanto menos inmediata resulte su relación con la concepción básica correspondiente, y el brillo de la exposición depende de tal valor en la misma medida en que el brillo del mosaico depende de la calidad del esmalte. La relación entre el trabajo microscópico y la magnitud del todo plástica e intelectual demuestra como el contenido de verdad se deja aprehender solo mediante la absorción más minuciosa en los pormenores de un contenido factico. ``⁷²

La importancia de lo particular por sobre lo general, los fragmentos que componen el mosaico, las estrellas que componen las constelaciones, es en el fragmento donde se juegan las imágenes del mundo. Y es entonces aquí donde Benjamin retoma dos figuras que convergen en la composición de la filosofía; por un lado el artista que ``traza una imagen en miniatura del mundo``. Y por otro lado el investigador que ``organiza el mundo con vistas a su dispersión en el dominio de las ideas``. La filosofía sería una relación más elevada de ambas figuras donde lo que predomine en la teoría del conocimiento benjaminiano sería:

``El concepto de estilo filosófico está exento de paradojas. Tiene sus postulados, que son: el arte de la interrupción, en contraste con el

⁷¹ Esta ``muerte de la intención`` está en relación con la desarticulación de la idea de sujeto trascendente que fundamenta la modernidad. Como mencionábamos en notas anteriores la muerte de la intención se relaciona con la desarticulación de la figura del soberano como aquel que en su intención decide y delimita aquello que ``es`` de lo que ``no es``. Desarticular la intencionalidad es a su vez desarticular la figura del sujeto como centro de la relación del mundo y la experiencia.

⁷² *Ibíd.* Pág. 3

encadenamiento de la deducción; la tenacidad del tratado, en contraste con el gesto del fragmento. ``⁷³

La descripción y exposición del mundo de las ideas llevada a cabo por la filosofía debe detenerse en cada fragmento, en cada idea, en cada singularidad, en cada monada, pues en cada una se encuentra la chance de la exposición de un instante de legibilidad que permita la apertura de una imagen inmanente de la constelación. Cada una concibe un determinado tiempo, un determinado lenguaje, una determinada historia, por esta razón ya no solo el lenguaje (entendido en la lectura de Collingwood-Selby) es la inmanencia sino que *en la* inmanencia está el lenguaje como monada, como una imagen del mundo que contiene a todas las otras, pero que está en constante choque, con otras ideas en el campo inmanente de la constelación.

Entonces si en el apartado anterior enunciábamos en la lectura de Collingwood-Selby que todo ser es *ser-en-el-lenguaje* ahora podremos re-articular esta noción y decir como hipótesis de lectura; que todo ser es *ser-en-la-constelación*. Ser es *ser-en-la-constelación* en la medida en que esta es pensada como experiencia del campo inmanente.

Cada fragmento, cada monada, cada idea llevan consigo su propia imagen del mundo y su propia concepción de tiempo, la filosofía por esto debe partir siempre desde el comienzo pues ya no solo existe un solo comienzo, ya no existe un solo origen, sino más bien múltiples orígenes en cuanto múltiples imágenes del mundo. Pensar la inmanencia es, al igual que en Spinoza, desarticular la noción tradicional del tiempo *lineal* y *homogéneo*. Para dar paso a pensar el tiempo como la chispa que produce el choque de las ideas. Esta relación entre el tiempo y la inmanencia la desarrollaremos en los siguientes apartados, especialmente en el que está dedicado a el corpus de *El origen del trauerspiel alemán*.

Podríamos seguir enunciando esta problemática de múltiples formas en cuanto múltiples son las características de las ideas en las constelaciones pero nos parece que hasta este punto debemos sintetizar los siguientes puntos:

⁷³ Ibid. Pág. 7

- 1) Inmanentizar la teoría de las ideas de Platón y formular una nueva teoría del conocimiento que le permitirá a Benjamin pensar una ``otra`` relación entre el ser y su experiencia con el mundo (mundo inmanente).
- 2) Abrir paso a una nueva concepción en torno a la noción de idea: cada idea contiene una imagen del mundo.
- 3) La tarea de la filosofía es exponer, hacer visible, estas imágenes del mundo.
- 4) Pensar *en* la inmanencia es pensar las ideas en relación a las constelaciones.
- 5) Pensar la inmanencia es desarticular, lo que hasta ahora han sido, las estructuras que componen las nociones de vida, ser, historia, lenguaje y experiencia.
- 6) Pensar la inmanencia es una propuesta política⁷⁴.

⁷⁴ Esta noción de Política será trabajada a lo largo de esta investigación. ¿Qué se entiende cuando pensamos en una noción política en Benjamin? Esta será la pregunta a responder.

Capítulo III

<<Política(s) de la inmanencia: Crítica>>

Con la noción *Política(s) de la inmanencia* denominamos en esta investigación tres acontecimientos políticos en la obra de Walter Benjamin que estarían trastocados por una corriente subterránea que llevaría consigo la desarticulación del principio de trascendencia que funda la modernidad, para proponer una puesta en escena de la idea de inmanencia como apuesta política. El termino acontecimiento político hace referencia a la descripción de aquellas propuestas que en los escritos de Benjamin aparecen como una alternativa diferente para pensar la política, una ``otra`` política que no es en la que vivimos, no es la política oficial, sino justamente es una salida o una desarticulación, una interrupción o una destitución, un cambio de paradigma, de aquello que se ha instaurado como la política oficial, la estructura de soberanía moderna⁷⁵. Nos referimos por ejemplo a nociones como; *estado de excepción verdadero, politización del arte, traducción, cita, iluminación profana, el tiempo-ahora*, entre muchas otras. Para enunciarlo de otra manera nos referimos en esta investigación a aquellas nociones que – parafraseando a Benjamin –; ``nos permiten cortar la mecha antes de que la dinamita estalle``; ``mejorar nuestra posición respecto de la lucha contra el fascismo``; ``activar el freno de la locomotora del progreso``.

Estos tres acontecimientos políticos que conforman la/s Política(s) de la inmanencia son; la Interrupción (*Stillstellung*), la Violencia pura (*Reine Gewalt*) y la Crítica (*Kritik*). Sostenemos en esta investigación, como hipótesis de lectura; que en estas tres nociones se juega en Benjamin una apuesta por entender el mundo de una manera inmanente, desarticulando así los pilares que fundamentan la modernidad, como por ejemplo; la estructura trascendente de la soberanía, la historia como la composición de un *Arkhé* (*ἀρχή*) y un *Telos* (*τέλος*) que lleva consigo la consigna del progreso de la humanidad, y la articulación de un Derecho (maquina jurídico-política) que configura una determinada comprensión de la vida como *das bloße Leben*⁷⁶ o una vida pre-escrita en los límites del derecho.

⁷⁵ De la misma manera como mencionábamos anteriormente en el apartado sobre el lenguaje; el análisis que lleva a cabo Benjamin nos demuestra que hay un lenguaje, una política, una cultura, una idea de mundo que se ha instaurado a lo largo de una determinada configuración de la historia y que impide cualquier forma de pensar una ``otra`` alternativa. Nos referimos por ejemplo a nociones como; la historia lineal y homogénea del progreso, la lengua burguesa, violencia legítimamente instituida, solo por mencionar algunas.

⁷⁶ Una de las traducciones más famosas de este término benjaminiano es la que hace Agamben al italiano, y de la cual también queda muy bien al español, por *Nuda vita*, o *Vida desnuda* en español como muy bien menciona Pablo Oyarzun en su traducción al español de *Para una crítica de la violencia* en la nota a la traducción de esta celebre descripción de Benjamin.

Son estas tres nociones las que –en este esquema de lectura – nos permiten hablar de una/s Política(s) de la inmanencia, o enunciado de otra manera; una corriente oculta que atraviesa cierto pensamiento de Benjamin y que tiene como apuesta de lectura la inmanencia como forma de entender el mundo. Estas nociones componen un corpus político que se articula entre el montaje de los tres acontecimientos, la relación entre la violencia pura, la interrupción y la crítica es de una imbricación que no puede sino ser pensada en su conjunto como acontecimientos que apuntan al mismo objetivo desde ángulos distintos. Por esto la violencia pura es en su acontecer una interrupción, o una crítica. La interrupción del *continuum* de la historia no puede sino ser pensado como una forma de la violencia pura o de la crítica. Y la crítica como iremos desentramando en este apartado, y a lo largo de esta investigación, está en el centro mismo de la analítica benjaminiana.⁷⁷

En lo que sigue de este apartado nos dedicaremos a cartografiar la noción de crítica, manteniendo el cuidado y la cautela inseparables de todo análisis de los conceptos benjaminianos. Al igual que en la teoría del conocimiento esbozada en los capítulos precedentes de esta investigación, los conceptos benjaminianos no pueden ser encerrados en una sola y única significación, al igual que el mundo no puede ser encerrado en una sola imagen como ``la`` imagen del mundo. La apuesta de Benjamin no es marcar los límites de los conceptos, sino abrir esos límites en los cuales han sido encerrados.

III.1 Una sustancia de descomposición⁷⁸

La noción de crítica –al igual que cualquier palabra – tiene, o es parte de, una determinada tradición histórica que la configura y, a su vez determina las variantes por las cuales se puede – o no – acceder a ella, como hablar y de que manera podemos referirnos a la crítica. Sin duda para conocer cuáles son los diferentes significados histórico-culturales que tiene la noción de crítica es necesario remitir a su etimología, a su tradición,

⁷⁷ Es clave mencionar que sería posible que con la noción de *Política(s) de la inmanencia* pudiésemos denominar diferentes nociones de Benjamin que cumplirían el mismo objetivo, pero en esta investigación optamos por estas tres, en cuanto nos parece que es en ellas donde se puede exponer de mejor manera la relación que existiría entre la inmanencia y las diferentes apuestas políticas que se pueden rastrear en los escritos de Benjamin.

⁷⁸ La utilización de los textos en alemán en lo que va de este apartado se presenta como una excepción que no se repetirá con tal agudeza, a lo largo de esta investigación, como está presente en este capítulo. Pues como se verá en este apartado se vuelve absolutamente necesario remitir a los textos en alemán de Benjamin por motivos específicos que permitirán sostener la hipótesis que pondremos en juego aquí.

a la configuración histórica con la que se ha carga la palabra crítica. Que mejor ejemplo de esta tradición histórica de la economía de los significantes que el instaurado por la institución de la Real Academia Española, que nos ofrece un diccionario ``oficial`` de las lenguas de habla hispana y que decreta/decide⁷⁹ todas los posibles significantes de cada palabra.

En este contexto la palabra crítica consigna las siguientes definiciones:

- 1) Inclinado a enjuiciar hechos y conductas generalmente de forma desfavorable.
- 2) Juicio expresado, generalmente de manera pública, sobre un espectáculo, una obra artística, etc.
- 3) Ataque verbal o comentario negativo.
- 4) Perteneciente o relativo a la crisis.
- 5) Analizar pormenorizadamente algo y valorarlo según los criterios propios de la materia de que se trate.⁸⁰

Lo primero que podemos observar es que el diccionario de la lengua española remite la definición de la palabra crítica – o del acto de criticar – a la manifestación de un juicio, de una valoración, de un enjuiciamiento del objeto al cual se somete la crítica. Delimitando la crítica al acto de enjuiciar mediante determinados parámetros o criterios propios de una determinada materia, la crítica se encuadra en una tradición jurídica que confunde – no casualmente – la relación entre crítica y juicio.⁸¹

En términos de traducción, tanto crítica como juicio, provienen de matrices diferentes. Si indagamos en su uso griego veremos que critica responde a la traducción de *κριτική* (*kritikḗ*) cuya definición se orienta hacia la acción de; *krínein* «discernir, analizar,

⁷⁹ Al mejor modelo de la soberanía, la institución decide los límites en los cuales cada palabra puede, o no, tener espacio, de qué modo utilizarla y de cuantas maneras es posible conjugarlas. En este sentido es posible entender por qué para Benjamin es crucial definir la verdad como la muerte de la intención en cuanto la verdad no puede devenir nunca de una decisión que enmarque y delimite los espacios de está. La verdad es la muerte de la intención en cuanto ejercicio de exposición, pues para Benjamin, *no hay nada que decir (decidir) solo que mostrar*.

⁸⁰ Definiciones extraídas de Diccionario de la lengua española, edición del tricentenario, Real Academia Española, versión online; <http://dle.rae.es/?id=BKJHGzW>. Consultado por última vez el día 08/02/2017.

⁸¹ Para más referencias entorno a esta difuminación entre crítica y juicio remitimos al análisis que lleva acabo Willy Thayer en su libro *Tecnologías de la crítica*, citamos aquí algunos fragmentos; ``La traducción de crítica por juicio, opera sobre la crítica una reducción que la vincula con el *pathos*, la intencionalidad de la salvación o la condena, de la absolución o la sentencia (moral, jurídica, teológica). Dicha traducción, en la medida en que fetichiza la virtualidad de la crítica en el horizonte del juicio, clausura la posibilidad de la crítica y de la justicia, por ejemplo, como muerte del juicio, como *verdadero estado de excepción* que no se deja reducir a una intención, una sentencia o posición.``

separar». Por otro lado juicio responde a *diké* (justicia, decisión, arbitraje), *dikátho* (juzgar, sentenciar)⁸² o como define la R.A.E: ``facultad del alma, por la que el hombre puede distinguir el bien del mal y lo verdadero de lo falso``. La crítica queda encerrada en el ejercicio de posicionamiento, de decisión, de juez y de verdugo antes de que en el ejercicio de análisis y discernimiento al que remitía en su tradición griega.

Esta difuminación entre crítica y juicio se encuentra en una de las obras clave de la modernidad, dando paso a instituir la estructura moderna de la crítica en esta zona de indistinción avasalladora que encierra la acción de criticar en la de juzgar. Nos referimos aquí a la *Crítica de la razón pura* (1781) libro escrito por el pensador alemán Immanuel Kant y cuyo sistema de conocimiento es el pilar en que se sostiene la modernidad. A Kant se lo suele llamar el pensador de la crítica, pues sus tres grandes obras (*La crítica de la razón pura*, *La crítica de la razón práctica* -1788- y *La crítica a la facultad de juzgar* -1790-) están fundamentadas en el ejercicio de realizar la crítica. Pero ¿Cuál es la noción de crítica que está operando en Kant? Esta respuesta podemos encontrarla en el prólogo a la primera edición de la C.R.P donde Kant nos comenta:

``Es obvio que tal indiferencia no es efecto de la ligereza, sino del Juicio maduro de una época que no se contenta ya con un saber aparente; es, por una parte, un llamamiento a la razón para que de nuevo emprenda la más difícil de todas sus tareas, a saber, la del autoconocimiento y, por otra, para que instituya un tribunal que garantice sus pretensiones legítimas y que sea capaz de terminar con todas las arrogancias infundadas, no con afirmaciones de autoridad, sino con las leyes eternas e invariables que la razón posee.

Semejante tribunal no es otro que la misma *crítica de la razón pura*. ``⁸³

La instauración de un tribunal que garantice y legitime los límites a los cuales la razón está sujeta es tarea de la crítica de la razón pura. Formulemos de otra manera; la tarea de la crítica es disponer el tribunal por el cual se pueden establecer los límites a los cuales puede –o no –llegar, el objeto sometido a la crítica.

¿Cuál es entonces la posibilidad de pensar una crítica que ya no esté bajo los parámetros del juicio? ¿Cómo pensar el ejercicio crítico, o algo así como una ``otra ``crítica? Esta clave nos la presenta entonces Walter Benjamin a lo largo de su trabajo de diferentes

⁸² Thayer W(2010) , *Tecnologías de la crítica*, Edición Metales pesados, Santiago, 2010, Pág. 33

⁸³ Kant Immanuel (1781), *Crítica de la razón pura*, Editorial Taurus, México, Novena edición 2009, Pág. 9

modos, en diferentes situaciones y sometiendo a la crítica a diferentes contextos. Para los objetivos de esta investigación tomaremos determinados pasajes de los escritos de Benjamin en los que la crítica se trabaja como ejercicio crítico de descomposición que permite develar, hacer aparecer, volver visible y en relativas cuentas exponer (*Darstellung*)⁸⁴ las estructuras por las cuales se construyen y articulan las entidades sometidos a la crítica. Manteniendo la cautela de no cerrar la significación de la crítica a un sola definición.

Para dar inicio a nuestro recorrido en búsqueda de una cartografía de la crítica que responda a la particularidad de lo que denominamos Política(s) de la inmanencia, debemos partir por una no muy conocida carta de un joven Walter Benjamin dirigida a Herbert Belmore. Gran amigo por esos años de juventud y con el cual se reunía a sostener acaloradas discusiones que se materializaron con el pasar de los años en el intercambio de numerosas correspondencias⁸⁵. La presente carta tiene lugar a finales de 1916 como respuesta a las problemáticas que Belmore – especulamos⁸⁶ – le ha venido planteando en torno al concepto de crítica. Ya en 1916 Benjamin traza los primeros lineamientos entorno a lo que entiende por la operación de la crítica y es uno de los primeros escritos que se conservan en donde hace referencias directas sobre esta cuestión. Hipostasis de esta investigación es que la exposición de la siguiente carta y los trazados sobre la crítica que aquí se ofrecen serán la base de las posteriores formas por las cuales Benjamin se referirá al ejercicio crítico y determinaran su funcionamiento.

Refiriéndose a la tarea (*Aufgabe*) de la crítica Benjamin enuncia entonces:

„Die wahre Kritik geht nicht wider ihren Gegenstand: sie ist wie ein chemischer Stoff der einen andern nur in dem Sinne angreift, daß er ihn zerlegend dessen innre Natur enthüllt, nicht ihn zerstört. Der chemische

⁸⁴ Utilizando el mismo término que ya veíamos aparecer en el análisis de los capítulos precedentes entorno al *Prologo epistemo-crítico* y a la puesta en escena de la tarea de la filosofía como exposición de las ideas. En este sentido abriremos una posible lectura que llegue a la directa dependencia entre la crítica y la noción de filosofía que se desarrolla en el *Prólogo epistemo-crítico*.

⁸⁵ Fragmentos de la carta rezan de la siguiente manera: “Solo puedo verme a mí mismo sentado en mi cuarto en Génova, con Dora y tú en la habitación, mientras yo defiendo la idea de que debemos apoyar en todos los sentidos la productividad (pero la crítica también), y que solo con todos los nombres, palabras y signos debe buscarse la vida en el espíritu.”

⁸⁶ Especulamos pues no se conservan las cartas de Herbert Belmore que anteceden a las respuestas posteriores de Benjamin.

Stoff der auf solche Weise (diathetisch) die geistigen Dinge angreift, ist das Licht. Das erscheint nicht in der Sprache. ``⁸⁷

Encontramos una traducción al español de esta carta que versaría de la siguiente manera:

``La verdadera crítica no va contra su objeto: es como una sustancia química que ataca a otra solo en el sentido en que, descomponiéndola, expone su naturaleza interna, pero no la destruye. La sustancia química que ataca las cosas espirituales de este modo (diatético) es la luz. Esto no aparece en el lenguaje. ``⁸⁸

Benjamin nos propone entonces que para pensar el ejercicio crítico primero debemos descartar el sentido negativo que se le puede cargar a esta, en cuanto una posible tarea de la crítica no consistiría en ``destruir``⁸⁹, sino más bien, en descomponer⁹⁰ (*zerlegend*) el objeto entregado a la crítica. Pero descomponer ¿Para qué? Y la respuesta nos presenta algunos problemas en la traducción de esta carta. Sin duda el sentido que Benjamin le pretende dar al ejercicio crítico es la facultad de descomponer su objeto para hacer aparecer aquello que – pareciera ser – se nos presenta oculto en él, o sea, su naturaleza interna. Pero la traducción que aquí presentamos opta por traducir el termino alemán *Enthüllt* por exposición lo cual es – a nuestra consideración – herrado en cuanto la noción de exposición (*Darstellung*) en los escritos posteriores de Benjamin⁹¹ cobra una relevancia muy particular, como ya lo advertíamos en el apartado anterior dedicado al *Prologo epistemo-crítico*. Más bien pareciera que la tarea de la crítica enunciada como ``*zerlegend dessen innre Natur enthüllt*`` cobra un sentido en la palabra *enthüllt* como develar/revelar, descubrir, hacer aparecer de una manera más teológico – si es que se

⁸⁷ Benjamin Walter (1926), *Gesamelte Briefe*. 6 vols. Ed. Ch. Göde & H. Lonitz. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1966, Pág. 132.

