

## Violencia, derecho y rabia: una posible filiación entre Walter Benjamin y Hannah Arendt

*Violence, law and rage: a possible relationship between Walter Benjamin and Hannah Arendt*

Daniela Losiggio y Natalia Taccetta\*

Universidad de Buenos Aires / CONICET, Universidad Nacional Arturo Jauretche,  
Universidad Nacional de las Artes  
danielalosiggio@gmail.com, ntaccetta@gmail.com

DOI: 10.5281/zenodo.8400842

Recibido: 19/01/2023    Aceptado: 01/06/2023

**Resumen:** Tras una amistad atravesada por la guerra y el exilio y a pesar de que sus obras se tocan escorzadamente, este artículo parte de la posibilidad de leer un diálogo entre Walter Benjamin y Hannah Arendt en torno a la relación entre poder y violencia. Aunque el primero se había dedicado al tema en los años veinte y treinta y la segunda recién concretamente en el año 1970, el carácter tormentoso del siglo XX no haría más que confirmar sus pronósticos o debatir sus supuestos convirtiendo a la violencia en su rasgo más ostensible. De ahí la relevancia filosófica de recuperar el modo en que estos autores centrales para la filosofía del siglo XX pensaron la violencia y epifenómenos como la rabia y el enojo; a fin de revelar algunas claves sobre lo político contemporáneo que confluyen con renovadas perspectivas críticas como la del llamado "giro afectivo".

**Palabras clave:** Walter Benjamin, Hannah Arendt, violencia, poder, afectos

**Abstract:** After a friendship traversed by war and exile and despite the fact that their works are touched foreshortenedly, this article starts from the possibility of reading a dialogue between Walter Benjamin and Hannah Arendt about the relationship between power and violence. Although the first had been dedicated to the subject in the twenties and thirties and the second just specifically in the year 1970, the stormy nature of the twentieth century would only confirm their forecasts or debate their assumptions, turning violence into its most ostensible feature. Hence the philosophical relevance of recovering the way in which these central authors for 20th century philosophy thought about violence, and epiphenomena such as rage and anger; in order to reveal some clues about contemporary politics that are combined in an extremely current way with new critical perspectives such as the so-called "affective turn".

**Keywords:** Walter Benjamin, Hannah Arendt, Violence, Power, Affects

\* Daniela Losiggio es doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA), investigadora asistente del CONICET y docente e investigadora de la UBA y la Universidad Nacional Arturo Jauretche (UNAJ). Es directora de Género, diversidad y DDHH en UNAJ.  
<https://orcid.org/0000-0002-1543-0412>.

Natalia Taccetta es doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA), investigadora adjunta del CONICET y docente e investigadora de la UBA y la Universidad Nacional de las Artes.  
<https://orcid.org/0000-0003-2063-1419>

## 1. Introducción

La relación de Hannah Arendt con Walter Benjamin es, ante todo, de una enorme amistad. Benjamin era primo de Günther Stern, el esposo de Arendt, más conocido por su seudónimo, Günther Anders. Sin embargo, no fue este parentesco político el que los acercó, sino el exilio. En Francia, Arendt se involucró en una organización sionista que ayudó a muchos judíos a huir desde Europa hasta Palestina. Desde ese lugar y por la especial estima que le tenía, se ocupó económica y emocionalmente de Benjamin. En las cartas dirigidas a Anders lo ponía al día sobre su primo a quien llamaba amorosamente “Benji” (2016).

Benjamin confiaba tanto en Arendt que, días antes de su suicidio en Portbou, le entregó en mano nada menos que las *Tesis sobre el concepto de historia*, una suerte de testamento filosófico. Fiel al legado, Arendt se empeñó en publicarlas. En correspondencia con Anders –de quien ya se encontraba divorciada y que residía en Nueva York–, le encomendaba que converse con Theodor Adorno y Max Horkheimer, del Institut für Sozialforschung, y arbitre los medios para la publicación. Más tarde, ante la reticencia de ellos –y cierto escepticismo por parte del propio Anders sobre el valor de la obra en cuestión– Arendt no disimulaba su fastidio:

Difícilmente podremos ponernos de acuerdo sobre Benjamin. Pero aparte de eso: me parece simplemente un deber de lealtad hacia el difunto amigo y colaborador, que después de todo ya no está en condiciones de discutir con los señores, publicar todo lo que había decidido publicar. Le ruego mucho que me haga saber lo que se ha decidido en el sabio consejo (2016 [1941], p. 46).

Unas líneas más abajo, Arendt llama la atención sobre el escrito de Benjamin dedicado a Bertolt Brecht (un escrito que ciertamente Adorno había prometido publicar y rechazado en numerosas ocasiones) (Buck-Morss, 2005) para que se lo tenga seria y definitivamente en cuenta. Poco tiempo después, la filósofa expresaba en otra carta una irónica sorpresa ante la decisión intempestiva del Institut de publicar las obras completas de su amigo. Nadie la había notificado.

Esta intensa relación afectiva e intelectual no tiene gran impacto en la obra de ninguno de los dos autores, que además suele considerarse irreconciliable. ¿A qué

puede deberse eso? Judith Butler, gran lectora de ambos, se ha referido a ese vínculo de la siguiente manera:

Creo que ella es muy crítica de él sin nombrarlo, especialmente en el ensayo sobre la violencia, por ejemplo. Hay párrafos enteros que siento que están dirigidos a él en ese ensayo en particular, pero creo que ella lo ama y lo honra y no puede criticarlo en público; así que nos queda la tarea de ver eso, lo que es un problema interesante de interpretación (cit. en Losiggio, Taccetta, et. al., 2023).

Evidentemente, las *Tesis sobre el concepto de historia* tuvieron un peso importante para Arendt, al menos en su trayectoria vital. Las narrativas sobre el progreso, explicaban las *Tesis*, reifican la crueldad que tiene lugar en el tiempo presente; lo hacen postulando que el sufrimiento se encuentra al servicio de un futuro benevolente. Las referencias de Arendt a estas cuestiones parecen reflejar el influjo benjaminiano. En el ensayo *Sobre la violencia* (1970), ironiza: “solo necesitamos marchar hacia el futuro, [pues] no podemos dejar de contribuir de cualquier modo al hallazgo de un mundo mejor” (Arendt, 2006, p. 42).

En *Los orígenes del totalitarismo* (2006 [1951]), Arendt ya había subrayado el aspecto más dramático de este tipo de narrativas. Allí deja ver que existe un lenguaje de la “legalidad” que se confunde peligrosamente con el del derecho. Los totalitarismos fundan sus aparatos normativos en cierta legalidad histórica o natural que conduciría a la “humanidad verdadera” (2006, p. 619-620). Arendt no puede dejar de observar que esta confusión de lenguajes es una consecuencia del pensamiento del siglo XIX (la ley marxiana de la historia o la darwiniana de la evolución natural). En este sentido es que sostiene la necesidad de pensar el derecho más allá de la violencia en la que lo cifra el pensamiento decimonónico. Evidentemente nos referimos aquí al divulgado “derecho a tener derechos”, es decir, al derecho que debería ser base fundamental de todos los derechos: el ser reconocido como miembro pleno de una comunidad humana. Este derecho, siguiendo a autoras como Claudia Hilb (2002) o Anabella Di Pego (2015), sólo puede estar asentado en el poder, en la posibilidad de la acción libre.

Cercanamente, Benjamin cree que el “estado de excepción” al que se llega en el totalitarismo ya era la regla hacía mucho tiempo, como se expresa en la tesis VIII de *Sobre el concepto de historia*. En el ensayo *Para una crítica de la violencia*

(1921), Benjamin se ocupa de poner al descubierto la yuxtaposición entre regla (ley, derecho) y excepción que, según él, yace en el corazón de la doctrina moderno-liberal del derecho. La violencia se presenta, entonces, como sustancial al derecho moderno. Ahora bien, a diferencia de Arendt, Benjamin no busca los rastros de un derecho extra-legal, sino de una violencia extra-legal, un tipo de violencia que pueda, precisamente, poner coto a la violencia del derecho.

¿Pueden pensarse de modo cercano el poder sin violencia (Arendt) y la violencia sin derecho (Benjamin)? Dicho de otro modo, ¿pueden ambas tesis conjugarse y ofrecernos claves para reflexionar hoy sobre una vida política sin violencia? Y, por otra parte, ¿pueden ciertos epifenómenos como la rabia y el enojo, vinculados a la violencia pero no necesariamente inherentes a ella, pensarse en su politicidad desde la actualidad del pensamiento de estos autores?