⁸⁸ La traducción de esta carta es de Felipe Kong y se encuentra digitalizada en la siguiente página: <http://www.carcaj.cl/carta-de-benjamin-a-belmore/>.

⁸⁹ Esta noción de destrucción no puede confundirse con aquellas otras formulaciones sobre la Destrucción que Benjamin con el pasar de los años ira formulando y que se podrían ver expresadas en escritos como *El carácter destructivo* (1931). Sin duda que las posteriores referencias a la Destrucción podrían estar muy cerca de la noción de crítica que desarrollaremos aquí. Para más referencias véase el esclarecedor estudio de Federico Galende titulado *Walter Benjamin y el problema de la destrucción*.

⁹¹ Una clave de lectura sobre el termino *Darstellung* en la obra de Benjamin puede encontrarse en el análisis realizado por Diego Fernández en su reciente tesis doctoral titulada ``*La justa medida de una distancia; Crítica, verdad y (re)presentación en Walter Benjamin*`` (Tesis para optar al grado de Doctor en filosofía con mención en estética y teoría del arte por la Universidad de Chile).

puede enunciar así – aquello oculto en la naturaleza interna o, para enunciarlo de otra forma, en la estructura interna del objeto de la crítica. Un secreto que descubrir se nos presenta como tarea de la crítica.

Debemos entonces marcar distancia en los términos *Enthüllt* y *Darstellung* pero a la vez mantenernos alerta; pues ambos términos serán usados por Benjamin para describir la tarea de la crítica en momentos diferentes como iremos viendo.

Importante antes de continuar con nuestra tarea es no pasar por alto la caracterización que Benjamin hace de la crítica como sustancia química, pues a lo largo de su obra las diferentes analogías con las que ejemplifica sus postulados nos presentan grandes claves de lectura para entender de mejor manera el sentido al cual Benjamin quiere apelar con sus términos. Por ejemplo; el tren de la locomotora del progreso; pasar el cepillo de la historia a contrapelo; constelación y las estrellas; entre otros.

Es en este sentido en que no podemos dejar pasar la analogía de Benjamin sobre la crítica como sustancia química ya que si indagamos un poco en la definición de sustancia podemos encontrar algunas claves que nos permitan entender de mejor manera lo que Benjamin está queriendo decir con la idea de crítica. En química una sustancia es aquello por lo cual se compone la materia, pero que en sí mismo, no posee una forma determinada.⁹² Desde esta analogía sería interesante pensar – ya nos acercaremos a esta clave de lectura – que la sustancia por la cual está compuesta la filosofía (como exposición) tiene una matriz crítica. De esta manera esta formulación le permite a Benjamin no cerrar la forma de la crítica, sino más bien abrirla a sus múltiples posibilidades de devenir formas.⁹³ La crítica es la sustancia por la cual está compuesta el ejercicio filosófico, ya veremos de qué manera.

En 1916 Benjamin traza las facultades de la crítica como una sustancia química que descompone su objeto y da paso a develar su naturaleza/estructura interna. Con esta aproximación a la noción de crítica, en esta carta escrita en ``juventud``, Benjamin

⁹² Véase el diccionario de química <http://www.quimica.es/enciclopedia/Sustancia.html>. ``Sustancia es la clase de materia de la que están formados los cuerpos. ``

⁹³ Formas tales como por ejemplo; la crítica de arte en el romanticismo alemán, la crítica a la violencia, la crítica al historicismo, entre otras.

estampara el sello con el cual se irán delineando los diferentes análisis críticos que llevara a cabo en sus escritos posteriores.⁹⁴

Cinco años después de escrita esta carta en 1921 Benjamin retomara la metodología de la crítica para analizar la relación entre violencia y derecho en su escrito titulado *Para una crítica de la violencia*. Escrito que apareció publicado en la n° 47 del *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik* en Alemania, nos presenta una nueva forma de entender el ejercicio crítico cambiando la formulación por la cual Benjamin se refiere a la crítica. Como expresa muy bien el título del escrito la tarea que se propone Benjamin es poder pensar de que manera es posible realizar una crítica a la violencia; pero no cualquier crítica, sino aquella que no esté enmarcada en los parámetros clásicos por los cuales el ejercicio crítico había – hasta ese momento – sido pensado, o en otras palabras, la crítica a la violencia solo había sido llevada a cabo desde los parámetros clásicos del derecho que entiende la crítica (moderna) como aquel tribunal por el cual la violencia debe ser juzgada.

¿Cómo pensar entonces una ``otra`` crítica a la violencia? ¿Un ``otro`` ejercicio crítico? Y Benjamin responde:

``Die Aufgabe einer Kritik der Gewalt läßt sich als die Darstellung ihres Verhältnisses zu Recht und Gerechtigkeit umschreiben.``⁹⁵

La traducción al español quedaría de la siguiente manera:

``La tarea de una crítica de la violencia puede circunscribirse a la exposición de su relación con el derecho y la justicia.``⁹⁶

Interesante consideramos el paso que Benjamin realiza a la hora de describir la tarea de la crítica de 1916 a 1921, de la palabra *Enthüllt* (develar/ revelar) a *Darstellung*

⁹⁴ En esta investigación optamos por dejar de lado dos textos claves en la obra de Benjamin para entender el problema de la crítica y la inmanencia. A saber; El concepto *crítica de arte en el romanticismo alemán de 1918* y *Las afinidades electivas de Goethe 1924*. Dejamos fuera estos textos pues creemos que, si bien son claves para entender las nociones trabajadas, requieren de una rigurosidad que daría paso a una investigación más extensa y de la cual pretendemos hacernos cargo en una siguiente investigación.

⁹⁵ Benjamin Walter (1921 A), *Gesammelte Schriften*, vol. II.1, herausgegeben von R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1999, S. 179-204

⁹⁶ Benjamin Walter (1921 B), *Para una crítica de la violencia*, Revista Archivos de filosofía 2/3, 2007/08, UMCE, Traducción y notas de Pablo Oyarzun R, Pág. 427

(exponer), sin duda que ambas palabras mantienen una relación en cuanto ambas remiten, de alguna manera –quizá más indirecta – a mostrar y hacer aparecer un ``algo`` que pareciera estar oculto, no perceptible o en definitiva obstruido a nuestra visión.

En 1916 entonces la tarea de la crítica consiste en develar (*Enthüllt*) la naturaleza interna del objeto al cual se somete la crítica y en 1921 aparece ante nosotros que la tarea de la crítica de la violencia es exponer (*Darstellung*) la relación que existiría entre violencia, derecho y justicia. La crítica en este contexto entonces estaría enfocada en exponer una relación que determine, o que configure, al objeto sometido a la crítica. En este caso específico el recorrido que realiza Benjamin en 1921 estará enfocado en exponer las relaciones que determinan y configuran a la violencia en determinados contextos históricos para de esta manera poder revelar como ha sido naturalizada la violencia en la constitución del derecho.

Enthüllt y *Darstellung* son dos formas de pensar la crítica que hasta ahora hemos podido rastrear y ambas – sostenemos como hipótesis – mantienen un estrecho vínculo a la hora de pensar las tareas de la crítica. Podríamos pensar que entre 1916 y 1921 Benjamin da un paso en su concepción de crítica que podríamos enunciar de la siguiente forma: para exponer la relación que existe entre violencia, justicia y derecho es necesario como primer movimiento descomponer (*zerlegend*) esta estructura, para así poder develar la relación que coexiste entre estas nociones – tarea que el mismo Benjamin realiza en el desarrollo de *Para una crítica de la violencia* --. Sostenemos entonces que en el ejercicio critico benjaminiano la exposición/ *Darstellung* lleva consigo transversalmente un ejercicio de descomposición/ *Zerlegend* que permita la develación/ *Enthüllt* de aquello que constituye la estructura que se pretende exponer.

Teniendo en cuenta entonces la composición del ejercicio critico en *Enthüllt* y *Darstellung* inevitable es no relacionar la definición de la tarea de la filosofía que Benjamin enuncia en 1925 en el *Prólogo epistemo-critico*. Como ya veíamos en los apartados anteriores la recomposición de la teoría del conocimiento que Benjamin propone lleva consigo, es también una reformulación de la tarea de la filosofía, que va desde; la búsqueda de la verdad a la exposición de la verdad. Y nos parece que no es coincidencia que precisamente la palabra con la cual describe Benjamin la tarea de la filosofía sea *Darstellung*. Veamos el siguiente fragmento del *Prólogo epistemo-critico* donde aparece esta clave de lectura:

*``Und so ist die philosophie im verlauf inhrer Geschichte, die so oft ein Gegenstand des Spottes gewesen ist, mit Grund ein Kampf urn die Darstellung von einigen wenigen, immer wieder denselben Worten - von Ideen.``*⁹⁷

Seguimos la traducción de José Muñoz Millones al español:

*``Y por eso la filosofía a lo largo de su historia (objeto tan a menudo de burla) ha venido a ser con razón una lucha por la exposición de unas pocas palabras, siempre las mismas: las ideas.``*⁹⁸

Benjamin nos presenta – no casualmente – la tarea de la filosofía como exposición de las ideas (*``Darstellung von einigen wenigen, immer wieder denselben Worten - von Ideen``*) y a su vez la exposición de las ideas lleva consigo la exposición de la constelación como espacio de coexistencia de las ideas, por consiguiente la exposición de la que se hace cargo la filosofía es la exposición de la inmanencia. Como ya advertíamos es en el *Prólogo epistemo-crítico* en donde la relación entre la constelación y la inmanencia se hacen visibles y toma una importancia radical en la obra de Benjamin. Pero para que la filosofía pueda llevar a cabo su tarea como exposición de las ideas debe hacer un ejercicio crítico de descomposición, pues como mencionábamos, para poder exponer primero habría que descomponer aquello que nos nubla la visión, aquello por lo cual se torna necesario tener que en un primer momento exponer.

En este caso para hacer aparecer la inmanencia/constelación la filosofía debe hacer el ejercicio crítico de descomponer los pilares que fundan la modernidad, tarea que Benjamin llevara a cabo a lo largo de toda su obra desarticulando por ejemplo: la idea de historia como historia lineal, vacía y homogénea (*Sobre el concepto de historia*); la cultura como documentos históricos de la barbarie; la instauración de la lengua burguesa como lengua general única y universal (*Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los hombres*); el derecho y su inevitable conexión con una violencia fundadora y

⁹⁷ Benjamin Walter (1925), *Gesammelte Schriften*, vol. I.1, herausgegeben von R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1999, Pág. 217

⁹⁸ Benjamin W (1925) , *El origen del Drama Barroco Alemán*, Editorial Taurus, España 1990, Edición digitalizada <https://es.scribd.com/doc/82755788/El-origen-del-drama-barroco-aleman-Walter-Benjamin> pág. 12

conservadora (*Para una crítica de la violencia*) ; la desarticulación de ``la`` imagen del mundo trascendente (Sujeto, Verdad, Justicia, Moral) hacia ``las`` imágenes de las cuales está es solo una entre otras, pero que se ha vuelto una verdad absoluta.

Sostenemos entonces que la filosofía se compone del ejercicio crítico, lo hace suyo, para poder dar paso a aquella exposición de las ideas que Benjamin sostiene en el *Prólogo epistemo-crítico*. Este camino que exponemos sobre la noción de crítica nos permite entonces mostrar de qué manera la filosofía se abre paso hacia la apuesta de un mundo inmanente mediante el ejercicio de la crítica como ``herramienta`` de descomposición de aquello que con la modernidad se ha instaurado como verdades universales. La crítica entonces se abre paso hacia una/s Política(s) de la inmanencia en cuanto es el elemento químico por el cual descomponemos aquellas obstrucciones que no nos permiten ver la inmanencia como el campo en el cual chocan las ideas/imágenes del mundo y del cual la trascendencia y la modernidad son solo una monada más.

Capítulo IV

<<Una violenta cartografía>>

Damos inicio con este apartado al análisis del ensayo de Benjamin titulado *Para una crítica de la violencia* y de su relación con lo que en esta investigación denominamos Política(s) de la inmanencia; como aquella corriente subterránea que atraviesa determinadas nociones en el pensamiento benjaminiano que dejarían ver, desde diferentes flancos, la inmanencia como una apuesta política concreta. Pero antes de entrar directamente al análisis del texto, y de su relación con los escritos de Schmitt⁹⁹, nos parece necesario esclarecer una noción que ha recorrido esta tesis y que se torna clave para entender que es lo que hemos estado intentando hacer ``en`` y ``con`` el pensamiento de Benjamin.

Excursus III: Principio cartográfico

A lo largo de esta investigación hemos adoptado el término cartografía para describir un determinado ejercicio político en la obra de Benjamin – del cual nos apropiamos en esta investigación – sin poder hacernos cargo detalladamente de cuál es el sentido con el cual aludimos específicamente a este ejercicio. Sin duda que el término cartografía no se encuentra en los escritos benjaminianos, pues con este aludimos aquí, no a una noción tradicional del término, sino a un ejercicio muy específico que nos permite –desde una noción contemporánea descrita casi cuarenta y ocho años después de la muerte de Benjamin – poder exponer de mejor manera lo que en esta investigación planteamos como una de las tareas políticas más particulares en los escritos de Benjamin. La noción de cartografía responde entonces a un ejercicio descrito en 1988 por Deleuze y Guattari en su libro titulado *Mil Mesetas*, segundo tomo de la saga *Capitalismo y esquizofrenia*.

Para comprender la noción de cartografía es necesario remitirnos a la introducción a este libro titulada *Rizoma*, ya que el ejercicio cartográfico esta en relación con una forma de entender el mundo. Esta ``otra`` forma de ver las cosas, presenta ante nosotros, la tarea de buscar nuevas herramientas que nos permitan conocer, relacionarnos y expresarnos

⁹⁹ Como ya habíamos mencionado en apartados anteriores este capítulo se hará cargo de la relación que existiría entre *La dictadura* (1921), *Para una crítica de la violencia* (1921) y *Teología política* (1922). Pues recordemos que una de las propuestas de esta investigación es que en la discusión que se sostiene entre Benjamin y Schmitt se puede apreciar, colocando atención a determinados gestos, la corriente subterránea que atraviesa la argumentación benjaminiana en la re-formulación de la teoría de la soberanía que Schmitt plantea.

con ella pues ya no nos podrán ser útiles nuestras actuales categorías que responden a un modelo que es el que se pretende desestimar.

Los pensadores franceses advierten que la imagen del mundo que impera actualmente (forma de ver el mundo, entenderlo y comprenderlo) en la modernidad podría ser representada por la figura de un árbol, en el cual el origen y el fin, están determinados en un proceso lineal cuyo centro o pivote principal sería el momento del milagro de la creación¹⁰⁰. El devenir arborescente del mundo se puede observar desde las teorías clásicas del conocimiento, a la relación sujeto-objeto, las relaciones dicotómicas del lenguaje (a cada significado un significante), creación-mundo, la división entre mundo espiritual y el mundo material, un origen un final, la trascendencia de Dios por sobre el mundo terrenal, la dialéctica clásica moderna pivote que sostiene el edificio de la modernidad, las raíces que devienen tronco, árbol estructura lineal rígida sin posibilidad de variación, tiempo histórico único e irrepetible ,solo por nombrar algunas. Es en la medida en que a esta imagen del mundo arborescente (estructura de la modernidad) se le opone –no dialécticamente – una imagen rizomática, que tomando la figura del tubérculo de las raíces en la biología nos permite pensar y entender el mundo, ya no desde la singularidad jerarquía, sino desde el devenir multiplicidad.

Para Deleuze y Guattari la imagen arborescente del mundo que la modernidad ha instalado¹⁰¹ no responde a las características que la naturaleza nos presenta y que nos dejarían ver de qué manera es la misma naturaleza, aquello que nos rodea, la que nos permite pensar la multiplicidad. El ejemplo nos lo presentan entonces desde la figura del rizoma, las raicillas, los tubérculos y los bulbos que no presentan una estructura única determinada, un comienzo y un fin, sino más bien un lugar donde cualquier raíz puede ser comienzo, donde no se diferencia origen de final, donde lo uno deviene múltiples fragmentos que cada uno a su vez desprenden muchos más.

¹⁰⁰ Momento que respondería al acto de fundación del derecho del cual no hemos venido haciendo cargo en los apartados anteriores. Fundar un determinado tipo de derecho es también fundar una determinada imagen del mundo que se asume como verdad universal dentro de los parámetros de ese derecho fundado. Igualmente como se mencionaba entorno al problema de la fundación de “un” lenguaje dominante, una historia, etc. Esta relación quedará más esclarecida a lo largo de este apartado.

¹⁰¹ Esta figura arborescente está a la base de lo que en esta investigación se menciona como aquellas estructuras universales que excluyen todo aquello que este por fuera y se presente como una amenaza. A saber el lenguaje como lengua burguesa, la historia como linealidad hacia el progreso, la violencia como históricamente constituida, el origen como momento único, la relación de subordinación entre sujeto-objeto en la teoría de la experiencia, responden a este modelo. En palabras de Schmitt: “El estado asume íntegramente la racionalidad y la legalidad. Fuera de él solo hay “Estado de Naturaleza”.

``Sabiduría de las plantas: incluso cuando tienen raíces, siempre hay un afuera en el que hacen rizoma con algo: con el viento, con un animal, con el hombre (y también un aspecto por el que los animales hacen rizoma, y los hombres, etc.). "La embriaguez como irrupción triunfal de la planta en nosotros". Continuar siempre el rizoma por ruptura, alargar, prolongar, alternar la línea de fuga, variarla hasta producir la línea más abstracta y más tortuosa de n dimensiones, de direcciones quebradas. ``¹⁰²

En este contexto se nos presenta la dificultad de cómo hablar sobre la multiplicidad sin cerrar su significado, sin traicionar la idea de lo uno devenido múltiple. Misma problemática que nos encontrábamos en los escritos de Benjamin sobre la crítica y la cautela presente a la hora de referirnos a ella. Esta problemática de enunciar; la multiplicidad ``es``, o la estructura arborescente de ``S tal que P`` a la que responde el lenguaje tradicional es por lo que Benjamin y Deleuze-Guattari intentan presentar diversas alternativas que nos permiten enunciar de una ``otra`` modalidad aquello que desarticula y descoloca nuestro espacio en el lenguaje moderno. Para esta problemática Deleuze-Guattari nos presentan en su escrito, entre una de las muchas características del rizoma, y de la cual nos apropiamos, para enunciar un ejercicio político que nos permita trazar, en palabras de Benjamin, *una imagen del mundo*¹⁰³, y es aquella característica denominada; *Principio de cartografía y calcomanía*. Este principio responde a la imposibilidad que presenta el rizoma –con las herramientas clásicas que la modernidad nos presenta, a saber, aquella estructura lingüística clásica que mencionamos más arriba – de expresarnos sobre él (y en él) desde nuestras clásicas concepciones lingüísticas. Este principio clásico de enunciación y de pensamiento se remite repetidamente a trazar *calcos*, copias y reproducciones de aquella estructura arborescente que la modernidad nos hereda, teniendo siempre como base una matriz única y original. Ante esta problemática aparece ante nosotros el principio del rizoma que *hace mapa y no calco*. El rizoma traza mapas conformados por múltiples líneas que describen, diagnostica, conocen, abren, descolocan nuestra imagen del mundo, pues cada mapa es un posible origen que pueden ser montados de múltiples formas, trazados de millones de maneras diferentes,

¹⁰² Deleuze G. y Guattari F, (1988), *Mil mesetas*, Editorial Pre-textos, Madrid, 2002, Pág. 16

¹⁰³ Esto quiere decir trazar el instante de cognoscibilidad de la historia que pasa ante nosotros a la manera del relámpago.

conformando múltiples cartografías en cuanto múltiples son las imágenes del mundo, o en palabras de Deleuze-Guattari:

“El mapa es abierto, conectable en todas sus dimensiones, desmontable, alterable, susceptible de recibir constantemente modificaciones. Puede ser roto, alterado, adaptarse a distintos montajes, iniciado por individuos, un grupo, una formación social. Puede dibujarse en una pared, concebirse como una obra de arte, construirse como una acción política o como una meditación. Una de las características más importantes del rizoma quizá sea la de tener siempre múltiples entradas.”¹⁰⁴

Hacer una cartografía es trazar mapas, diferentes imágenes del mundo montables unas con otras, sin reconocer un inicio ni un fin determinados. No es coincidencia – y en esta investigación queremos marcar el punto de encuentro – que tanto Benjamin como Deleuze-Guattari estén observando a su alrededor para pensar la multiplicidad. Benjamin mirando las estrellas y pensando en la multiplicidad de la constelación conformada de monadas/ideas/imágenes de mundo. Y Deleuze-Guattari escarbando en la tierra observando raíces, plantas y tubérculos, analizando la composición del cerebro y las neuronas, el movimiento del volar de la abeja en la flor; en resumen el punto de encuentro está en la mirada de aquello que se nos presenta en la naturaleza en contraposición a lo que se nos ha enunciado como “la verdad”.

Descolocar la mirada para ver la multiplicidad, para ver la constelación y el rizoma. La constelación responda a un paradigma rizomático pues no tiene centro, ni principio ni fin, está conformada por múltiples estrellas (ideas) de las cuales nacen muchas otras y de las cuales también se desmarcan la idea del origen como aquel momento único e irrepetible en la historia. La tarea que Benjamin le acredita a la filosofía en el *Prólogo epistemológico* – si se nos permite aquí esta comparación – es la de cartografiar las ideas, trazar mapas de múltiples orígenes en los cuales se puedan exponer las diferentes imágenes del mundo que constituyen la constelación. En palabras de Benjamin:

“El dominio del pensamiento filosófico no se despliega siguiendo las líneas ininterrumpidas de las deducciones conceptuales, sino al describir el mundo

¹⁰⁴ Ibíd. Pág. 18

de las ideas. Esta descripción comienza de nuevo con cada idea, como si ella fuera originaria. Pues las ideas constituyen una multiplicidad irreductible. Las ideas son dadas a la contemplación como una multiplicidad. ^^ 105

El punto de encuentro entre estos pensadores nos parece clave, Benjamin atribuye a la filosofía la tarea de cartografiar las ideas, de crear diferentes mapas que se pueden expresar en sus escritos como lo son; el mapa sobre el lenguaje (en *Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los hombres*), sobre la historia (*Sobre el concepto de historia*), sobre el derecho (*Para una crítica de la violencia*), sobre las teorías del conocimiento (*Prologo epistemo-crítico*), la experiencia (*Sobre el programa de la filosofía venidera*), el arte (*La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*). Mapas de épocas históricas como el romanticismo (*La crítica de arte en el romanticismo alemán*), el barroco (*El origen del Trauerspiel alemán*), el París del siglo XIX (*Paris capital del siglo XIX*), entre muchos otros. El montaje de estos mapas trazados por Benjamin nos permite ir complementando y abriendo nuevos análisis, nuevas cartografías que nos ayudan a comprender el mundo en el que actualmente nos encontramos.¹⁰⁶ Cartografiar también es lo que hemos hecho a lo largo de esta investigación, trazar líneas, montar los mapas de Benjamin, de Agamben, de Deleuze y Guattari, de Spinoza, de aquellos que nos dejaron claves para descolocar nuestra mirada.

En lo que resta de este apartado, y después de habernos detenido brevemente en el concepto de cartografía, damos paso a retomar el diálogo entre Benjamin y Schmitt para poder exponer aquella cartografía llevada a cabo por Benjamin en *Para una crítica de la violencia* y poder exponer aquella matriz de inmanencia que esta investigación plantea como hipótesis de lectura.

¹⁰⁵ Benjamin W (1925) , *El origen del Drama Barroco Alemán*, Editorial Taurus, España 1990, Edición digitalizada <https://es.scribd.com/doc/82755788/El-origen-del-drama-barroco-aleman-Walter-Benjamin> pág. 18

¹⁰⁶ Como mencionábamos en el excuso sobre el lenguaje, los fragmentos de la obra de Benjamin pueden ser montados y complementados unos con otros. Por ejemplo se puede leer el texto sobre el lenguaje a la luz de las tesis sobre filosofía de la historia, o en relación con la crítica a la violencia, etc. Es el mismo Benjamin quien nos deja esas claves si es que prestamos la debida atención a las nociones trabajadas ahí.

IV. 1 Intersticios del encuentro entre Benjamin-Schmitt

Mencionábamos al comienzo de esta investigación cómo el dialogo entre Schmitt y Benjamin podía ya no solamente ser rastreado desde las primeras referencias, y citas, directas de Benjamin en *El origen del trauerspiel alemán* al libro *Teología Política*, en el cual se presentan las claves del fundamento de la soberanía que Benjamin re-articula, sino también a una posible lectura que podría haber hecho Schmitt del ensayo *Para una crítica de la violencia*. Esta hipótesis de lectura la sostiene Giorgio Agamben en su libro titulado *Estado de excepción* tiene su fundamento en la localización de un espacio común que compartían los pensadores alemanes, a saber la revista *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik*. Es en el número cuarenta y siete de esta revista, el tres de agosto de 1921, donde es publicado el ensayo de Benjamin *Para una crítica de la violencia*.

Schmitt –nos señala Agamben – hace referencias en sus escritos a los números anterior y consecutivo de esta revista¹⁰⁷, lo que nos permite pensar la muy concreta posibilidad de que efectivamente Schmitt se encontrara con el ensayo de Benjamin.

Más claro aún se vuelve esta hipótesis si observamos que los temas que abarcan tanto *La dictadura* como *Para una crítica de la violencia* están en completa discusión uno con otro, casi abordando problemáticas en común de maneras diferentes. Muy difícil sería entonces pensar que Schmitt haya pasado por alto este ensayo que estaba en directa relación con lo que se encontraba trabajando hasta ese momento.

Esta relación le ayuda a Agamben a sostener, como una de las tesis de su libro, que el texto *Teología Política* habría sido una posible respuesta a la lectura que Schmitt habría hecho en 1921 del ensayo de Benjamin, ya que las formulaciones propuestas ahí, colocan en tensión directa las tesis planteadas en *La dictadura*.

¿Qué era esto perjudicial que Schmitt habría encontrado en el ensayo de Benjamin de 1921? Para responder esta pregunta es necesario volver brevemente a lo esbozado por Schmitt en *La dictadura*.

Recordemos entonces que en este libro escrito en 1921 se nos presenta como hecho la relación entre la dictadura soberana y el caso excepcional correspondiente a la característica única de la dictadura soberana de no retomar el estado normal, del cual la excepción se hace cargo de suspender, y dar paso a la fundación de un nuevo derecho.

¹⁰⁷ Además como señala Agamben: “Como asiduo lector y colaborador del *Archiv*, Schmitt difícilmente pudo no haber notado un texto como *Para una crítica de la violencia*, que tocaba, como veremos, cuestiones esenciales para él.” Agamben G (2003), Op. Cit. Pág. 104

Esta relación es expresada por Schmitt en la fórmula del *poder constituyente y el poder constituido*. Poder constituyente aquel que funda un nuevo derecho y el poder constituido como aquel que conserva lo ya constituido.

El problema surge entonces cuando Benjamin se pregunta por la relación que existiría entre el derecho (estado, la soberanía) y la violencia. En la medida en que en su ensayo Benjamin nos expone la relación que existiría entre todo poder constituyente y su directa relación con una violencia, enunciada al modo, de violencia fundadora de derecho y su devenir en una violencia conservadora de derecho, o en palabras de Schmitt en poder constituido. Podemos observar que en el fundamento del derecho se encuentra una legitimación de un determinado tipo de violencia que se instaura y se vuelve legítima al momento en el que acontece un poder constituyente, o en otras palabras, una fundación de derecho.

El momento de la instauración del derecho lleva consigo para Benjamin una legitimación de un determinado tipo de violencia que se convertirá en la única forma de violencia posible legalmente. Esta violencia legalmente constituida es la herramienta por la cual el derecho conserva su estructura y consecutivamente le permite protegerse de aquellas fuerzas que, para Benjamin, conllevan el peligro de cualquier poder constituido, a saber; la decadencia de todo poder constituido por la aparición de un nuevo poder constituyente. En otras palabras toda violencia constitutiva de derecho a la larga se verá debilitada y dará paso a una nueva violencia fundadora de derecho y así sucesivamente en un círculo mítico infinito. En palabras de Benjamin:

“Una visión dirigida a lo más cercano podrá a lo sumo percibir un ir y venir dialectico de las configuraciones de la violencia como instauradora de derecho y conservadora de derecho. Su ley de oscilación descansa en que toda violencia conservadora de derecho, a la larga, debilita indirectamente a la instauradora de derecho que está representada en ella misma, por medio de la represión de las hostiles violencias opuestas.”¹⁰⁸

¹⁰⁸ Ibíd. Pág. 450

En respuesta a esta fundamentación mítica legitimadora de un determinado tipo de violencia (la violencia de estado) es que Benjamin rastrear la posibilidad de una ``otra`` violencia por fuera de este círculo mítico, y que es a su vez el punto de crisis de esta dialéctica entre conservación y fundación de derecho. La invitación de Benjamin será entonces a pensar en la posibilidad de poner en crisis este fundamento mítico desde su propia formulación, en la eventualidad de pensar que puede existir una violencia por fuera del derecho. Podríamos enunciar la tesis de Benjamin de la siguiente forma; en el momento de la legitimación de una determinada violencia por parte del derecho, o sea en su momento de fundación, quedan excluidas automáticamente toda posibilidad de legitimar ``otras`` violencias que no fuesen las concernientes a la protección del derecho. Es en esta medida en la cual se abre la posibilidad de pensar una ``otra`` violencia por fuera del derecho que no sea la legítimamente constituida y que llegue a poner en crisis esta estructura.

De esta manera el aprieto en que Benjamin coloca a Schmitt, Agamben lo rastrea como la consecuencia directa por la cual un año después de la publicación de *La dictadura*, Schmitt debe volver a re-formular un nuevo escrito que se haga cargo de aquella posibilidad de pensar una violencia por fuera de los marcos del derecho. En palabras de Agamben:

``Mientras que la estrategia de *Para una crítica de la violencia* estaba orientada a asegurar la existencia de una violencia pura y anómica, para Schmitt se trata en cambio de reconducir una tal violencia a un contexto jurídico. El estado de excepción es el espacio en el que busca capturar la idea benjaminiana de una violencia pura y de inscribir la anomia en el cuerpo mismo del *nomos*. No puede haber, según Schmitt, una violencia pura, esto es absolutamente fuera del derecho, porque en el estado de excepción ella está incluida en el derecho a través de su misma exclusión. El estado de excepción es, entonces, el dispositivo a través del cual Schmitt responde a la afirmación benjaminiana de una acción humana integralmente anómica.``¹⁰⁹

¹⁰⁹ Agamben Giorgio (2003), *Homo sacer; II,1 Estado de excepción*, Editorial Adrián Hidalgo, Bueno Aires, Pág. 106

Esta posible respuesta de Schmitt, a lo planteado por Benjamin, se verá concretizada en la formulación de la moderna teoría de la soberanía que coloca como presupuesto el proceso de secularización de todos nuestros conceptos políticos modernos. Heredando el soberano de Dios las características del poder absoluto y de la facultad de hacer acontecer el momento del milagro, éste decide, limita y se marca como el lugar de la paradoja entre lo que se encuentra dentro y fuera del derecho. Dentro en la medida que la decisión es una facultad del soberano y fuera en cuanto su poder en el caso excepcional está desbordado de la ley instaurada. La instauración trascendente de la máquina soberana lleva consigo, como desarrollaremos más adelante, una determinada concepción de verdad, de justicia, de lenguaje, historia y hasta una configuración especial de lo que entendemos por vida. No cualquier vida es la que se encuentra dentro de los parámetros del derecho. Por esta razón se vuelve necesario cartografiar la constitución de la máquina soberana para así poder encontrar cuáles son aquellas estructuras que se volvieron los pilares trascendentes que le permiten sostenerse hasta el día de hoy. Pilares que Benjamin rastrea de manera muy precisa en *Para una crítica de la violencia* como veremos a continuación.

IV. 2 Cartografiando la máquina del derecho

Mencionábamos en el capítulo anterior¹¹⁰ como es que – en nuestra lectura – Benjamin articula el acontecimiento de la crítica desde tres rasgos característicos que le dan una singularidad al ejercicio crítico benjaminiano, por fuera del canon tradicional por el cual se ha entendido la crítica. Por un lado la crítica lleva consigo – dentro de sus muchas características¹¹¹ – un momento de descomposición/ *Zerlegend* y de develamiento/ *Enthüllt*, que están expresados en la carta a Belmore en 1916, y por el otro presentamos el momento de la exposición/ *Darstellung* que comienza a ser enunciado en 1921 y que nosotros en esta investigación hemos sostenido tendría su relación con las tareas que Benjamin le acredita a la filosofía en el *Prólogo epistemo-crítico*, a saber la exposición de la ideas. Esta constelación de nociones que hemos estado montando, y relacionando

¹¹⁰ Dedicado al problema de la crítica y a su relación en lo que en esta investigación denominamos como *Política(s) de la inmanencia*.

¹¹¹ En esta investigación solo nos detenemos en tres (la de descomposición/ *Zerlegend*, de develación/ *Enthüllt* y la de exposición/ *Darstellung*) de esas características pues habría que dedicarse, en un trabajo posterior, a estudiar las posibles variaciones que puede tomar la noción de crítica en el pensamiento benjaminiano.

unas con otras, nos han llevado a poder cruzar el acontecimiento de la crítica con el ejercicio de la filosofía, sumado a esto el elemento cartográfico del que nos hemos hecho cargo al comienzo de este capítulo, podemos sostener que la relación entre filosofía y crítica es como la de dos mapas que pueden ser montados de múltiples formas.

En la cartografía que lleva a cabo Benjamin en *Para una crítica de la violencia* podemos ver de qué manera se articula esta relación con dos formulaciones que abren y cierran el ensayo sobre la violencia. Primero:

“La tarea de una crítica de la violencia puede circunscribirse a la exposición de su relación con el derecho y la justicia.”¹¹²

Ya mencionábamos entonces que para exponer la relación entre la violencia, el derecho y la justicia, es propicio descomponer y develar como es que se configura esta relación, para a su vez, dar paso al momento de la exposición¹¹³ de aquella estructura y poder posicionarse frente a ella. Pero nos parece sumamente interesante que casi llegando al final del ensayo Benjamin vuelva a retomar una formulación en torno a cómo poder comprender lo que sería una crítica a la violencia, desde otra formulación que nos ayudara a relacionar la crítica con el ejercicio de la filosofía, a saber:

“La crítica de la violencia es la filosofía de su historia. <<Filosofía>> de esta historia, porque solo la idea de su punto de partida posibilita una postura crítica, discernidora y decisiva con respecto a sus datos cronológicos.”¹¹⁴

En el contexto de esta investigación, y tomando las formulaciones que hemos venido desarrollando en torno a la noción de filosofía – y de crítica – pareciera ser que lo que se nos presenta como una crítica de la violencia sería el ejercicio de cartografiar aquel entramado histórico que posibilita la idea de una violencia legitimada en los parámetros del derecho, desde el ejercicio crítico de su descomposición, develamiento de la directa relación entre derecho y justicia, y posterior exposición de aquella estructura.

¹¹² Benjamin W (1921), Op. Cit. Pág. 427

¹¹³ Es necesario mencionar aquí que estos tres momentos a los que nos referimos con el problema de la crítica no pueden ser entendidos como movimientos lineales y sucesivos uno de otro, pues no presentan una estructura arborescente sino más bien rizomática. Esto quiere decir que el acontecimiento de la crítica puede ocurrir de maneras múltiples sin responder a un orden determinado de los factores.

¹¹⁴ Ibid. Pág. 450

Recordemos que la propuesta de Benjamin es poder pensar una crítica a la violencia que este por fuera de los parámetros clásicos del derecho, que entiende la crítica como aquel tribunal que instala en el banquillo de los acusados a la violencia para separarse de ella y poder juzgarla ocultando su directa relación. Tomados entonces desde nuestras formulaciones veamos como Benjamin lleva acabo esta tarea de una crítica a la violencia.

Debemos entonces comenzar por lo que podría ser uno de los ``puntos de partida históricos`` de la relación entre violencia y derecho. Es el mismo Benjamin quien nos da la clave para pensar el fundamento de esta relación en una, de las dos, corrientes clásicas de estudios sobre el derecho, a saber la corriente que se denomina derecho positivo. Benjamin descarta partir su crítica a la violencia desde las teorías del derecho natural (*iusnaturalismo*) pues esta concibe la violencia como un dato natural dado, lo que no le permite poder rastrear cual podría haber sido el momento en que violencia y derecho se encontraron y se entrecizaron. Por esta razón debemos comenzar por las teorías del derecho positivo pues esta asume la relación histórica existente entre violencia y derecho, desde el matiz de las violencias históricamente legitimadas. Benjamin nos dice:

``La teoría positiva del derecho puede ser adoptada como fundamento hipotético en el punto de partida de la investigación, porque asume una distinción de principio en vista de las diferentes especies de violencia, independientemente de los casos en que se aplica. Esta [distinción] se establece entre la violencia históricamente reconocida, la así llamada violencia sancionada y la no sancionada. ``¹¹⁵

¿Dónde se encuentra el punto de distinción entre la violencia sancionada y la no sancionada? El punto de distinción se encontrara en el momento de fundación de todo derecho (poder constituyente) pues es ahí donde ocurre el movimiento, desde una violencia fundadora de derecho –no legitima¹¹⁶– hacia una violencia conservadora de derecho legítimo.

Pensemos en el ejemplo del pacto social (momento de fundación violento por antonomasia¹¹⁷): los sujetos renuncian a su derecho (natural) de ejercer la violencia unos

¹¹⁵ Ibíd. Pág. 429

¹¹⁶ Recordemos que la violencia fundadora esta por fuera del derecho ya constituido por ende se encuentra en una posición de ilegítima.

¹¹⁷ Como nos dice Benjamin sobre la relación entre pacto y violencia: `` [Contrato de derecho] Y es que este, por más que pueda haber sido sellado pacíficamente por los contratantes, conduce en última instancia a una violencia posible. Pues el confiere a cada parte el derecho de recurrir en contra de la otra

contra otros para instaurar un órgano que regule y administre esta violencia. En esta medida la instauración de la máquina estatal (derecho) establece una violencia legítima y desacredita toda otra violencia que se encuentre por fuera del estado. El discurso que se articula en torno a esta monopolización de la violencia por parte del estado, es aquel que apela a la seguridad de los sujetos pactantes del contrato. Pero Benjamin es más agudo y devela el armazón que está oculto en este discurso, pues no es en vistas de la seguridad de los sujetos por lo que la máquina estatal monopoliza la violencia, sino más bien es por su propia seguridad, pues como nos dirá Benjamin:

“Podría tal vez considerarse la sorprendente posibilidad de que el interés del derecho en la monopolización de la violencia frente a la persona particular no se explica por la intención de defender los fines legales, sino, más bien, el derecho mismo. Es decir, que la violencia, cuando no está en las manos del derecho correspondiente, lo pone en peligro, no por los fines que pueda perseguir, sino por su mera existencia fuera del derecho.”¹¹⁸

Como enuncia muy bien Roberto Esposito en su libro *Inmunitas* (2002) –comentando estos pasajes de Benjamin – el problema de la violencia no es ella en sí misma, sino en la posición en que se encuentre¹¹⁹. Pues toda violencia que se ejerza por fuera del derecho pone en peligro a este mismo en cuanto, como mencionábamos anteriormente, el círculo mítico-dialectico prevé en su composición que todo derecho constituido en algún momento decaerá y dará paso a un nuevo poder constituyente, y con ello a una nueva fundación de derecho que lleva consigo una nueva violencia legítima. Es por esta razón que la máquina estatal debe volver ilegítimo, y a su vez sancionar, toda posible violencia que se ejerza por fuera del derecho en vistas de su propia conservación.¹²⁰

a la violencia en alguna forma, en caso de que incurriere en infracción del contrato. Y eso no es todo: tal como el resultado, el origen de todo contrato remite también a la violencia.” Benjamin W (1921), Op. Cit. Pág. 438

¹¹⁸ Ibíd. Pág. 431.

¹¹⁹ Esposito R (2002), *Inmunitas; protección y negación de la vida*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 2009. “Por ende lo que amenaza al derecho no es la violencia, sino su <<afuera>>. El hecho de que exista un fuera-del-derecho. Que el derecho no abarque todo; que algo escape de su alcance. Desde este punto de vista, la expresión habitual de que la violencia se halla <<fuera de la ley>> debe ser entendida en sentido absolutamente literal: la violencia deriva su legitimidad no de su contenido sino de su ubicación.” Pág. 47.