En lo que sigue, se intenta compatibilizar estas reflexiones de Benjamin y de Arendt en cierta conceptualización de la no-violencia, para luego observar el carácter redentor y la politicidad de ciertos afectos que aparecen vinculados a estas reflexiones, como la rabia y el enojo. En este sentido, proponemos una revisión de ambos autores, no exegética y contemporánea, vinculada al llamado “giro afectivo”.

## 2. Violencia vs. poder: el problema de la decisión

En las primeras páginas de su ensayo sobre la violencia, Arendt subraya una intuición que el tiempo solo se encargaría de confirmar: el desarrollo técnico de la violencia adquiere un potencial de destrucción cuyas consecuencias son difíciles de dimensionar (Arendt, 2015, pp. 11 y ss.). Lo expresa con contundencia cuando dice que “la revolución tecnológica, una revolución en la fabricación de herramientas, ha sido especialmente notada en la actitud bélica” (2015, p. 12). Esta relación entre técnica y guerra recuerda al último apartado del ensayo *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, cuando Benjamin convence sobre la relación entre estetización de la vida política y guerra, siendo la primera especialmente posible por la proliferación de medios técnicos de reproducibilidad de la imagen como la fotografía y el cine. El fascismo, sostiene Benjamin, se ocupa de que las masas alcancen expresión, podría decirse, que tengan imagen, que experimenten una apariencia de democratización, pero que ni por asomo se vean

modificadas ni las condiciones de producción ni las opciones de vida. En un ensayo dedicado a la relación entre la estética y los dispositivos de producción capitalista, Benjamin avizora con claridad la preeminencia de la violencia.

A propósito de esta cuestión, Arendt hace una afirmación sobre la que vale la pena detenerse. Asegura que

la verdadera sustancia de la acción violenta es regida por la categoría medios-fin, cuya principal característica, aplicada a los asuntos humanos, ha sido siempre la de que el fin está en peligro de verse superado por los medios que justifica y que son necesarios para alcanzarlo (Arendt, 2015, p. 12).

En la historia reciente, sobran seguramente ejemplos para darle la razón a esta idea en torno a lo que llama “dominio de la violencia”, pues al pensamiento sobre la violencia ocupando el centro de la escena política le corresponde asumirla como “*ultima ratio*” de la política. De ahí que incluso, como afirma Arendt parafraseando a Karl von Clausewitz, “la paz es la continuación de la guerra por otros medios, es el actual desarrollo de las técnicas bélicas” (2015, p. 20). También podría pensarse que Arendt está recogiendo el guante dejado por Benjamin en los primeros párrafos de *Para una crítica de la violencia* en los que asegura que, para indagar sobre la justicia, en el centro de la escena está “la pregunta por la legitimación de ciertos medios que constituyen la violencia” (Benjamin, 2017, p. 20).

Al momento de analizar la dupla medios-fines, Arendt se muestra crítica de reflexiones como las que van de Georges Sorel a las de Jean-Paul Sartre y Frantz Fanon, o se muestra reticente cuando analiza los argumentos de la Nueva Izquierda o el Black Power. De alguna manera, no los ve alejarse de un “batiburrillo de residuos marxistas”, como dice, en la medida en que el concepto de progreso sigue operando a pesar de la aparente repugnancia que se expresa y se exige dirigirle. Como parte del pensamiento crítico que alcanza también a Benjamin, la oposición a la noción de progreso parece ser un principio inexorable. Sus desventajas resultan sobrepasadas por un enorme poder: “el progreso no solo explica el pasado sin romper el *continuum* temporal, sino que puede servir como guía de actuación en el futuro” (Arendt, 2015, p. 42-43). Permitiendo imaginar horizontes posibles, el progreso parece ser insuperable como superstición epocal.