¹²⁰ Como nos dice Benjamin: “De esta máxima se sigue que el derecho considera la violencia en manos de personas individuales como un peligro que amenaza con sepultar el orden legal.” Ibíd. Pág. 431

Queda expuesto entonces la relación directa entre violencia y derecho. Ahora veamos de qué manera se relaciona la justicia, el derecho y la violencia. Sin duda la fundación de derecho lleva consigo el establecimiento de diversos pivotes que sostiene la estructura de la maquina estatal, como por ejemplo; un determinado lenguaje (lenguaje burgués), una noción de historia (lineal y homogénea), una cultura (Benjamin la llama documentos históricos de la barbarie), y con ellos una determinada concepción de justicia. Es por esto que Benjamin opta por dejar de lado en el ensayo sobre la violencia los criterios para pensar un determinado tipo de justicia, que no sea aquel que nos presenta el derecho, pues lo que nos propone para pensar la justicia, Benjamin, no es aquella figura del tribunal sancionador, sino más bien son otros los criterios por los cuales la justicia debe ser pensada, a saber relacionada con la redención y la violencia pura, pero de esto nos haremos cargo más adelante.¹²¹

Por ahora para poder exponer la relación que existe entre derecho y justicia (entendida como tribunal sentenciador y castigador) es necesario volver al discurso predominante que se desprende de la instauración de todo derecho. Como muy bien nos mencionaba Schmitt, en sus comentarios al Leviathan de Hobbes, la premisa máxima con la cual se instaure el entramado soberano, es el poder garantizar la seguridad de todos aquellos que conforman el pacto social. El discurso securitario que el derecho instala como su fundamento máximo debe ser ambivalente para poder asegurar tanto al derecho en sí mismo, de aquellas violencias por fuera de derecho, y a las vidas de los pactantes¹²² en cuanto son estas las que conforman la estructura del derecho.

Ya sabemos entonces como el derecho se resguarda a si mismo monopolizando la legitimidad de la violencia, pero ¿Cómo resguardar (y sin duda resguardarse de) las vidas de aquellos que componen el pacto social? ¿De qué manera el derecho puede hacerse cargo de los infinitos matices que conlleva el vivir? En otras palabras, si el derecho ya se ha hecho cargo de controlar los matices de la violencia ¿Cómo hacerse cargo ahora de la totalidad de la vida de los pactantes?

¹²¹ Por ahora solo es importante mencionar que el problema de la justicia en Benjamin responde a la imposibilidad, en el derecho positivo, de establecer una justicia realmente universal y que no responda a las condiciones que pudiese generar el derecho sobre la justicia para sus propios fines. Por lo pronto para Benjamin pensar una justicia universal estará relacionado con el momento de redención de aquellas vidas capturadas por el derecho. Pero esto lo desarrollaremos en el siguiente apartado dedicado al problema de la violencia pura.

¹²² En adelante nos referiremos como "pactantes" a aquellos que conforman el pacto social.

Sin duda el derecho debe resguardarse de la vida, al igual que lo hizo con la violencia, a saber mediante determinados mecanismo que le permitan volver monopolizable un categórico tipo de violencia, excluyendo de esta manera toda posibilidad de concebir cualquier otro tipo de violencia que no sea la legítimamente constituida.

Pero la tarea se vuelve más difícil en cuanto la vida es aquello que siempre es posibilidad de ser, o en otras palabras potencia de ser incalculable.¹²³ Entonces ¿Cómo prever aquello que siempre es pura posibilidad? Esa es la problemática en la cual el derecho se encuentra a la hora de poder garantizar la seguridad de la vida de aquellos que constituyen el pacto social y de poder al mismo tiempo, resguardar el mismo derecho de la vida, pues en la medida en que la vida es pura posibilidad siempre presentara un riesgo latente para el derecho pues escapa de su control. Al igual que con la violencia, toda vida que este por fuera de los parámetros del derecho se presenta como un posible peligro que pone en crisis la estructura misma del entramado estatal. Como muy bien nos muestra Esposito, refiriéndose a esta problemática, el problema no es que exista la vida en diferentes matices, sino que exista algo así como un *fuera-del-derecho*. Que el derecho no abarque todo; que algo escape a su alcance.¹²⁴ Desde esta problemática el derecho debe tomar medidas para poder monopolizar la vida.

Procedimientos del derecho entonces; volver calculable y predecible la vida. ¿De qué manera sucede esto? Antes de analizar la respuesta a esta pregunta nos parece importante mencionar aquí los estudios que llevo a cabo Michel Foucault en 1977-1978 titulados *Seguridad, territorio, población*. Es en estos cursos donde Foucault nos presenta un estudio más detallado de como el problema del gobierno sobre las vidas fue apareciendo a en los estados soberanos. Misma problemática que nos encontramos aquí en el análisis benjaminiano, el cómo poder gobernar, administrar, guiar, conducir y en sumas cuentas poder prevenir los acontecimientos que pudiesen tornarse un peligro para las vidas que hay que resguardar y para la estructura misma del derecho. Foucault rastrea en los albores del problema del gobierno que la solución que se generó para neutralizar el problema de

¹²³ Recordemos aquella famosa formulación de Baruch Spinoza en su *Ética; Apartado III Del origen y la naturaleza de los afectos*: ``Y el hecho es que nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede el cuerpo, es decir, a nadie ha enseñado la experiencia, hasta ahora, qué es lo que puede hacer el cuerpo en virtud de las solas leyes de su naturaleza, considerada como puramente corpórea, y qué es lo que no puede hacer salvo que el alma lo determine. Pues nadie hasta ahora ha conocido la fábrica del cuerpo de un modo lo suficientemente preciso como para poder explicar todas sus funciones. `` Spinoza B (1677), *Ética demostrada según el orden geométrico*, Alianza Editorial, Madrid, 2015, Traducción y notas de Vidal Peña, Pág. 213.

¹²⁴ Esposito R (2002), Op. Cit. Pág. 47

el carácter inesperado de la vida fue volverla calculable, administrable y predecible en la medida en que se instauraron dispositivos securitarios que permitían volver la vida un dato calculable y cuantificable. Los dispositivos securitarios irán orientados entonces en poder prevenir todas aquellas posibles situaciones que pudiesen volverse una amenaza para el aparato de estado y así poder tomar las medidas necesarias para poder preverlos. En palabras de Foucault:

“La seguridad tratará de acondicionar un medio en función de acontecimientos o de series de acontecimientos o elementos posibles, series que será preciso regularizar en un marco polivalente y transformable. El espacio propio de la seguridad remite entonces a una serie de acontecimientos posibles, remite a lo temporal y lo aleatorio, una temporalidad y una aleatoriedad que habrá que inscribir en un espacio dado.”¹²⁵

En este contexto entonces, y en la medida en que Benjamin rastrea la técnica con la cual el derecho volvió predecible y calculable la vida, responde – es nuestra hipótesis – a los primeros albores del paradigma securitario de gobierno que Foucault rastreo en sus cursos. Podríamos pensar –si es que se nos permite aquí – que Benjamin rastreo uno de los primeros dispositivos securitarios que permitieron hacer latente la posibilidad de gobernar la vida. Este dispositivo securitario que Benjamin rastrea se encuentra justo en las bases del entramado soberano y comienza en el momento en que los cuerpos se reúnen para firmar el pacto social. Nos referimos aquí al dogma de la culpa como primer dispositivo securitario.

¿Cómo hacer de la vida un dato calculable, previsible y controlable? La respuesta; anticipando la sentencia en que el derecho coloca a la vida en el banquillo de los acusados. O en otras palabras sometiendo a la vida, mediante la justicia, a un tribunal constante donde la sentencia es anticipada al mismo juicio. Esposito expresa esta problemática de manera muy lucida al caracterizar la vida desde el problema de la inmunización:

“El derecho debe someterla [la vida] a un juicio capaz de prevenir toda posible efracción, toda culpa eventual de su parte. Pero justamente esto resulta imposible a primera vista. ¿Cómo anticipar lo que todavía no

¹²⁵ Foucault M (1977-19778), *Seguridad, territorio, población*, Fondo de cultura económica, Buenos aires, 2009, Pág. 40

sucedió? ¿Cómo controlar lo que de por sí escapa a todo control? ¿Cómo prever un crimen que todavía no se cometió? El único modo de hacerlo es anticipar la sentencia de la culpabilidad prescindiendo de la culpa efectiva. Considerar en todo momento la vida como culpable. ``¹²⁶

La relación entre el derecho y la justicia la encontraremos en la génesis del pacto social en cuanto, la maquina estatal debe instaurar la configuración de la vida de los que pactan con una carga de destino, que le permita asegurar la completa culpabilidad del viviente en cualquiera de los casos en los que se le requiera. Único destino del viviente es ser portador de la culpa, acreditada esta desde la condena del derecho en el juicio a la vida, que ya no remite la condena a un castigo sino a la culpa como condición natural de la vida. En un escrito unos años anteriores a *Para una crítica de la violencia* titulada *Destino y carácter*¹²⁷ (1919) Benjamin se hace cargo del problema del destino en la siguiente formulación:

``El destino aparece por lo tanto cuando se considera una vida como condenada, y en realidad se trata de que primero ha sido condenada y sólo a continuación se ha convertido en culpable. [...]El derecho no condena al castigo sino a la culpa. El destino es el contexto culpable de lo que vive. Corresponde a la constitución natural de lo viviente, a esa apariencia no disuelta aún del todo, de la cual el hombre está apartado de tal manera que nunca ha conseguido sumergirse del todo en ella, sino que más bien -bajo su imperio- ha podido permanecer invisible sólo en su mejor parte. ``¹²⁸

Toda instauración de derecho (violencia fundadora) debe condenar a la vida a cargar con el destino de la culpa en sus hombros para poder hacer de esta un dato calculable y controlable, previsible a cualquier acción en que la vida pueda devenir, pues independiente que es lo que haga la vida siempre será culpable. Aparece ante nosotros entonces la figura del sujeto de derecho como aquella construcción que presupone la condena del viviente y lo captura en los entramados del derecho. Excluida, y oculta, queda entonces aquella característica de la vida que se definía como pura posibilidad de ser, y se da pasó a la construcción jurídica del sujeto de derecho como aquel sujeto calculable

¹²⁶ Esposito R (2002) Op. Cit. Pág. 50

¹²⁷ Escrito en 1919 y publicado en 1921.

¹²⁸ Benjamin W (1921), *Destino y carácter*, en Obras libro II /vol.1, Abada, Madrid, 2007, Pág. 179

y previsible, en sumas cuentas controlable. En el momento mítico-fundacional del derecho es donde ocurre entonces aquello que Benjamin rastrea con el nombre de paradigma dogmático de *sacralidad de la vida*.

“ Lo que aquí se declara sagrado, es, para el antiguo pensamiento mítico, el señalado portador de la culpabilidad: la mera vida (*das blose Leben*). ”¹²⁹

¿Qué quiere decir esto? Es el momento en el cual el derecho (maquina estatal) mediante una violencia fundadora (controladora) somete a la mera vida¹³⁰ (*das blose Leben*), a aquella vida cuya única característica es el echo del mero vivir –símbolo de ella es la sangre dice Benjamin – a la condena de la culpa mediante el tribunal de la justicia originaria. Característica principal entonces de la violencia mítica; ser culpabilizadora, condenar a la mera vida al castigo de la culpa arguyendo el designio del derecho moderno que dicta que *la ignorancia de la ley no exime del castigo*¹³¹. El sujeto de derecho entonces es el representante de aquella vida sometida al destino de la culpa y naturalizada en la figura de la mera vida como paradigma principal. Comenta notablemente estos pasajes la pensadora estadounidense Judith Butler y nos explica lo siguiente:

“Ser sujeto es asumir la responsabilidad por una violencia anterior, cuya operación es ocluida por un sujeto que acaba atribuyendo a sus propias acciones la violencia de la que es víctima. [...] El destino fija las condiciones coactivas del derecho al producir el sujeto de la culpa. Su efecto es atar al individuo al derecho. ”¹³²

Esta violencia originaria (o violencia anterior) del estado es ocultada en el paradigma de la sacralidad de la vida y –como notablemente comenta Butler – el sujeto de derecho termina resignándose a la idea de la ignorancia del pecado cometido por el cual se le

¹²⁹ Benjamin W (1921), Op. Cit. Pág. 450

¹³⁰ Clave en la relación entre derecho y vida se encuentra en la tesis de Federico Galende: “La relación del derecho con la vida comienza allí donde el primer se erige como protección de la segunda. El derecho busca legitimarse “protegiendo” la vida respecto de la violencia que eventualmente la acecha. Pero es en esta protección donde reside justamente la violencia que recae sobre la vida. Es decir: protegiendo la vida respecto de la violencia, el derecho no hace otra cosa que ejercer una violencia sobre la vida. Lo cual nos lleva a una primera aproximación: la excepcionalidad del derecho consiste en que éste protege a la vida de la misma violencia a la que la condena. ” Galende F (2008), *Walter Benjamin y el problema de la destrucción*, Tesis para optar al grado de Doctor en filosofía con mención en estética y teoría del arte, U de Chile, Pág. 158

¹³¹ Ibíd. Pág. 446

¹³² Butler J (2012), *Walter Benjamin y la crítica a la violencia, en: ¿A quién le pertenece Kafka?*, Palinodia, Santiago, Traducción de Cecilia Brettoni, 2014, Pág. 78

condeno originariamente. En esta medida aquello que se denominó como la ignorancia de la ley es en realidad la ignorancia del vacío que existe en aquello que se le atribuye a todo sujeto como aquel pecado original cometido en el momento en que se firma el pacto social y aparece la figura del sujeto de derecho.

Este paradigma en el cual la vida queda apresada en los confines del derecho se vuelve la condición fundamental para la articulación entre la violencia, la justicia y el derecho, por ende como paradigma fundacional el principio de sacralización de la vida debe volverse una condición universal y trascendente en la articulación de la maquina estatal. Pareciera ser que con esta cartografía Benjamin nos presenta un paradigma casi infranqueable en el que el derecho se apodera y controla todos los parámetros de la vida, pero existe una contramedida y la veremos a continuación.

IV. 3 Políticas de la inmanencia: Violencia pura

Hacíamos referencia a lo largo de este capítulo, cómo en este ensayo de 1921 titulado *Para una crítica de la violencia* Benjamin presenta una alternativa frente al catastrófico panorama que el derecho instaure frente a nuestros cuerpos. A la pregunta de ¿Cómo romper la dialéctica entre una violencia fundadora y una violencia conservadora de derecho? Benjamin responde con un tercer tipo de violencia que no se relaciona directamente con ninguna de estas dos anteriores. Recordemos brevemente que Benjamin clasifica toda posible violencia que tenga como fundamento ser el medio para un fin¹³³ como violencia fundadora o conservadora de derecho. En esta dialéctica entre fundación y conservación se hace necesario pensar un ``otro`` tipo de violencia que no se encuentre legitimada por estos parámetros.

¿Cómo pensar entonces una violencia que no responda como medio a ningún fin? Benjamin responde a esta pregunta planteando que esta ``otra`` violencia, que ya no será fundadora ni conservadora de derecho, será caracterizada por ser un *medio puro* (*reines Mittel*). Para poder comprender mejor como poder hablar de aquella ``otra`` violencia que Benjamin nos está presentando, primero debemos hacernos cargo de la primera

¹³³ Respectivamente respondiendo a las dos tradiciones históricas que se han hecho cargo sobre los problemas del derecho, a saber; el derecho natural y el derecho positivo. Ambas teniendo en concordación un dogma común de la violencia como medio para un fin, lo que las distingue es la discusión de: ``si fines justos pueden ser alcanzados por medios legítimos o medios legítimos pueden ser empleados con vistas a fines justos``.

caracterización a la cual respondería esta violencia que sería su característica de ser un *medio puro*, o en otras palabras un medio que no responde a ningún fin determinado. La primera descripción que se nos presenta sobre los *medios puros* es la que se puede encontrar en el análisis llevado a cabo sobre el problema de la huelga; como aquel derecho legitimado por el estado al ejercicio de la violencia de las personas individuales en determinados casos. Benjamin recurre a Sorel pues sería este quien habría identificado dos tipos diferentes de huelgas y de las cuales Benjamin se permitirá tomar para ejemplificar aquella característica de los *medios puros*. Por un lado se encuentra la huelga general política y por el otro la huelga general proletaria. La diferencia nos la presenta el mismo Benjamin cuando nos exhibe algunos extractos del libro de Sorel titulado *Reflexiones sobre la violencia* (1935).

``«La huelga general política... demuestra como el Estado no perderá nada de su fuerza, como se traspasa el poder de privilegiados a privilegiados, como la masa de los productores trocara sus amos.»» confrontada a esta huelga general política (cuya fórmula, por lo demás, parece ser la de la fallida revolución alemana), la proletaria se pone como única tarea la aniquilación de la violencia estatal.[...] Mientras que la primera forma de la suspensión del trabajo es violenta, puesto que provoca una modificación exterior de las condiciones de trabajo, la segunda es, como medio puro, no violenta. Y es que ella no ocurre con la predisposición de reanudar el trabajo tras concesiones externas y unas modificaciones cualesquiera de las condiciones laborales, sino con la resolución de reanudar solo un trabajo completamente modificado``.¹³⁴

Diferencias entonces entre los dos tipos de huelgas: la huelga general política se destaca por responder a la lógica de fundación y conservación del derecho en cuanto solo cambia unas condiciones por otras, nuevamente la lógica se aparece aquí de una desarticulación de lo existente para dar paso a una nueva articulación, a un nuevo derecho que hay que proteger, no existe más que como dice Benjamin el paso del poder de unos privilegiados a otros. Por otro lado la huelga general proletaria (o huelga pura¹³⁵) se plantea la única

¹³⁴ Benjamin W (1921), Op. Cit. Pág. 441-442

¹³⁵ Como lo hace notar Willy Thayer en libro *Tecnologías de la crítica*: ``Con ello se acerca esencialmente a la *huelga general política*, a la vez que se aleja esencialmente de lo que Benjamin piensa bajo el nombre de *violencia pura* y de *huelga general* o *huelga pura*: interrupción del esquema violento *medio/fin*;

tarea de la aniquilación de la violencia estatal de manera no violenta en cuanto solo se plantea la reanudación del trabajo en una situación donde esté se encuentre completamente modificado. En otras palabras solo cuando no exista una fundación de derecho, o una fundación de nuevas políticas del trabajo, sino su completa rearticulación, o en resumidas cuentas su erradicación, será posible pensar una huelga general proletaria. Se entiende entonces que la característica de *medio puro* que se le atribuye a la huelga general proletaria estará siempre en su articulación en cuanto ella no es nunca fundación ni conservación sino un: ``abstenerse de una actividad o tambien de un servicio donde quiera que equivalga a una <<ruptura de relaciones>>, puede ser un medio puro totalmente exento de violencia. ``¹³⁶

Como *medio puro* debe ser entendido entonces esta ``otra`` violencia que no se encuentra en la dialéctica mítico-jurídica de fundación y conservación, y que por ende Benjamin atribuye con el nombre de *violencia pura* (*reine Gewalt*). Violencia pura que responde a la política de medios puros que no se presentan con un fin determinado, sino que son pura medialidad, o en otras palabras pura ruptura de relaciones. En la medida en que la violencia pura es la puesta en crisis de la violencia mítica (fundadora y conservadora de derecho) debe contraponerse y sobrellevar todos los pivotes que sustentaban este entramado mítico del derecho, por esta razón Benjamin nos dice:

``Si la violencia mítica es instauradora de derecho, la divina es destructora de derecho (*rechtsvernichtend*), si aquella establece límites, la segunda los aniquila ilimitadamente, si la mítica es culpabilizadora (*verschuldend*) y expiatoria (*suhrend*) a la vez, la divina es redentora (*entsuhrend*) ``.¹³⁷

Huelga general proletaria y violencia pura están en relación en cuanto ambas no pueden ser sino pensadas allí donde hay un completo cambio, restructuración o destrucción de aquellas condiciones anteriores al momento de su acontecimiento. La violencia pura es el momento de interrupción de aquella estructura mítica del derecho y coloca en crisis el fundamento por el cual éste se erige, a saber el momento de culpabilización de la vida en

interrupción de la excepción fundadora, de la suspensión (*epokhé*) instauradora, del devenir regla, derecho, juicio, de la violencia, la excepción; interrupción de la justicia como victoria, producto, sentencia, decisión o juicio; interrupción del corte temporal simple, negativo, que "supera" y separa limpiamente una época de otra; interrupción del progresismo implícito en ello; interrupción de la temporalidad vulgar como instante continuo``.

¹³⁶ Benjamin W (1921), Op. Cit. Pág. 432

¹³⁷ Ibid. Pág. 447

su discurso securitario de su fundación – como mencionábamos en el apartado anterior – por este motivo Benjamin le atribuye a la violencia divina el carácter de redentora. Pablo Oyarzun de detiene, al momento de traducir este ensayo de Benjamin, en el entramado que lleva consigo la palabra *entsuhnend* y nos comenta que el sentido que debe atribuírsele a este neologismo está en la característica de la emancipación que debe llevar consigo la violencia pura de la vida atada a al *círculo de la culpa y su expiación*¹³⁸. De la misma manera Judith Butler –comentando el escrito benjaminiano – llega al mismo punto y nos dice:

“El poder divino actúa, pues, destructivamente, pero sólo puede hacerlo cuando el poder mítico ha configurado un sujeto culpable, una ofensa digna de castigo y un marco legal para este castigo”.¹³⁹

Solo podemos pensar un criterio valido para una noción de justicia por fuera de los entramados del derecho si tenemos en consideración este carácter redentor de la violencia pura, en cuanto emancipa a la vida de la carga de destino con la que el derecho pre-configuro. De esta manera aparece ante nosotros la directa relación entre violencia pura y violencia mítica, pues la primera solo es pensable en cuanto desarticulación de la segunda. Por este motivo el carácter de la pureza de la violencia – y de la concepción de los medios – no se presenta como una condición sustancial, incondicionada o absoluta sino más bien es pura en cuanto se presenta en relación con otras cosas. Esta característica de lo puro puede rastrearse en una carta escrita por Benjamin tres años antes de la publicación de *Para una crítica de la violencia* y nos presentara la clave para poder entender de mejor manera las características de esta violencia por fuera del derecho:

“La pureza de un ser no es *jamás* incondicionada o absoluta, siempre está sometida a una condición. Esta condición es diferente según el ser acerca de cuya pureza se trate; pero *nunca* reside esta condición en el ser mismo. En otras palabras: la pureza de todo ser (finito) no depende de él mismo”.¹⁴⁰

¹³⁸ Oyarzun comenta en esta nota a la traducción: “El termino *entsuhnend* es un neologismo de Benjamin. Su traducción por “redentor” debe entenderse no en el sentido de la “salvación” (*Erlosung*) o de la remisión de los pecados, sino en el de la emancipación respecto del círculo de la culpa y la expiación: significa, en este sentido, la exención de la necesidad de expiar la culpa”. *Ibíd.* Pág, 447.

¹³⁹ Butler J (2012), *Op. Cit.* Pág. 80

¹⁴⁰ Esta carta es rastreada por Agamben y es citada fragmentariamente en su libro *Estado de excepción*. Para fines de esta investigación citamos aquí una traducción inédita realizada por Pablo Oyarzun cuya aparición se espera en el siguiente número de la revista *Archivos de filosofía* N° 11/12 2016-2017 del

Desde esta carta escrita a Ernest Schoen en 1919 Agamben sostiene que una de las principales características de la violencia pura es su condición relacional con la violencia mítica en cuanto esta, en palabras de Benjamin, no puede sino ser *la destitución del derecho*. ¿Qué quiere decir aquí destitución? Como política de medios puros la destitución responde a la ruptura de relaciones –que más arriba mencionábamos– que la violencia pura abre como camino hacia la interrupción del círculo mítico de fundación y conservación, al cambio de paradigma con el cual se ha entendido la vida, redención de la condena a la culpa, la total reformulación de las condiciones del derecho (como la huelga general proletaria), la aniquilación del estado, en otras palabras la *desactivación del derecho*¹⁴¹. Como señala el pensador estadounidense Werner Hamacher sobre la temática de la destitución en Benjamin:

“La destitución es un acontecimiento histórico que, no obstante, pone un fin a la historia cíclica de las instituciones jurídicas y que no está determinado completamente por esta historia, es un acontecimiento político, pero un acontecimiento que quebranta todas las determinaciones canónicas de lo político y del acontecimiento [...] La destitución puede ser sólo un suceder, pero no un suceder cuyo contenido u objeto se pudiera determinar positivamente, la destitución se dirige en contra de algo que tiene el carácter de una instauración o institución, de una representación o de un programa: no se agota, por lo tanto, en una negación, no se dirige a nada determinado y, por lo tanto, no se dirige.”¹⁴²

¿En qué medida entonces la violencia pura responde al paradigma de la/s Política(s) de la inmanencia? En cuanto la violencia pura entendida como acontecimiento desactiva la máquina del derecho, la destituye, le coloca fin a sus instituciones, inaugura así una “nueva época histórica” (*begründet sich ein neues geschichtliches zeitalter*¹⁴³). Esto

departamento de filosofía de la UMCE. La edición en alemán se encuentra disponible en *Gesammelte Briefe*. 6 vols. Ed. Ch. Göde & H. Lonitz. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. Vol I. Pág. 204

¹⁴¹ Agamben G (2003), Op. Cit. Pág. 120

¹⁴² Hamacher W (1990), *Aformativo, huelga en Lingua Amissa*, Editorial Miño y Dávila, Madrid, 2012, Pág. 188

¹⁴³ Este fragmento, que se encuentra casi llegando al final de *Para una crítica de la violencia*, se ha traducido comúnmente como “una nueva época histórica” (*neues geschichtliches zeitalter*). Pero también sería interesante remitir a la raíz de la palabra *zeitalter*, que sería *Zeit*, traducido como tiempo. Hacemos esta referencia para exponer el nexo que existiría entre la apertura a una “nueva época histórica” y lo que en *Sobre el concepto de historia* Benjamin plantea como la llegada del mesías que inaugura un nuevo “tiempo histórico” (tiempo-ahora). Este fragmento del texto se encuentra en

quiere decir, no una nueva fundación que conservar, sino una ``otra`` percepción del espacio de experiencia de los cuerpos, un cambio de paradigma de las nociones tradicionales con las que hemos venido pensando lo que nos rodea. Como mencionábamos en apartados anteriores, se trataría proponemos aquí, de una forma de percibir el mundo como una constelación de monadas, de imágenes del mundo que chocan entre sí, que se montan de múltiples maneras en cuanto múltiples son las imágenes, de desarticular las concepciones que el derecho nos impone y que no nos dejan ver la inmanencia como se nos presenta en la naturaleza, su multiplicidad rizomática.

La violencia pura se nos presenta entonces como la posibilidad de descolocar el ojo con el que el derecho nos acostumbró a mirar, pues es esta violencia por fuera del derecho la que nos da los criterios con los cuales poder llevar a cabo aquella tarea que Benjamin se propone al inicio y al término de este ensayo. El criterio para una crítica de la violencia estará entonces, como descomposición, develación y exposición, en la posibilidad del momento destitutivo de la estructura que relaciona derecho, violencia y justicia. Filosofía de su historia la que nos presenta la posibilidad de cartografiar nuestro actual paradigma dentro de la máquina del derecho y poder a su vez hacer visible el entramado en el que nos encontramos. La violencia pura se presenta ante nosotros como un acontecimiento clave para poder pensar la inmanencia en cuanto nos permite un instante de legibilidad de nuestra actual condición, para a su vez, poder desactivar aquello que captura nuestros cuerpos. La apertura a una nueva época histórica – como lo enuncia Benjamin – debe entonces, para no quedar apresada de las antiguas categorías que el derecho instala, tener como consigna la apertura de la vista hacia la inmanencia como apuesta política que desactive todas aquellas categorías que han quedado atrapadas en las redes del derecho, a saber; el lenguaje como instrumento para la comunicación, dando paso a abrir el lenguaje como el lugar de pura medialidad donde el ser es comunicación; la historia lineal y homogénea¹⁴⁴ del progreso, hacia una concepción del tiempo que tenga como paradigma principal la redención de los cuerpos condenados por el progreso; entre otros.

Benjamin W (1921^a), *Gesammelte Schriften*, II-2. Edición de Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhauser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, Pág. 200

¹⁴⁴ De la que nos haremos cargo en el siguiente capítulo.

Capítulo V

<<Soberanía, Inmanencia y Catástrofe>>

En el recorrido de esta investigación hemos ido trazando diversas cartografías que nos han ayudado a entender de qué manera el análisis llevado a cabo por Benjamin, en muchos de sus escritos, dejaría ver una corriente oculta hacia un pensamiento de la inmanencia. Lo que en este trabajo hemos denominado *Política(s) de la inmanencia* nos ha ayudado a comprender de qué manera la inmanencia se presenta en Benjamin, no solo como una forma de relacionarnos con el mundo, sino además como una apuesta política. Esto quiere decir que aquellas nociones que, como acontecimientos, Benjamin nos ha propuesto para pensar una ``otra`` forma de hacer política, llevarían consigo una corriente oculta que nos legaría las claves para comprender la inmanencia del mundo. Como mencionábamos al comienzo, la argumentación con la cual sosteníamos esta tesis de lectura, se encuentra en el intercambio de ideas que Benjamin realizó con Carl Schmitt, ya que como hemos visto, la apuesta del pensador judío-alemán nos encamina hacia la apertura de una *nueva época histórica* que tendría como una de sus principales características la destitución de nuestro actual modelo político. Pero para pensar la inmanencia, de la manera en que en esta investigación se ha propuesto, se vuelve necesario comprender un fenómeno histórico que se encuentra en los análisis de Schmitt y del cual hasta ahora no nos hemos hecho cargo en esta investigación. A saber, la aparición de una particular noción de inmanencia en la máquina de estado.

Excursos IV Una ``artificial`` inmanencia

Los aportes de Schmitt al análisis de la teoría política moderna nos ayudaron a comprender de qué manera el fundamento del estado¹⁴⁵ se encontraría en conceptos teológicos secularizados que habríamos heredado, y que configurarían nuestra forma de relacionarnos con el derecho, y a su vez, con una determinada concepción de mundo¹⁴⁶.

La articulación trascendente del soberano se encontraría en la base de la moderna teoría política, como figura heredera de Dios y de su principal característica, a saber; el momento de la decisión del milagro (el estado de excepción) que determina al soberano.

¹⁴⁵ Nos referimos aquí a lo que Schmitt denomina como los conceptos centrales de la moderna teoría del estado.

¹⁴⁶ Recordemos que como, ya hemos comentado en apartados anteriores, la fundación de derecho lleva consigo la instauración de determinados pivotes que ayudan a sostener y resguardar la máquina. Entre ellas una determinada concepción universalista y trascendente de lo que sería; la historia, el lenguaje, la violencia, la justicia, la cultura, solo por nombrar algunas. Sin duda que estas concepciones configuran una determinada forma de relación entre el sujeto y el mundo, también determinada por lo que sería una teoría del conocimiento heredera de estos mismos paradigmas.

Avanzamos en los análisis de Schmitt para llegar, desde su lectura de Hobbes, a la completa decadencia, en el siglo XVIII, de la articulación trascendente del soberano y consigo a la emancipación de la figura del sujeto representante del estado. La tecnificación que sufre el aparato de derecho lo lleva a convertirse en una máquina independiente que ya no se encuentra atada a la figura del sujeto representativo del estado (trascendente a la estructura) sino que da un paso a la total automatización de la máquina. ¿Qué ocurre entonces al emancipar la máquina del sujeto? ¿Cuál es el porvenir de la máquina soberana una vez desarticulada la trascendencia heredada de Dios? La respuesta que Schmitt nos presenta es la siguiente:

“El concepto de Dios de los siglos XVII y XVIII supone la trascendencia de Dios frente al mundo, tanto como a su filosofía política pertenece la trascendencia del soberano frente al Estado. En el siglo XIX, las representaciones de la inmanencia dominan cada vez con mayor difusión. Todas las identidades que reaparecen en la doctrina política y jurídico-política del siglo XIX descansan sobre estas representaciones de la inmanencia: la tesis democrática de la identidad de gobernantes y gobernados, la teoría orgánica del Estado y su identidad de Estado y soberanía.”¹⁴⁷

Hasta ahora esta investigación no se había hecho cargo de esta problemática para no caer en una apresurada confusión entre, esta noción de inmanencia que está trabajando Schmitt, con aquello que como hipótesis de lectura denominamos como *Política(s) de la inmanencia*. Para poder entender de qué manera se diferencian ambas ideas sobre la inmanencia es necesario que podamos hacernos cargo de cuál es el sentido por el que la noción de inmanencia aparece en el análisis de Schmitt y como esta a su vez no puede ser pensada sino como un fenómeno devenido de una determinada historia entendida en los parámetros del progreso.¹⁴⁸

Si bien es posible sostener que la deriva inmanente de la estructura del estado (planteada por Schmitt) puede ser pensada como una forma de entender el mundo (pues lleva consigo un cambio en las formas en que se relaciona el sujeto y lo que lo rodea), también es posible comprender que esta idea de inmanencia responde a un determinado avance

¹⁴⁷ Schmitt C (1922), Op. Cit, Pág. 47

¹⁴⁸ Concepción que trabajaremos más detalladamente en el transcurso de este apartado.

histórico del modelo de Estado que Schmitt rastrea como directa consecuencia de un determinado orden político, o en otras palabras el proceso de tecnificación trae consigo esta idea de inmanencia del estado. Desde esta problemática se vuelve totalmente necesario marcar la absoluta diferencia entre el paradigma histórico que lleva a Schmitt a observar la aparición de una representación inmanente de la máquina de estado, y por otro lado la analítica benjaminiana que tiene – en nuestra hipótesis de lectura – a una determinada idea de inmanencia como apuesta política fundamental a la hora de poder cambiar el prototipo político en el que nos encontramos.

¿Cómo entonces poder diferenciar estas dos formas de entender la inmanencia? Para responder a tal pregunta es necesario recordar aquellos análisis que Schmitt lleva a cabo sobre el Leviathan, y como ya mencionábamos, del proceso de tecnificación que sufrió la estructura del estado. Ya que es en este proceso donde se vuelve insostenible la relación entre el sujeto soberano y Dios.

La emancipación de la máquina soberana de su condición teológica dejó como consecuencia, en los albores del siglo XIX, la imposibilidad de seguir pensando en un sujeto trascendente al aparato de estado y se dio paso con esto a la total secularización de las nociones políticas modernas. Este devenir inmanente es consecuencia del avance de las tecnologías, y de la ciencia, presentándonos como resultado una inmanencia artificial que responde a una determinada necesidad de emanciparse de las categorías teológicas que hasta el siglo XVIII fueron la base de la política.¹⁴⁹

El proceso de secularización llega a su máxima expresión cuando se trasladada la figura de Dios, desde el Estado, al ámbito privado de los sujetos de derecho. La enfermedad que terminó de destruir al Leviatán se encontraba entonces en la imposibilidad de seguir dominando el ámbito privado de la vida de los integrantes del estado.

Pero este devenir inmanente del estado, expresado en la idea de la identidad de gobernantes con gobernados, solo funciona en la medida en que es una consecuencia de un determinado progreso técnico y cientificista. Ya que en cuanto proceso inevitable del avance tecnológico solo aparece como efecto de un sentir de una determinada época y no modifica la estructura misma de la máquina soberana, que a su vez sigue respondiendo a

¹⁴⁹ Como Schmitt menciona en su análisis del *Leviathan*: “Que inútil y confusa resulta la lucha de los antagonismos teológicos, jurídicos o de otra índole! En cambio, que “limpia” y “exacta” es la máquina! ¡Que evidente resulta una concepción que pone el valor del Estado en ser una buena máquina, la gran máquina, la machina machinarum!”. Schmitt C (1938), Op. Cit. Pág. 40

un paradigma teológico trascendente. Era necesario entonces pasar por el análisis de *Para una crítica de la violencia* para poder exponer de qué manera es en la estructura fundacional del estado de derecho, en donde se encuentra el gran pilar que sigue sosteniendo la maquina soberana –aun después de este proceso de inmanentización – a saber; el paradigma de los medios y los fines. En cuanto las lógicas del estado reproduzcan este paradigma teológico-mítico, será imposible pensar una noción de inmanencia que realmente ponga en crisis el derecho mismo. Mientras siga existiendo un τέλος (*Telos, un fin*) que sostenga la maquina soberana (ejemplo de esto es el discurso securitario de fundación que dispone todos los medios en proteger la estructura de la máquina) no será posible sino pensar un proceso histórico que responde a la fundación o conservación del derecho¹⁵⁰. Por consecuencia mientras el estado tenga en su arquetipo arraigado esta lógica de medios y fines, solo podrá en su devenir, responder a ser un medio por el cual llegar a un determinado fin.

Sera necesario entonces, para pensar una ``otra`` noción de inmanencia, asentar la crisis en aquel τέλος que ha sostenido a la modernidad a lo largo de sus diferentes procesos de fundación y conservación de derecho. Para esto se nos hace necesario remitir al análisis llevado a cabo por Benjamin en *El origen del trauerspiel alemán* (1925) para poder exponer de qué manera la idea de un τέλος histórico-natural ya es el punto de discusión en el siglo XVII por los dramaturgos de *Trauerspiels* alemanes. Además será necesario re-pensar la noción de historia que lleva consigo el pensamiento moderno, pues es en cuanto historia lineal (que responde a la lógica de un *Arkhé* hacia un τέλος) está responde necesariamente a aquellos entramados trascendentes que forman los pilares por los cuales se sustenta la maquina soberana.¹⁵¹ Aquí aparece ante nosotros la posibilidad de conectar la noción de interrupción que Benjamin nos presenta con el paradigma inmanente que articularemos a continuación.

¹⁵⁰ De la misma manera en que Benjamin muestra que una violencia que se mantenga en la lógica de medios y fines solo podrá responder al paradigma de fundación o conservación del derecho.

¹⁵¹ Como ya hemos mencionado anteriormente existen ciertos pilares que sostienen la maquina soberana como lo son; la vida en cuanto sujeto de derecho culpable, el lenguaje como instrumento de comunicación, la violencia históricamente legitimada por el estado, y en este contexto la historia como linealidad homogénea de sucesos.

V. 1 Destitución del *τέλος* histórico

Mencionábamos en apartados anteriores como poder interpretar el gesto de Benjamin por el cual iniciar el libro sobre el *Trauerspiel* alemán (concebido como su tesis de habilitación en la universidad) con un prólogo que re-formula la manera en que se venía pensando la teoría clásica del conocimiento. Observamos de qué manera en este *Prologo* Benjamin acuña – en nuestra lectura – una noción de inmanencia que estará expresada en la teoría de la constelación y la multiplicidad de ideas que en ella chocan. Con estas formulaciones se deja un presupuesto que nos permite prever por donde afloran las claves posteriores del análisis de los *Trauerspiels* alemanes. Antes de comenzar con el problema de este apartado dejaremos como hipótesis de lectura la idea de que; la inmanencia es una de las nociones claves de todo el libro sobre el *Trauerspiel* y es lo que nos permitirá entender como procede la desarticulación de la estructura del *τέλος* histórico. Por esta razón prologar el libro con una apertura a la idea de inmanencia (que se presenta como una ``otra`` teoría del conocimiento) nos prepara para poder comprender cuales son las diferentes modulaciones por las cuales se llega a la inmanencia en *El Trauerspiel alemán*. Demos paso entonces a ver de qué manera se sostiene esta hipótesis de lectura.

Sin duda que este libro de Benjamin es uno de sus más enigmáticos escritos, pues las formulaciones aquí presentes estaban destinadas inicialmente a ser una tesis de *Habilitationsschrift* que le permitiría poder ingresar a la Universidad de Frankfurt como profesor y así poder ganar una estabilidad que la vida académica en esos tiempos garantizaba.

Una inicial rápida lectura del libro nos induciría a pensar que, como escrito universitario, tiene como objetivo satisfacer los requisitos académicos de Frankfurt, pero sería un error garrafal reducir el análisis llevado a cabo por Benjamin en este escrito solamente a una tesis de habilitación. Pues la manera en que se expone los temas abarcados por los *Trauerspiel* nos permiten comprender muchas de las estructuras que posterior al siglo XVII se consolidan como los pivotes del pensamiento moderno. Debemos entonces pensar este libro, ya no solo como una tesis académica, sino también como una cartografía política.