A pesar de momentos en los que violencia y poder parecen superponerse, Arendt se ocupa de distinguirlos con exhaustividad. Se trata de formas de denominar el tipo de dominio que se ejerce sobre los otros. Sin embargo, cuando los refiere con claridad, Arendt piensa al poder como capacidad humana de actuar concertadamente; a la potencia, como una propiedad que pertenece al propio carácter; y a la autoridad, como algo -algún tipo de materialidad o sustancia- que se atribuye a las personas. En este esquema, fuerza y violencia parecen solaparse en la medida en que la primera suele usarse como sinónimo de la segunda aunque debería “indicar la energía liberada por movimientos físicos o sociales” (Arendt, 2015, p. 61). La violencia, entonces, parece definirse por su carácter instrumental al tiempo que se acerca a la potencia que se multiplica con los medios.

Ahora bien, cuando Arendt tematiza el gobierno, reconoce lo tentador que resulta “concebir el poder en términos de mando y obediencia e igualar así al poder con la violencia” (Arendt, 2015, p. 64). La violencia se presenta como requisito indispensable del poder y el poder como una “fachada” (*façade* en el original). Para pensar esto, Arendt analiza el fenómeno de la revolución. Los “teóricos de la revolución” la identifican como inversamente proporcional a la “creciente capacidad destructiva de las armas a disposición exclusiva de los gobiernos” (Arendt, 2015, p. 64). En este sentido, Arendt asegura que la historia del siglo XX contrasta esta intuición, convencida de que el corazón de la revolución es frenar la superioridad del gobierno y la estructura de su poder, pues, cuando esta se ve radicalmente alterada, las armas cambian de mano, pero el “alzamiento armado” (*armed uprising*) ya no llega a producirse o se lleva a cabo cuando, estrictamente, ya no es necesario: “Donde las órdenes no son ya obedecidas, los medios de violencia ya no tienen ninguna utilidad” (2015, p. 66).

Así pensada, la revolución sólo es posible allí donde el poder se ha desintegrado. Sin embargo, también entonces parece necesario que exista “un grupo de hombres preparados para tal eventualidad que recoja ese poder y asuma su responsabilidad” (Arendt, 2015, p. 67). Cuando escribe sobre la violencia, Arendt tiene en mente los acontecimientos del mayo francés de 1968 todavía recientes, en los que una rebelión relativamente pacífica de estudiantes y obreros desveló la vulnerabilidad del sistema político que, aunque se reorganizaría poco después (a partir de junio), se desintegró rápidamente ante la amenaza. Lo que comienza como una protesta universitaria adquiere proporciones profundas a nivel del Estado y la burocracia de

los partidos políticos. Se trató para Arendt de un proceso revolucionario que no terminó en revolución porque no contaba con ese “grupo de hombres preparados” para sostenerla y convertirla en gobierno. Allí estaba el general Charles De Gaulle, líder de la resistencia y la reconciliación franco-alemana, para ocupar ese y todos los lugares que quedaron vacíos en el camino. Este es para Arendt el caso ejemplar de una afirmación contundente: “Nunca ha existido un gobierno exclusivamente basado en los medios de la violencia” (2015, p. 68), pues incluso el gobierno totalitario y sus instrumentos de tortura necesitan “una base de poder” (*power basis*) que le permita eventualmente “emplear la violencia con éxito” (2015, p. 69). La violencia no tiene, como es evidente, la legitimidad que hace falta para gobernar. Y, si bien poder y violencia aparecen juntos en la historia, son para Arendt fenómenos definitivamente separados. Se encarga de decirlo con contundencia: “el poder y la violencia son opuestos; donde uno domina absolutamente falta el otro” (2015, p. 76). La violencia, entonces, aparece cuando el poder está en peligro, haciendo, en definitiva, desaparecer al poder. De ahí que Arendt no conciba la no-violencia como lo opuesto de la violencia, pues el poder es –debería ser– esencialmente no violento; la violencia lo “ataca” severamente en su núcleo más profundo.

Por su parte, en *Para una crítica de la violencia* (1921) –posiblemente influido por los escritos de Rosenzweig y Sorel–, Walter Benjamin se explaya críticamente sobre la relación entre violencia y derecho. No obstante, una lectura no exegética del texto, permite vislumbrar la oposición entre violencia y poder propuesta por Arendt casi cinco décadas más tarde.