Sera necesario entonces preguntarnos ¿Por qué Benjamin presta un interés tan grande en la literatura alemana barroca del siglo XVII? ¿Qué es lo que llama su atención? ¿Por qué dedicarle un trabajo tan exhaustivo? Muchas podrían ser las respuestas a estas

interrogantes, quizá una de ellas se encuentre en la relación que los *Trauerspiel* tuvieron con las problemáticas políticas e históricas que hasta ese momento no habían sido cuestionadas por ningún otro género literario de la manera en que el *Trauerspiel* las abordó. Recordemos que el *Trauerspiel* surge en Alemania con el intento de hacer resurgir las antiguas tragedias griegas que hasta ese momento se encontraban estancadas, esta nueva literatura que surgió en Alemania no puede ser reducida solamente al género de las tragedias, ni tampoco al drama (de mártires), pues de alguna forma el *Trauerspiel* se compone de estas dos estructuras literarias conformando así un nuevo género.¹⁵²

Podríamos pensar que no es casualidad que lo *Trauerspiel* hayan surgido en los albores del Barroco y que esta época histórica no pudo sino influir en las temáticas abordadas. Clave se nos presenta ante nosotros la importancia que Benjamin adjudica al Barroco en cuanto a este le ``fue concebido ver la fuerza del presente a través de la mediación con la antigüedad. ``¹⁵³ En este contexto el *Trauerspiel* como fenómeno literario del Barroco nos presentara determinadas claves que nos permitan entender las fuerzas que constituyen el presente del siglo XVII. Importante será entonces tener presente que en el siglo XVII se comenzaron a conformar los entramados que hoy sostienen la estructura moderna del estado.

Una de las diferencias fundamentales que presento el *Trauerspiel* alemán con la tragedia griega, fue el contenido del que ambas se hacían cargo. Por un lado la tragedia griega nos presentaba la historia mítica del héroe trágico y el camino que este recorre enfrentando a los dioses, y al destino, cuyo desenvolvimiento la mayor parte de las veces, concluía con el sacrificio del héroe por un bien mayor. Por otro lado el *Trauerspiel* ya no tiene como contenido el proceso trágico del héroe, sino más bien, su ascenso al trono como *vencedor de viejas luchas pasadas*. Personaje central de los *Trauerspiels* alemanes será entonces el Soberano, el Príncipe, el Monarca, el Rey, diferentes formulaciones para un mismo personaje. Respecto a esto se vuelve clave un comentario de Benjamin a la obra de Martin Opitz (1597-1639) destacado dramaturgo alemán del Barroco:

``Según Opitz, lo que hace del monarca el personaje central del *Trauerspiel* no es su enfrentamiento con Dios y con el destino o la actualización de un

¹⁵² Es en este sentido que en esta investigación hemos optado por mantener el nombre de *Trauerspiel alemán* y no traducirlo como generalmente se ha traído al español como drama barroco alemán. Pues creemos que el *Trauerspiel* no es solo un drama barroco, sino, una nueva creación literaria característica de la época que no podría sino ser expresada con el calificativo de *Trauerspiel*.

¹⁵³ Benjamin W (1925), Op. Cit. Pág. 77

pasado inmemorial que constituye la clave de una comunidad nacional viva, sino el hecho de que en su figura se ponen a prueba las virtudes de los príncipes y se representan sus vicios, demostrando un profundo conocimiento de la actividad diplomática y una destreza en todo tipo de maquinaciones políticas. ``¹⁵⁴

Uno de los objetivos principales del *Trauerspiels* alemán será entonces el representar de la manera más lucida las problemáticas que aquejan al soberano al momento de asumir el trono y en su respectivo devenir histórico. Ya no se trataba de escenificar mitos antiguos, sino de preocuparse por exponer las problemáticas históricas de la época, a saber; los problemas del gobierno y de la administración del estado junto con los vicios y virtudes del soberano. Se hace patente para Benjamin entonces que el objetivo del *Trauerspiel* alemán será la vida histórica (en la medida en que ya no es el mito) y quien mejor que el soberano como aquel que es representante de la historia para retratarla. ¿Pero cuál es la noción de historia que está en juego aquí? Sin duda es la historia como construcción de la soberanía, pues como nos dirá Benjamin:

``El soberano es el representante de la historia. Sostiene el acontecer histórico en su mano como un cetro. Esta concepción no es en absoluto un privilegio exclusivo de los dramaturgos. Está basada en ciertas ideas de derecho constitucional. En el siglo XVII un nuevo concepto de soberanía surgió de una discusión final de las doctrinas jurídicas de la Edad Media. ``

155

Benjamin rastrea en los comienzos del siglo XVII la aparición de una nueva doctrina jurídica que llegaba a modificar la distribución del poder del estado, que hasta ese momento, se encontraba todavía repartida entre la iglesia y el rey. Es en 1682 con la redacción de los *Artículos Galicanos*¹⁵⁶ que se terminó de otorgar total autonomía al

¹⁵⁴ Ibid. Pág. 38-39

¹⁵⁵ Ibid. Pág. 42

¹⁵⁶ Los cuatro artículos galicanos fue una declaración firmada por los obispos franceses en 1682 a pedido del rey Luis XIV. Estos cuatro artículos reconocen la autoridad papal pero al mismo tiempo vuelven autónoma la iglesia respecto del estado, otorgándole poder absoluto al rey y sometiendo al papa a las leyes de Francia. Los cuatro artículos son los siguientes: 1) En las cosas temporales, los reyes son independientes de la Santa Sede. 2) Conciliarismo: el Concilio está por encima del Papa. 3) El Papa debe respetar las reglas, costumbres y leyes del reino de Francia. 4) Aunque el papa tiene la parte principal en las cuestiones de fe, y sus decretos se aplican a todas las iglesias y a cada iglesia en particular, sin embargo su juicio no es irreformable, pues al menos está pendiente del consentimiento de la iglesia.

soberano respecto del poder eclesial y de esta manera el soberano paso a detentar un poder total y único hasta ese momento. Benjamin rastrea en este contexto los albores de la moderna teoría de la soberanía, pero que en el Barroco será representada de manera distinta a como Schmitt la había rastreado¹⁵⁷. Para los dramaturgos del *Trauerspiel* era entonces inevitable no detenerse en esta ``nueva`` figura jurídica del soberano absoluto, pues como una de los objetivos era poder representar el acontecer histórico, quien sino es el soberano quien determina que se entiende por aquello que llamamos historia. El soberano decide que entra, y que no entra en la historia, lo que se escribe y lo que no, es el representante de la historia y sostiene el acontecer en sus manos.

Para esclarecer mejor este punto es importante recordar una famosa formulación – que Benjamin enunciara muchos años después, pero que sin duda, está en plena conexión con este análisis – que nos ayudara a comprender mejor la relación entre el soberano y la historia: *La historia empatiza con el vencedor*. Y ¿Quién es el vencedor sino el *dominador del momento*?¹⁵⁸

¿Qué es entonces lo que hace tan particular el análisis del *Trauerspiels* alemán a diferencia de los otros dramas que se escribían en la misma época? Sin duda que lo que le ha llamado la atención a Benjamin de los *Trauerspiels* alemanes es que estos no estaban bajo la influencia del cristianismo y de la teología. Pues recordemos que en la época en que florecieron los *Trauerspiels*, la Contrarreforma de la iglesia católica se apodero de gran parte de la literatura, y de las dramaturgias, con el afán de poder mejorar su reputación trastocada por la reforma protestante que devalo el manto de corrupciones que ocultaba la iglesia. Dramas como los del español Pedro Calderón de la barca (1600-1681) son ejemplos de cómo la iglesia necesitaba acceder, mediante la literatura, a poder recuperar la fe de los creyentes. Este drama barroco español tenía como contenido reivindicar el paradigma teológico-jurídico que situaba los martirios del personaje principal como acontecimientos concadenados por el paradigma del destino, enfrentándolo a fatídicas situaciones se le situaba en variadas crisis que ponían en tensión su voluntad dando paso, posteriormente, a exponer como encontraba la solución a sus problemas mediante la fe y la voluntad divina que lo iluminaba.

¹⁵⁷ Dejaremos este punto pendiente para trabajarlo en el transcurso de este capítulo.

¹⁵⁸ Extractos tomados de la tesis VII de las *Tesis sobre el concepto de historia*. Walter B (1940), *Sobre el concepto de historia, en La dialéctica en suspenso*, Editorial Lom, Santiago 2009, Traducción y notas de Pablo Oyarzun, Pág. 42-43

En gran medida los dramas barrocos católicos tenían el objetivo de devolverle al soberano su característica de heredero de Dios en la tierra, por esta razón se intentaba glorificarlo llevándolo a recorrer un camino dificultoso que terminara convirtiéndolo en la figura de un mártir que heredara ``un ejemplo`` de cómo recorrer el camino hacia la vida eterna. (Recordemos que el principal *τέλος* del cristianismo era poder acceder al paraíso) Un ejemplo claro de este proceso se encuentra en uno de los dramas escritos por Calderón que Benjamin nos presenta:

``«Que aun entre brutos y fieras / este nombre es de tan suma / autoridad,
que la ley / de naturaleza ajusta / obediencias. Y así, leemos / en republicas
incultas / al león rey de las fieras, / que cuando la frente arruga / de guedejas
se corona, / es piadoso, pues que nunca / hizo presa en el rendido. / En las
saladas espumas / del mar el delfín, que es rey / de los peces, le dibujan /
escamas de plata y oro / sobre la espalda cerúlea / coronas, y ya se vio / de
una tormenta importuna / sacar los hombres a tierra, / porque el mar no los
consume... Pues si entre fieras y peces, / plantas, piedras y aves, usa / esta
majestad de rey / de piedad, no será injusta / entre los hombres, señor»``

159

A diferencia del drama barroco español el *Trauerspiel* alemán no veía en el soberano un descendiente divino de Dios, sino más bien un hombre común al que se le atribuían las características divinas mediante un proceso de – si se nos permite aquí llamarle así – glorificación. Benjamin toma el ejemplo de un pintor alemán del barroco llamado Pieter Paul Rubens (1577-1640) para mostrar de qué manera la gloria divina no es un a priori, sino es efecto de un determinado devenir histórico. Refiriéndose específicamente a los cortejos reales pintados por Rubens, Benjamin nos comenta:

``«El príncipe aparece en ellos no solo como el héroe de un antiguo triunfo,
sino que también se le pone en contacto inmediato con seres divinos, servido
y festejado por ellos, hasta el punto de que el mismo resulta divinizado.
Figuras terrenas y celestiales aparecen mezcladas en su séquito,
obedeciendo a la misma idea de glorificación.» Pero esta glorificación no
deja de ser pagana. ``¹⁶⁰

¹⁵⁹ Benjamin W (1925), Op. Cit. Pág.

¹⁶⁰ Ibid. Pág. 44

¿Por qué se vuelve necesario entonces glorificar al soberano y darle características divinas? Dejaremos esta pregunta abierta ya que para responderla es necesario que podamos entender de qué manera los dramaturgos alemanes del *Trauerspiel* concebían la historia. Pues sin duda que una de las cosas que le llamo poderosamente la atención a Benjamin fue el modo en que en los *Trauerspiels* se trabajaba una determinada noción de historia inédita en la época.

Como ya hemos venido comentando Benjamin atribuye el contenido de *Trauerspiels* al acontecer histórico, y los dramaturgos alemanes advirtieron, de la manera más sensata, que la única cualidad universal que se puede apreciar en aquello que se ha venido entendiendo como historia (la historia que el soberano instaure) es el inevitable tránsito a la caducidad de todas las cosas. Pues como nos señalara Benjamin; ``Contemplada desde el lado de la muerte, la vida consiste en la producción del cadáver. ``¹⁶¹

De esta manera los dramaturgos alemanes vieron en la historia de los hombres, una historia construida e instaurada por el soberano, sostenida en su mano, un intento de ocultar aquella ``otra`` historia que no es sino la historia de la caducidad como proceso natural al cual todo está expuesto, en cuanto somos parte de la naturaleza. Ha esta forma de ver la historia desde la mirada de la caducidad Benjamin le denomina *Naturgeschichte* (historia natural). En la medida en que todo es parte de la naturaleza estamos inevitablemente atados a su proceso de caducidad, contraponiéndose al sentido teológico de la época, que se expresaba en la escatología como el estudio de las creencias en el ``más allá``, la historia vista desde la perspectiva de la caducidad de la naturaleza no puede ya concebir ningún *τέλος* trascendente, pues todo se encuentra en la inmanencia de la naturaleza. Por esto Benjamin puede enunciar con toda seguridad que; ``en el *Trauerspiel* ni el monarca ni el mártir escapan a la inmanencia. ``¹⁶²

El *Trauerspiel* alemán desarticula y expone el vacío que se encuentra en la estructura misma de la historia de los hombres. Entendida la historia como concatenación de sucesos determinados por el destino¹⁶³, desemboca este en el momento del juicio final, el

¹⁶¹ Ibíd. Pág. 197

¹⁶² Ibíd. Pág. 44

¹⁶³ Para retomar la idea de destino que trabajamos en *Para una crítica de la violencia*, complementamos con la siguiente cita de *El origen del Trauerspiel alemán*: ``El núcleo de la noción de destino consiste más bien en la convicción de que la culpa (que en este contexto no es una falta ética del que actúa, sino siempre la culpa inherente a la criatura; en términos cristianos: el pecado original), por muy fugazmente que se manifieste, es capaz de desencadenar la causalidad en cuanto instrumento del curso irresistible de

éschaton, de Dios que expiaría a las almas de aquella culpa originaria y dará paso a llevar sus almas al paraíso. Este *τέλος* cristiano que se encuentra en la estructura de la historia es desarticulado cuando no podemos sino pensar en que todo es parte de la inmanencia de la naturaleza. Por esta razón ni siquiera el soberano, como heredero de Dios, se puede escapar de su mera condición natural como criatura expuesta a su proceso mortuorio.

Siguiendo esta línea argumentativa el *Trauerspiel* alemán observa, en la historia de los hombres, solo el espectáculo de la decadencia y la caducidad. En palabras de Benjamin:

“El espectáculo, de continuo repetido, del ascenso y la caída de los príncipes y la capacidad de sufrimiento de una virtud inquebrantable no aparecían a los ojos de los autores como manifestaciones de moralidad, sino como el aspecto natural (y esencial en su persistencia) del curso de la historia.”¹⁶⁴

Retomemos entonces aquella pregunta que dejamos abierta un poco más arriba, a saber ¿Por qué se vuelve necesario entonces glorificar al soberano y darle características divinas? En la medida en que el soberano, basado en la reciente aparición de esta “nueva” teoría jurídica, debe decidir sobre el estado de excepción para evitar la catástrofe (entendiendo por catastrófico todo aquello que se encuentre por fuera de la norma instaurada por el derecho¹⁶⁵) es necesario desligarlo de su condición natural de criatura para que, mediante sus facultades supuestamente divinas, pueda restaurar un orden histórico, y de esta manera poder generar un consuelo al vacío con el que la historia natural presenta el devenir como tránsito hacia la caducidad. En esta medida el *Trauerspiel* alemán expone el proceso por el cual la historia humana se ha instaurado como verdad universal y homogénea, dejando oculta la historia natural, instaurando el mito fundacional que extrapola la historia humana como historia natural¹⁶⁶. En otras

la fatalidad. El destino es la entelequia del desarrollo de los acontecimientos dentro de la esfera de la culpa.” *Ibíd.* Pág. 109-110

¹⁶⁴ *Ibíd.* Pág. 64-65

¹⁶⁵ En este sentido se vuelve clave comentar la siguiente cita: “Razón de la catástrofe, tal como la entienden los dramas de mártires, no consiste en una transgresión ética, sino que se debe a la situación misma del hombre en tanto que criatura.” En cuanto los *Trauerspiel* exponen la condición de criatura de todo ser viviente se da paso a una situación catastrófica en cuanto, como condición natural, la transitividad de la vida hacia la muerte no puede ser evadida. Por esta razón se vuelve catastrófico al no poder ingresar en el control de la máquina de derecho.

¹⁶⁶ En palabras de Susan Buck-Morss: “Cuando los referentes históricos son considerados como <<naturales>>, afirmándolos acríticamente e identificando el curso empírico de su desarrollo con el progreso, el resultado es el mito.” Buck-Morss S (1989), *Dialéctica de la mirada*, Editorial Machado libros, Madrid, 1995, Pág. 85

palabras instaurando y naturalizando un *τέλος* histórico que fundamente la existencia dentro del estado, y que pueda volver calculable, y sin duda predecible, el vacilante acontecer histórico de la naturaleza.

``Es cometido del tirano la restauración del orden durante el estado de excepción: una dictadura cuya utopía será siempre el sustituir el vacilante acontecer histórico por la férrea constitución de las leyes naturales. ``¹⁶⁷

Por este motivo se vuelve necesario que los dramaturgos del *Trauerspiel* Alemán expongan al soberano en su mera condición natural de criatura (entre las criaturas)¹⁶⁸ sometido a las pasiones y afectos que lo aquejan. El soberano será expuesto ya no como el sujeto de alma templada (de carácter estoico) que toma la decisión que apacigua la catástrofe, sino como aquel que encarna, en su condición de criatura, la catástrofe misma en la imposibilidad de decidir con la que el barroco define al soberano.

``La antítesis entre el poder del gobernante y la facultad de gobernar dio lugar a un rasgo propio del *Trauerspiel*, rasgo que se puede considerar genérico en apariencia, ya que se explica exclusivamente en función de la teoría de la soberanía. Se trata de la incapacidad para decidir que aqueja al tirano. El príncipe, que tiene la responsabilidad de tomar una decisión durante el estado de excepción, en la primera ocasión que se le presenta se revela prácticamente incapaz de hacerlo. ``¹⁶⁹

En la medida en que los dramaturgos del *Trauerspiel* alemán presentan al tirano en su condición de criatura entre las criaturas, atado a la inmanencia de su condición natural, no puede esté ser caracterizado sino como la figura predilecta de la melancolía. El soberano es representado con la mirada del melancólico que no puede sino ver, en aquello que lo rodea, el constante tránsito a la caducidad¹⁷⁰. Frente a esta figura de la caducidad

¹⁶⁷ Benjamin W (1925), Op. Cit. Pág. 50

¹⁶⁸ Respecto a esto Benjamin nos dice: ``La condición de criatura, el terreno en que se desarrolla el *Trauerspiel*, determina de manera absolutamente inequívoca también al soberano. Por muy alto que este entronizado sobre sus súbditos y el estado, su rango cae dentro del mundo de la Creación: es el señor de las criaturas, pero no deja de ser criatura el mismo. `` *Ibíd.* Pág. 61

¹⁶⁹ *Ibíd.* Pág. 47

¹⁷⁰ Sobre la figura del melancólico Benjamin nos comenta: `` La derivación fisiológica de la melancolía no podía dejar de causar una fortísima impresión durante el Barroco, que tan presente tenía la miseria del hombre reducido a su condición de mera criatura. Si la melancolía surge de las profundidades del ámbito de la criatura, al que el pensamiento especulativo de la época se veía limitado por las trabas de la Iglesia misma, entonces se explica la omnipotencia de que gozaba. De hecho, de entre las intenciones contemplativas, la melancolía es la única que pertenece propiamente a las criaturas y siempre se ha

histórico-natural se le presenta al soberano la catástrofe del acontecer que se contrapone a la idea de la restauración del orden por medio de la excepción.

``Pues la idea de la catástrofe se presenta a los ojos del Barroco como la antítesis del ideal histórico de la restauración. Y la teoría del estado de excepción esta acuñada como respuesta a esta antítesis. ``¹⁷¹

Los *Trauerspiel* surgen entonces en una época controlada por un determinado *τέλος* histórico que configura a la vida hacia la promesa de la eternidad expresada en el paraíso, ocultando de esta manera la caducidad inherente a la condición de criatura, la figura del sujeto de derecho se convierte en la condición ``natural`` de toda vida. El momento mítico-fundacional, que comentábamos en el apartado anterior, lleva consigo una configuración de la vida en cuanto sometida al destino de la culpa, que instaure un determinado comportamiento que llevara la vida hacia la eternidad, salvar el alma desechando el cuerpo se convierte en el lema de la historia de los hombres. La total secularización de la historia artificial humana en historia natural permitió la instauración, naturalización y universalización del paradigma de la salvación de las almas como *τέλος* histórico, y la promesa de la eternidad de la vida dio paso a la instauración de la escatología, o en otras palabras el sometimiento de todos los cuerpos a la espera del día del juicio final.

Podríamos pensar en los *Trauerspiel* alemanes como dispositivos de desmitificación en la medida en que exponen, mediante la figura del soberano como criatura entre las criaturas, la crisis en la cual se ha sustentado la historia artificial¹⁷² de los hombres. Ya en el siglo XVII se hacía palpable el sentimiento de los dramaturgos, de que la vida había sido trastocada por una determinada configuración que no respondía a su condición natural, por esto era necesario mediante los *Trauerspiel* mostrar de qué manera hasta la figura del soberano, como representante máximo de la historia, estaba sometido a su mera condición natural de criatura, que desde los ojos de la muerte su vida era solo un cadáver en potencia. La destitución del *τέλος* histórico artificial, instaurado como – si se nos

observado que su fuerza no tiene por qué ser menor en la mirada de un perro que en la actitud del genio que rumia sus pensamientos. `` , Ibíd. Pág. 126-127

¹⁷¹ Ibíd. Pág. 43

¹⁷² Historia artificial en la medida en que mediante los *Trauerspiel* se expone el proceso de secularización que la historia de los hombres llevo a cabo con la historia natural. Dando paso a naturalizar la artificialidad de la historia.

permite aquí – un dispositivo seguitario que permite el control de la vida, es expuesta en tres movimientos fundamentales de los *Trauerspiel*:

- 1) Mediante la exposición de la vida en su condición creatural (tránsito hacia la caducidad) se desmarca a la vida de cualquier otra configuración con la que se le ha intentado manipular. En este contexto la vida ya no se expone en su relación con el derecho (sujeto de derecho atado a la culpa) sino en su correspondencia con la naturaleza, entendida como historia natural.
- 2) Desmitificación de la historia artificial de los hombres como historia natural. En la medida en que el *Trauerspiel* expone la historia y su relación con la soberanía, presenta ante los espectadores, el artificio con el que se funda la secularización de la historia en historia natural.
- 3) Develamiento del vacío de toda escatología que tenga como fundamento el paradigma trascendente del arribo de Dios desde el ``más allá``.

Como comentábamos un poco más arriba en este apartado, una de las tareas principales de los *Trauerspiels* alemanes será la de exponer el vacío que existe en la escatología de la época y que de alguna manera funciona como el sustento del *τέλος* histórico. El *éschaton* teológico-cristiano de la época sería el medio por el cual se completa el *τέλος* histórico instaurado, esto quiere decir el día del juicio final y la llegada de Dios son el momento último de la redención de todos los pecados de la humanidad. Pero este *éschaton* teológico-jurídico solo puede ser pensado en la medida en que se construye una existencia ficticia de un ente que se encuentra por fuera del mundo de las criaturas, ya no sometido a la caducidad sino condicionado por la eternidad. De esta manera los *Trauerspiels* presentan el vacío de esta escatología como construcción histórica ficticia que busca hallar un consuelo, o presentar un ``sentido``, a la vida observada desde los ojos de la caducidad de la que todo es parte. Por esto Benjamin sostiene que:

``En su proceso de formación, el lenguaje formal del Trauerspiel puede ser perfectamente visto como el desarrollo de las necesidades contemplativas inherentes a la situación teológica de la época. Una de esas necesidades, resultante de la merma de toda escatología, es el intento de hallar consuelo para la renuncia a un estado de gracia en la regresión a un mero estado creatural. Aquí, como en otras esferas de la vida barroca, es decisiva la conversión de los datos originariamente temporales en una incongruencia y simultaneidad temporales. Tal transposición nos introduce de lleno en la

estructura de esta forma dramática. Mientras que la Edad Media presenta la precariedad de la historia y la caducidad de la criatura. Como etapas en el camino de la salvación, el Trauerspiel alemán se sume por completo en el desconsuelo de la condición terrena. Si admite la posibilidad de redención, dicha posibilidad reside en lo profundo de esta misma fatalidad, más que en el cumplimiento de un plan divino de salvación. ``¹⁷³

¿Es posible entonces, después de los argumentos analizados ya en el siglo XVII, seguir pensando en un *éschaton*? Esta pregunta tiene dos posibles respuestas que nos gustaría analizar en esta investigación; por un lado Benjamin sostiene que en el Barroco solo es posible pensar en el acontecimiento del *éschaton* en cuanto momento de redención que no tiene su fundamento en la llegada de un ser trascendente, sino más bien, su posibilidad se encuentra atada a la inmanencia de la naturaleza en cuanto historia natural. Por otro lado es posible pensar en el acontecimiento del juicio final desde la lectura que Benjamin lleva a cabo en *Sobre el concepto de historia* (1940), pero esto se desarrollara en el siguiente apartado.

Benjamin nos dirá entonces que en el Barroco si es posible pensar una escatología:

`` [Si hay]¹⁷⁴ una escatología barroca, y por ello mismo existe un mecanismo que junta y exalta todo lo nacido sobre la tierra antes de que se entregue a su final. El más allá es vaciado de todo aquello en lo que sople el más ligero halito del mundo, y el Barroco le arrebatara una profusión de cosas que solían sustraerse a cualquier tipo de figuración y, en su apogeo, las saca a la luz del día con una apariencia contundente a fin de que el cielo así desalojado,

¹⁷³ Ibid. Pág. 57

¹⁷⁴ El paréntesis es nuestro pues como muy bien señala Agamben en *Homo sacer II Estado de excepción* existe un problema de transcripción de los editores Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser en las obras completas de Benjamin en alemán. Pues el pensador italiano rastrea lo siguiente: ``Una enmienda poco feliz al texto de los *Gesammelte Schriften* ha impedido medir todas las implicaciones de este cambio de enfoque. Donde el texto benjaminiano recitaba: *Es gibt eine barocke Eschatologie*, "hay una escatología barroca", los editores, con singular ignorancia de toda cautela filológica, han corregido, *Es gibt keine...*, "no hay una escatología barroca". Sin embargo el pasaje siguiente es lógicamente y sintácticamente coherente con la lección original: "es precisamente por esto [porque hay] un mecanismo que recoge y exalta cada criatura terrena, antes de entregarla a su final. `` Agamben G (2003) Op. Cit. Pág. 109-110

en su vacuidad ultima, quede en disposición de aniquilar algún día en su seno a la tierra con violencia catastrófica. ``¹⁷⁵

Pero solo en la medida en que es expuesta en el vacío de toda trascendencia, el acontecimiento del *éschaton*, como el final del tiempo, debe ser pensado en cuanto final del tiempo histórico ficticio instaurado por los hombres. Momento de redención del pecado original con el que el derecho carga la vida, exposición de la historia natural como condición primera de toda historia, desvío de la mirada y cambio de paradigma, la vida ya no puede ser pensada como sujeto de derecho sino en su condición de caducidad inmanente a la naturaleza. Como ya hemos venido comentando en apartados anteriores no se puede pensar la inmanencia como apuesta política sino se piensa una ``otra`` concepción de vida, ya no atada a los parámetros del derecho, más bien solo fuera de toda relación artificial. Por estos motivos creemos que se vuelve importante para Benjamin dedicarle un rigor especial al análisis de los *Trauerspiels* alemanes, en cuanto estos exponen la vida en su condición de mera criatura, exponen la historia como el tránsito hacia la caducidad, y nos muestran ya en el siglo XVII los albores de aquellos dispositivos que sustentaran la maquina soberana moderna y de cómo pensar en la crisis que abra el espacio hacia una *nueva época histórica*.

Sera necesario entonces ahora preguntarnos ¿Cómo podemos pensar el *éschaton*, el final del tiempo, el final de la historia, la redención, después del siglo XVII? ¿Es posible pensar hoy una redención no teológica, no trascendente, sino más bien inmanente a la historia natural, tal como Benjamin la observo en el Barroco? Estas respuestas las encontraremos en el análisis de *Sobre el concepto de historia* y la aparición de una noción que nos dará la clave para pensar una redención inmanente, a saber la interrupción.

V.2 Política(s) de la inmanencia: Interrupción

Sobre el concepto de historia o más conocido como *tesis de filosofía de la historia* es el último texto escrito por Benjamin antes de quitarse la vida en la frontera de Portbou en España el año 1940. Compuesto por dieciocho tesis, dos apéndices y algunos apuntes que se han considerado como los escritos preliminares, *Sobre el concepto de historia* (de aquí en adelante nos referiremos a ellas como *tesis*) es un corpus, una cartografía compuesta

¹⁷⁵ Ibid. Pág. 43

de variados mapas, montados unos sobre otros que nos presentan claves de lectura en torno al análisis de la noción de historia. Para efectos de esta investigación nos apropiaremos de determinados fragmentos de este escrito intentando darle una continuidad con lo planteado en *El origen del trauerspiel alemán*, respecto de la pregunta que dejamos abierta en el apartado anterior, a saber: ¿Es posible seguir pensando la idea de un *eschaton* que responda a la inmanencia y ya no al paradigma trascendente? Esta pregunta se vuelve relevante en esta investigación pues aparece ante nosotros un concepto que conformara la triada de lo que aquí hemos denominado como Política(s) de la inmanencia. Recordemos que nuestra hipótesis de lectura, con la que damos inicio a esta investigación, es la de poder exponer de qué manera en tres de las principales propuestas políticas de Benjamin se puede apreciar una corriente oculta que llevaría consigo la apuesta por la inmanencia como una propuesta política, que como hemos comentado, trae consigo la apertura a poder pensar una *nueva época histórica*.

De esta manera proponemos como hipótesis de lectura que es en la idea de la interrupción donde se puede apreciar de qué manera Benjamin nos presenta las claves para poder pensar una determinada propuesta histórica que tenga su correlación en la inmanencia, y ya no en la fundamentación mítico-trascendente que hemos venido analizando en capítulos anteriores.

Antes de entrar directamente al análisis de la noción de interrupción y su relación con un momento *eschatonico*, primero debemos preguntarnos ¿Por qué se hace necesario pensar en una interrupción? Más concretamente ¿Qué es aquello que hay que interrumpir? Para responder estas preguntas retomemos, como primer momento, el análisis que ya veníamos comentando sobre los *Trauerspiel* alemanes.

La relación entre la soberanía y una determinada concepción de la historia que los *Trauerspiel* expusieron ya en el siglo XVII marcaran una pauta para poder pensar el devenir de la historia en los siglos XVIII y XIX, en la medida en que Benjamin – podríamos pensar – sigue sosteniendo que con el pasar de los años, la relación soberanía-historia, más que desaparecer, se agudiza. Ya anticipábamos que en uno de los fragmentos de las *tesis* Benjamin expone la empatía que existe entre nuestra actual concepción de la historia y los dominadores de cada época¹⁷⁶. Por este motivo, si bien con

¹⁷⁶ La el fragmento referido aquí es el número VII donde Benjamin plantea: “La naturaleza de esta tristeza se hace más nítida cuando se pregunta con quién hace empatiza el historiógrafo del historicismo. La respuesta reza, inevitablemente con el vencedor. Pero los que dominan la sazón son los herederos de

el pasar de los años la figura del Rey pierde centralidad – como ya veíamos en el análisis de Schmitt – la historia sigue atada a la maquina soberana, ya no con los vencedores directos, sino ahora con los herederos de las victorias que en un momento determinado fueron los instauradores de esta determinada concepción de la historia.

Se hace necesario para Benjamin entonces después de analizar los *Trauerspiel* alemanes del siglo XVII, estudiar de qué manera la concepción de historia cambia con el pasar de los años. Los avances tecnológicos que trajo consigo el siglo XVIII y XIX sin duda que modificaron la noción de historia, al igual que se modificó la estructura de la soberanía (podríamos pensar que se le aplica a la historia un proceso similar al que Schmitt concibió con el estado). Esta ante nuestros ojos hoy una concepción dominante de la historia como ciencia histórica, el proceso de secularización trastoca también a la historia y oculta con el manto del cientificismo, el paradigma teológico con el que la historia había sido estructurada hasta finales del siglo XVII.

Por estas razones Benjamin dedica las *tesis* a analizar el devenir del proceso técnico que seculariza el paradigma teológico, hacia un paradigma científico de la historia, y que nos revela nuestra actual concepción sobre esta, a saber; la ciencia del historicismo. El historicismo, como ciencia de la historia, instala una concepción única del devenir histórico como cadena de acontecimientos ``lineal, vacía y homogénea``. ¿Qué quiere decir esto? El historicismo estudia la historia como una linealidad, un proceso de avance desde un determinado origen hacia un final, un *continuum* en el cual todo lo sucedido en el presente es consecuencia del devenir histórico. Es vacío en cuanto su proceder es aditivo: ``suministra la masa de los hechos para llenar el tiempo``¹⁷⁷. Y homogéneo pues ``postula una imagen eterna`` y consumada del pasado.

El historicismo al instaurar una determinada noción de historia –concebida como historia universal – trae consigo la modificación del *τέλος* histórico, que ya no puede seguir siendo pensado con los mismos términos con los que fue expresado hasta el siglo XVII. Se instaura en la historia, como acontecimiento lineal, la noción del progreso como nuevo *τέλος* histórico, cuyo discurso se enfoca en proponer el avance lineal del tiempo como un constante devenir hacia un ``mañana mejor``. Si ya comentábamos en los apartados anteriores como la instauración de la maquina soberana debía llevar consigo la aplicación

todos los que han vencido. Por eso, la empatía con el vencedor favorece en cada caso al dominador del presente``. Benjamin W (1940), Op. Cit. Pág. 42-43

¹⁷⁷ Ibid. Pág. 50

de determinados dispositivos securitarios que permitieran volver la vida predecible y calculable para su control, la noción de progreso será la respuesta a los avances científicas que ya no permitieron, en el siglo XVIII y el XIX, seguir esperando la llegada de Dios y el día del juicio final como mecanismos de control de la vida. Por esto se instaura el progreso como norma histórica, un *τέλος* que no posee final en cuanto lleva consigo la idea de una ``infinita perfectibilidad de la humanidad. ``¹⁷⁸

Una de las peores consecuencias que trae consigo el ideal del progreso, que instaura el historicismo como *τέλος* de la humanidad, es el haber trastocado no solo a aquellos olvidados por el *continuum* lineal de la historia – pues recordemos que para que haya vencedores deben haber vencidos – sino también a aquellos que se alzaron como adversarios de lo que en la época de Benjamin era el *fascismo* totalitario. El fragmento X nos dice lo siguiente:

``En un instante en que los políticos, en los cuales habían depositado su esperanza los adversarios del fascismo, yacen en el suelo y refuerzan su derrota a la traición de su propia causa, (tales reflexiones) se proponen liberar al infante político mundial de las redes en que éstos lo habían atrapado. La consideración parte del hecho de que la terca creencia de estos políticos en el progreso. ``¹⁷⁹

Continúa en la tesis XIII:

``La teoría socialdemócrata, y más aún su práctica, estaba determinada por un concepto del progreso que no se atenía a la realidad, sino que poseía una pretensión dogmática. El progreso, tal como se retrataba en las cabezas de los socialdemócratas, era primeramente un progreso de la humanidad misma (no sólo de sus destrezas y conocimientos). En segundo lugar, era un (progreso sin término correspondiente a una infinita perfectibilidad de la humanidad). En tercer lugar, se lo tenía por incesante (como uno que recorriese espontáneamente un curso recto o en forma espiral). ``¹⁸⁰

¹⁷⁸ Ibid. Pág. 48

¹⁷⁹ Ibid. Pág. 44

¹⁸⁰ Ibid. Pág. 48

El ideal del progreso se instala como fundamento de aquellos en los que algún momento se depositó la confianza en la lucha contra el fascismo. A causa de esto, una de las principales razones por las cuales Benjamin redacta estas *tesis* – en el parecer de Gershom Scholem¹⁸¹ – es precisamente el poder exponer la complicidad que existe en todos aquellos que adopten el ideal del progreso como norma histórica. Practicantes de un ``marxismo vulgar`` la socialdemocracia acento uno de los grandes pilares que ayudaron a reproducir el ideario progresista, pues instauraron bajo el nombre de ``adversario del fascismo`` diferentes concepciones técnicas que colocaron la terminología marxista al servicio del progreso, arrebatándoles toda posible chance subversiva.¹⁸²

Benjamin expondrá en estas tesis de que manera una determinada lectura del marxismo, que llevo a cabo la socialdemocracia, trastoco la tarea de la revolución y la instalo en el sentir colectivo como un ``ideal``. La imbricada relación que establecieron entre la revolución y el progresismo no hizo sino servir como contención (*katéchon*) de los cuerpos, en este sentido Benjamin sostiene:

``La desgracia empieza cuando la socialdemocracia elevó esta representación a "ideal". El ideal fue definido en la doctrina neokantiana como una "tarea infinita". Y esta doctrina fue la filosofía de escuela del partido socialdemócrata. Una vez definida la sociedad sin clases como tarea infinita, se transformó el tiempo vacío y homogéneo, por así decir; en un vestíbulo, en el cual se podía esperar con más o menos serenidad el arribo de la situación revolucionaria.``

183

¹⁸¹ Esta nota la señala Pablo Oyarzun en su traducción de este texto en la cual comenta que ``Scholem menciona que Benjamin escribió las ``tesis`` para poder hacerse cargo del shock que le produjo el pacto Von Ribentropp-Molotov, y que se las leyó a su amigo Soma Morgenstern, a comienzos de 1940, como respuesta a este pacto. `` Para más referencias véase la pág. 45, nota 21 de *La dialéctica en suspenso*.

¹⁸² Claves de esto se encuentran en el fragmento XI: ``El Programa de Gotha ya lleva huellas de ésa confusión. Define al trabajo como "la fuente de toda riqueza y de toda cultura". Barruntando cosas malas, Marx repuso que el hombre que no posee otra propiedad más que la fuerza de trabajo, "(forzosamente) tiene que ser esclavo de otros hombres que se han convertido... en propietarios". A pesar de ello, la confusión sigue difundándose y poco después proclama Josef Dietzgen: "Trabajo es el nombre del Mesías del tiempo nuevo... En el... mejoramiento... del... trabajo... estriba la riqueza que ahora puede realizar lo que hasta ahora no pudo ningún salvador". Este concepto que el marxismo vulgar se hace de lo que sea el trabajo, no se detiene largamente en la pregunta de cómo han de contar los obreros con el producto de trabajo mientras no puedan disponer de él. Solo quiere percibir los progresos de la dominación de la naturaleza, y no los retrocesos de la sociedad. Ya exhibe los rasgos tecnocráticos que más tarde enseñara el fascismo. Ibíd. Pág. 46

¹⁸³ Ibíd. Pág. 52

Es esta estructura de la historia como un *continuum* lineal, vacío, homogéneo y con un *τέλος* progresista que captura hasta sus adversarios; aquello que responde la pregunta que planteamos un poco más arriba, a saber: que es justamente esta estructura la que hay que interrumpir. En la medida en que Benjamin se percató de que la concepción de revolución que Marx había planteado fue capturada y puesta como un ideal histórico, que mediante los avances del progreso lineal del tiempo generaría las condiciones necesarias para su arribo y por ende no nos quedaba más que esperar hasta que estas condiciones llegara, se hace necesario modificar el carácter de la revolución alejándola de toda posible relación con el progreso. Por esta razón Benjamin modifica una metáfora utilizada por Marx para poder ejemplificar el punto al cual quiere llegar:

``Marx dice que las revoluciones son la locomotora de la historia universal. Pero tal vez ocurre con esto algo enteramente distinto. Tal vez las revoluciones son el gesto de agarrar el freno de seguridad que hace el género humano que viaja en ese tren. ``

Pensar la revolución ya no como un *τέλος*, una meta a la cual llegar, sino como una interrupción, un detenimiento, una paralización de aquel *continuum* histórico lineal que no hace sino avanzar dejando tras de sí ruinas sobre ruinas. Como aquel ejemplo famoso que Benjamin enuncia en el fragmento IX, el ángel de la historia tiene la mirada puesta en el pasado y allí donde el historicismo ve una ``cadena de acontecimientos, él ve una sola catástrofe que incesantemente apila ruinas sobre ruinas y se las arroja a sus pies. ``¹⁸⁴ Por esto se vuelve necesario interrumpir el curso lineal catastrófico del *continuum* y así poder dar paso a una ``otra`` concepción de la historia que preste especial atención a todos aquellos que fueron enmudecidos y avasallados por el cortejo histórico de los victoriosos.

Para Benjamin la interrupción del tiempo histórico líneas debe llevar consigo la apertura a una nueva concepción de la historia que comienza por exponer en qué medida el historicismo no es sino un ``proceso de transmisión de la barbarie`` ¹⁸⁵ de todos aquellos que sostienen el carro fúnebre de los vencedores de la historia, a estos cuerpos ocultos,

¹⁸⁴ Ibíd. Pág. 44

¹⁸⁵ Clave se nos presenta la continuación del fragmento VII que ya citábamos al comienzo: `` El botín, como siempre ha sido usual, es arrastrado por el cortejo. Se lo designa como el patrimonio cultural. En el materialista histórico habrá de contar con un observador distanciado. Pues todo lo que él abarque con la vista como patrimonio cultural tiene por doquier una procedencia en la que no puede pensar sin espanto. No sólo debe su existencia a los grandes genios que lo han creado, sino también al vasallaje anónimo de sus contemporáneos. No existe un documento de cultura que no sea a la vez de la barbarie, tampoco lo está el proceso de transmisión por el cual es traspasado de unos a otros. `` Ibíd. Pág. 42-43

enmudecidos y desaparecidos Benjamin les llama ``la tradición de los oprimidos.`` La interrupción deberá entonces destituir el tiempo histórico lineal desde la apropiación de aquel pasado que el historicismo plantea como eterno y consumado, poniendo en crisis el presente desde la historia de los vencidos.

Se vuelve importante entonces para pensar la revolución como una interrupción el rescate del pasado como tarea fundamental. Para esto Benjamin le atribuye al acontecimiento de la revolución un carácter mesiánico, leído desde la tradición teológica judía y de una manera novedosa hace confluir en este texto el marxismo por un lado y la teología judía por el otro. Benjamin en las tesis nos plantea que la representación de la sociedad sin clases que Marx propone, sería una secularización del tiempo mesiánico y se volverá una tarea importante para recuperar la noción de revolución de Marx, atrapada por la lectura socialdemócrata de la época, volver a atribuirle el carácter mesiánico a la revolución. La pregunta clave que aparece ante nosotros será ¿Qué es lo que Benjamin entiende por mesianismo? Sin duda no es la llegada de un ser trascendente que traiga consigo la salvación al modo en que se concebía en el siglo XVII. Para entender esta noción de mesianismo remitamos a un breve texto cuya fecha de redacción aun es indeterminada¹⁸⁶ titulado *Fragmento teológico-político (theologisch-politisches Fragment)*. En este Benjamin nos plantea:

``Sólo el Mesías mismo consume todo acontecer histórico, y en este sentido: sólo y primeramente él libera¹⁸⁷, consume, crea la relación de ese [acontecer] con lo mesiánico mismo. Por eso nada histórico puede pretender relacionarse de por sí con lo mesiánico. Por eso el Reino de Dios no es el *telos* de la *dýnamis* histórica; no puede ser puesto como meta. Históricamente visto, no es meta, sino fin.``¹⁸⁸

El mesianismo, o la revolución si se quiere, no pueden ser nunca pensados como un *τέλος*, o como una meta a la cual llegar, pues ya vimos las consecuencias de este pensamiento. Más bien el mesianismo es el fin (*Ender*), es un *eschaton* en el sentido del final del tiempo

¹⁸⁶ Por un lado los editores de las obras completan en alemán sitúan este escrito alrededor de los años 1920-21, por otro lado Adorno y Scholem lo clasifican muy cerca de la redacción de las tesis el año 1938. Pero es indudable que este breve fragmento esta en total relación con lo planteado en *Sobre el concepto de historia*.

¹⁸⁷ *Erlösen*: sentido religioso de salvar, redimir, soltar o liberar de toda sujeción

¹⁸⁸ Benjamin W (1920/1938), *Fragmento teológico-político*, en *La dialéctica en suspenso*, editorial Lom, Santiago, 2009, Traducción de Pablo Oyarzun, Pág. 141

histórico, es una interrupción que puede acontecer en cualquier momento. Pone en cada segundo se encuentra la pequeña puerta por donde puede entrar el mesías. En este sentido entonces respondemos a la pregunta con la que iniciamos este apartado, a saber: ¿Es posible seguir pensando la idea de un *eschaton* que responda a la inmanencia y ya no a la trascendencia? Es posible solo en la medida en que el momento mesiánico es entendido en cuanto una interrupción del *continuum* histórico, ya no como el cumplimiento de un plan divino, sino en cuanto esta posibilidad se encuentra en lo profundo de una visión de la historia que no comprende el pasado como eterno y consumado, sino en la pura posibilidad de su redención. Redimir el pasado será entonces liberar de las cadenas de la historia lineal a la tradición de los oprimidos, desmarcar a la criatura de su condición de culpa cautiva en la figura del sujeto de derecho, es la apertura de un nuevo tiempo histórico, ya no homogéneo y vacío, sino entendido como una historia ``pletórica del *Jetztzeit* (tiempo-ahora) ``.

Clave se nos presenta un comentario de Judith Butler a la noción de mesianismo, dice:

``Lo mesiánico es un esfuerzo antidogmático por romper con los regímenes temporales que producen culpa, exigen obediencia, propagan la violencia legal y escamotean la historia de los oprimidos. ``¹⁸⁹

En sumas cuentas el mesianismo/revolución rompe, en Benjamin, con toda posible articulación trascendente que lleve consigo la instauración de un *τέλος* histórico. Por esto la historia entendida como tiempo-ahora será la apertura hacia un pensamiento inmanente de la historia. Y se encuentra esta relación en las tesis de Benjamin con un hilo que une lo planteado en el *Prólogo epistemo-crítico* con el fragmento XVII de las *tesis* donde, a nuestro modo de ver, Benjamin intenta exponer cual es una de las formas de entender la historia como tiempo-ahora, y dice:

``Al pensar no solo le pertenece el movimiento de los pensamientos, sino también su interrupción. Cuando el pensar se detiene súbitamente en una constelación saturada de tensiones, entonces le propina a esta misma un shock, por el cual se cristaliza él como mónada. El materialista histórico aborda un objeto histórico única y solamente cuando éste se le presenta como mónada. En esta estructura reconoce el signo de una interrupción mesiánica del acontecer, o dicho de otra suerte, de una chance

¹⁸⁹ Butler J (2012), Op. Cit. Pág. 64

revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido. La aprehende para hacer saltar a una determinada época del decurso homogéneo de la historia; así (también) hace saltar a una determinada vida de la época, así, a una determinada obra de la obra de (toda) una vida. El resultado de su proceder consiste en que obra entera ésta (a la vez) conservada y suprimida en la obra, en la obra entera la época y en la época el entero curso de la historia. ``¹⁹⁰

Aparece ante nosotros, otra vez, la figura de la constelación como el espacio saturado de tensiones en el cual el momento interruptivo cristaliza la historia en forma de monada, en la cual, está contenida una imagen del mundo y dará paso a hacer saltar el *continuum* de la historia para permitir la chance revolucionaria. Solo es posible conocer el pasado en cuanto nos apoderamos de un acontecimiento histórico en forma de monada en el cual está contenida la imagen del mundo, desarticulando de esta manera la linealidad homogénea que el historicismo instaura. En la medida entonces en que la interrupción del mesianismo nos abre las puertas al pasado olvidado, se presenta ante nosotros la posibilidad de acceder a cualquier acontecimiento histórico que permita poner en tensión el presente, la interrupción mesiánica se presenta como el momento de crisis de la historia. Las imágenes del pasado pasan entonces ante nosotros fugazmente y solo se nos presenta en un breve instante de cognoscibilidad, que es el instante de la interrupción, pues mientras no hallamos puesto fin al historicismo, este no dejara de avasallar la historia de los oprimidos con el cortejo fúnebre de los vencedores.

El mesianismo y la revolución llevarán consigo la redención de los oprimidos de la historia, desarticulando los regímenes temporales que producen culpa y a su vez desarticulando también los dispositivos securitarios que vuelven calculable y controlable la vida. Y a su vez también trae consigo la rememoración como la capacidad de no dar por consumado ningún acontecimiento histórico que alguna vez haya sucedido. En cuanto no pongamos fin a la historia tal cual la conocemos (historicismo) la tarea que nos presenta Benjamin será entonces la de interrumpir, en cada momento en que nos sea posible, el curso lineal de la historia trayendo al presente los acontecimientos históricos en forma de monada para así poner en crisis nuestro presente. Y de esta manera poder exponer la artificialidad de aquellas estructuras que se nos han presentado como ``

¹⁹⁰ Benjamin W (1940), Op. Cit. Pág. 50-51

naturales`` a lo largo de la historia. Tarea nuestra será entonces encender la chispa que permita el arribo de la revolución y así poder poner fin a todas las estructuras que desde diferentes flancos atacan a la vida, pues sabemos que la revolución no llegara por si sola sino que debemos provocarla nosotros mismos.

``Ultimas aproximaciones``

En esta investigación hemos hecho el intento de recorrer un camino que nos permitiese poder exponer la importancia de la noción de inmanencia en los escritos de Walter Benjamin, que a nuestro modo de ver, se vuelve fundamental a la hora de poder concebir la posibilidad de transformar las condiciones políticas, históricas, culturales, lingüísticas y cognoscitivas que se nos ha ido imponiendo con el pasar de los años. Y es difícil y casi imposible en este apartado poder cumplir el requerimiento que lleva consigo la tarea de una conclusión, en cuanto, el concluir sea entendido como un cierre y no una apertura, pues con esto no se hace sino – a nuestro modo de ver – una traición al estilo de escritura de Benjamin, quien quizá, no podría haber nunca escrito una conclusión a sus libros. Pues Benjamin es quien ha sido uno de los más empedernidos disidentes de lo que, podríamos llamar aquí como, unos regímenes de conclusión. ¿Qué quiere decir esto? Regímenes que conciben el cierre, la clausura, lo concluido, terminado y acabado en diferentes ámbitos de las experiencias en que la vida converge. Pensar el pasado como consumado y clausurado nos quita la posibilidad de hacer una experiencia, de abrir el pasado y de que este se abra ante nosotros. Concluir la vida al derecho es someterla a un destino único que cierra su potencia de ser a un solo devenir, el devenir culpable y condenable. Por esta y por muchas otras razones creemos que sería equivocado intentar concluir esta breve investigación. Más bien optamos aquí por lo que sería algo así como unas ``últimas aproximaciones`` de los problemas tocados por esta investigación. Últimas en la medida en que son las aproximaciones finales solo de este escrito, dejando abierta la posibilidad de múltiples aproximaciones posteriores que puedan acercarse desde diferentes espacios.

Si se tratase entonces de poder comentar y aproximarse a esta investigación de tal manera en que no podamos sino dejar abierto los problemas aquí esbozados, sería necesario preguntarnos la necesidad de acudir a un término como el de *Política(s) de la inmanencia*. Quizá la utilización de este recurso no haya quedado muy claro a lo largo de esta investigación, pues tampoco es que se trate de algo así como la creación de un *novum* concepto, sino que más bien se lo intento pensar como un punto de conexión, un espacio donde hacer confluir y cruzar las diferentes apuestas de los escritos fragmentarios de Benjamin. *Política(s) de la inmanencia* se presenta entonces como un punto de encuentro entre tres nociones que nos permiten hacer aparecer la inmanencia como una apuesta política, que no puede darse por sabida, no puede ser pensada como un a priori, sino que debe abrirse paso mediante la transformación del espacio de ``experiencia`` en que nuestros cuerpos habitan en su devenir hacia la caducidad.

Política(s) de la inmanencia podría conformarse por otras nociones de Benjamin, que quizá puedan cumplir un ejercicio muy parecido al que en esta investigación nos hemos intentado referir con la figura de; la corriente oculta de la inmanencia que atravesaría interconectada entre las apuestas políticas. Pero hemos elegido la Crítica, la Violencia pura y la Interrupción, pues nos parece que es en estas donde se puede exponer de mejor manera la correlación y conexión que existiría en los diferentes escritos fragmentados de Benjamin, haciendo aparecer un corpus, un montaje, una constelación de nociones que están en choque unas con otras, dando paso al momento de inteligibilidad que nos permita la aparición de la inmanencia como apuesta política. Creemos entonces que fue necesario recorrer un determinado camino que nos permitirá ir escindiendo diversas problemáticas en torno a las situaciones cartografiadas por Benjamin en sus escritos y así poder colocarlos en tensión con paradigmas seleccionados, con el objetivo de que en estos fuese posible, que mediante un determinado montaje, pudiesen armarse conexiones de diferentes épocas temporales en las cuales Benjamin escribe, piensa y transforma la relación entre vida e inmanencia.

Clave entonces para nosotros se presentó el poder contextualizar esta investigación en un corpus de escritos y cartas de Benjamin que tuvo como eje el intercambio que este realizó con Carl Schmitt. Pues como mencionamos al comienzo, es en este encuentro donde para nosotros podía visualizarse de manera más lucida la aparición de la posibilidad de pensar en una ``otra`` concepción, de aquello que en el devenir de los siglos XVII, XVIII y XIX, se instaura como ``la política``. Por este motivo comenzamos con un apartado dedicado exclusivamente al análisis de la teoría moderna de la soberanía y de su configuración en una máquina técnica-automatizada, cuyos objetivos tenían como presupuesto el paradigma securitario de la vida. Es aquí donde logramos observar la estructura trascendente que sostiene la máquina estatal, sus entramados, presupuestos, pilares, y objetivos fundamentales, que si bien con el pasar de los años se modificaban en discursos diferentes, aún era posible seguir percibiendo su articulación originaria basada en la estructura teleológico-mítica, que ya mencionábamos en los apartados anteriores. Gracias a estos análisis de Schmitt, se nos hizo mucho más clara la idea de que para Benjamin pensar la posibilidad de concebir una ``experiencia`` inmanente, no podía llevarse a cabo sin transformar totalmente las condiciones materiales que componen la máquina de estado, la estructura del lenguaje como instrumento, la historia como

paradigma teleológico, la cultura como documento de barbarie y la vida en su condición atada al dispositivo securitario de la culpa.

Y aquí se hace más evidente el motivo por el cual comenzar esta investigación con aquella cita extraída de las *Tesis sobre Feuerbach* de Marx, pues como hemos intentado exponer, la filosofía tal como la pudo haber concebido Benjamin, no puede sino pensarse como una transformación, una destitución, una crítica y una interrupción de aquellos entramados, presupuestos, discursos, dispositivos, estructuras y maquinas que se han instaurado como verdades universales. En este contexto se hizo importante para nosotros poder exponer de la manera más detallada posible las cartografías llevadas a cabo por Benjamin de diferentes épocas históricas, cuyos análisis de alguna manera, se intersectaban en un punto en común, a saber; el emancipar a la vida de su condición ficticia de sujeto de derecho y de redimir aquellas vidas olvidadas, aplastada y enmudecidas por el cortejo triunfal fúnebre de los vencedores de la historia del progreso.

La invitación será entonces a seguir buscando las alternativas por las cuales podamos abrir la posibilidad a la entrada del mesías, o si se quiere, a encender la chispa histórica de la revolución que nos permita ``cortar la mecha antes de que la dinamita estalle``, pues si no detenemos el *continuum* histórico del progreso técnico y económico a tiempo para poder cambiar las condiciones que han llevado a la decadencia en las que se ha tratado a la vida en los últimos siglos, llegara un momento en el que quizá se nos haga demasiado tarde y ya no podremos revertir esta situación. Por esto no podemos hacer oídos sordos al llamado que Benjamin nos hace a poder pensar la destitución de la maquina estatal-soberana, la interrupción de la historia escrita por los vencedores y la posibilidad de criticar todo posible discurso o estructura que no haga otra cosa que repetir las condiciones por las cuales ``el enemigo no ha secado de vencer``. Y de esta manera poder dar paso a la apertura de un nuevo tiempo histórico que no podría ser pensado sin la apertura de la relación entre vida e inmanencia.

Referencias bibliográficas

Agamben Giorgio:

- *La inmanencia absoluta* (1996), en *La potencia del pensamiento*, Editorial Adrián Hidalgo, Buenos aires, 2007.
- *Homo sacer; El poder soberano y la nuda vida* (1998), Pre-textos, Madrid, 2003.
- *Homo sacer; II,1 Estado de excepción* (2003), Editorial Adrián Hidalgo, Buenos Aires, 2005
- *¿Qué es un dispositivo?* (2006), Conferencia publicada por primera vez en la revista *Edizioni Nottetempo* año 2006. Versión en español y digitalizada <http://ayp.unia.es/r08/IMG/pdf/agamben-dispositivo.pdf> Consultado por última vez el 04/04/2017

Aristóteles:

- *Política*, Editorial Gredos, Madrid, 1988

Benjamin Walter:

- *Destino y carácter* (1921), en Obras libro II /vol.1, Abada, Madrid, 2007.
- *Dirección única* (1928), Editorial Alfaguara, Madrid, 1988.
- *El origen del Drama Barroco Alemán* (1925), Editorial Taurus, España 1990, Edición digitalizada <https://es.scribd.com/doc/82755788/El-origen-del-drama-barroco-aleman-Walter-Benjamin>. Consultado por última vez el 04/04/2017
- *El origen del Trauerspiel alemán* (1925b), en Obras libro I/ vol.1, Abada, Madrid, 2006.
- *Gesamelte Briefe*. 6 vols. Ed. Ch. Göde & H. Lonitz. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1966
- *Gesammelte Schriften*, vol. I.1, herausgegeben von R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1999
- *Gesammelte Schriften*, vol. II.1, herausgegeben von R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1999
- *La dialéctica en suspenso*, Editorial Lom, Santiago 2009, Traducción y notas de Pablo Oyarzun.
- *Para una crítica de la violencia* (1921), Revista Archivos de filosofía 2/3, 2007/08, UMCE, Traducción y notas de Pablo Oyarzun.
- *Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los hombres* (1916), Contenido en Ensayos escogidos, Editor H. Murena, Editorial El cuenco de plata, 2010,

Butler Judith:

- *Walter Benjamin y la crítica a la violencia (2012)*, en: *¿A quién le pertenece Kafka?*, Palinodia, Santiago, Traducción de Cecilia Brettoni, 2014.

Buck-Morss Susan:

- *Dialéctica de la mirada (1989)*, Editorial Machado libros, Madrid, 1995.

Collingwood-Selby Elizabeth:

- *La lengua del exilio (1997)*, Editorial LOM, Santiago.

Deleuze Gilles:

- *Dos regímenes de locos (1995)*, *Texto: Inmanencia: Una vida...*, Editorial Pre-textos, Valencia, 2007.
- Junto a Félix Guattari: *¿Qué es la filosofía? (1991)*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1997.
- *Mil Mesetas (1988)*, Editorial Pre-textos, Madrid, 2002.

Esposito Roberto:

- *Inmunitas; protección y negación de la vida (2002)*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 2009.

Fernández Diego:

- *La justa medida de una distancia; Crítica, verdad y (re)presentación en Walter Benjamin` (2017)* Tesis para optar al grado de Doctor en filosofía con mención en estética y teoría del arte, U de Chile.

Foucault Michel:

- *Seguridad, territorio, población (1977-1978)* , Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 2009.

Galende Federico:

- *Walter Benjamin y el problema de la destrucción (2008)*, Tesis para optar al grado de Doctor en filosofía con mención en estética y teoría del arte, U de Chile.

Hamacher Werner:

- *Lingua Amissa (1990)*, Editorial Miño y Dávila, Madrid, 2012.

Kant Immanuel:

- *Crítica de la razón pura (1781)*, Editorial Taurus, México, Novena edición 2009.

Löwy Michael

- *Walter Benjamin: Aviso de incendio (2001)*, Editorial Fondo de cultura económica, Buenos aires, 2012.

Marx Karl y Engels Friedrich:

- *Tesis sobre Feuerbach (1845)*, en *La ideología alemana*, Editorial Pueblos unidos, 1968, quinta edición.

Schmitt Carl:

- *El Leviathan en la teoría del estado de Tomas Hobbes (1938)*, Editorial Struhart & Cía., Argentina, 2002.
- *Hamlet o Hécuba: La irrupción del tiempo en el drama (1956)*, Ediciones Sieghels, Buenos aires, 2015.
- *La dictadura (1921)*, Alianza Editorial, Madrid, 1968.
- *Teología Política (1922)*, Editorial Trotta, Madrid, 2009.

Spinoza Baruch:

- *Ética demostrada según el orden geométrico (1677)*, Alianza Editorial, Madrid, 2015.

Villacañas José y García:

- «Walter Benjamin y Carl Schmitt. Soberanía y Estado de Excepción», en *Daimon. Revista de Filosofía*, nº 13, 1996.

Thayer Willy

- *Tecnologías de la crítica (2010)*, Edición Metales pesados, Santiago, 2010.