Cuando, en el ensayo de 1921, Benjamin defiende la violencia divina como coto definitivo al ciclo violento del derecho, ¿qué tipo de violencia es la que reivindica? Benjamin piensa que el derecho impone un ciclo vicioso de violencia, una trampa sin salida. El derecho se presenta como un medio para un fin (la justicia o la historia, dependiendo de la doctrina) y, luego, la violencia está justificada cuando se ejecuta en nombre de la ley. De este modo, lo que legitima la ley (el uso legal de la violencia) es la ley misma: “si es por ley, es legítimo” (Butler, 2023). En épocas de normalidad, el derecho moderno siempre asume un carácter conservador (*rechtserhaltende Gewalt*), cuya finalidad es la de mantener el orden, administrarlo y castigar cuando se lo contraviene. Luego, allí donde se ejerce la violencia que amenaza al derecho, que busca atacarlo o engañarlo, surge también un modo de

traducir, doblegar e incorporar esa violencia subversiva al orden del derecho. A ese ejercicio de doblegamiento permanente, Benjamin lo llama violencia instauradora del derecho (*rechtsetzende Gewalt*). Esta violencia instauradora se expresa ejemplarmente en el derecho a huelga que el orden jurídico ha debido incorporar en su letra para poder subsistir.

Ahora bien, Benjamin propone añadir a este esquema la posibilidad de una violencia “por fuera” y “más allá” del derecho, a fin de complejizarlo y habilitar una violencia “pura” o “divina”, que ni instala ni conserva el derecho, sino que lo depone para inaugurar una nueva época histórica. Se trataría así de un tipo de violencia capaz de destruir “todo orden político basado en el derecho y [capaz de] generar su propia legitimidad” (Traverso, 2022, p. 525), una violencia que, tal como propone Giorgio Agamben, es “la única violencia que hoy sería posible devolver a la altura del hombre: la violencia revolucionaria” (2009, p. 103). Benjamin encontró el modelo de la violencia revolucionaria en la distinción entre violencia mítica y violencia pura. Agamben se pregunta, entonces, qué conferirá a la violencia revolucionaria “la milagrosa capacidad de hacer saltar el *continuum* de la historia y de dar así inicio a una nueva era” (2009, p. 107). De esto nos ocuparemos en el siguiente apartado.

Pero hay otra expresión con la que Benjamin se refiere a una salida del orden del derecho, se trata de los “medios puros” que, curiosamente, ejemplifica con la diplomacia, una forma de la sociabilidad política que apunta al entendimiento. La conversación que busca la tregua, el esfuerzo de traducción, la búsqueda creativa de términos que eviten la escalada. Jürgen Habermas se ha inspirado en Benjamin para sostener que el entendimiento político no puede ser pensado como un cálculo de medios orientados a fines concretos (1999, 361), sino determinados por el afán de priorizar el acuerdo intersubjetivo. Así las cosas y aún cuando evidentemente esta conclusión no se atenga al canon, nos resulta sin embargo significativa. Los medios puros parecen ahora encontrar una filiación con la noción de poder de Arendt, la capacidad humana de actuar concertadamente y reconociendo a los otros como miembros de la comunidad.

Detengámonos sin embargo un poco más en la violencia divina y sus posibles significaciones.



### 3. In-decisión soberana y redención

Cuando Benjamin escribe *Para una crítica de la violencia*, tiene en mente la noción schmittiana de *Entscheidung* [decisión], que le llama la atención mucho más que la de *Ausnahmezustand* [estado de excepción], precisamente porque el propio Schmitt define la decisión como el lazo que reúne lo normal y lo que lo amenaza, como “el nexo que une soberanía y estado de excepción” (Agamben, 2004, p. 108), esto es, como aquello que enlaza al sistema jurídico con su interrupción. El estado de excepción se presenta “como la forma legal de aquello que no puede tener forma legal” (2004, p. 24) en términos de Giorgio Agamben, quien estudió minuciosamente el estado de excepción como parte de sus arqueologías políticas.

Como es evidente, el estado de excepción es la respuesta inmediata del poder frente a la guerra civil, articulados, como propone Agamben, en una zona de indecidibilidad. Siguiendo *Revolution und Weltbürgerkrieg: Studien zur Ouverture nach 1789* de Roman Schnur escrito en 1983, la idea de “guerra civil legal” describe el fenómeno que se produce en el curso del siglo XX, por ejemplo, en el Estado nazi. La expresión “guerra civil mundial” le permite referirse a la tendencia en la política contemporánea a que esta “guerra civil legal” se convierta cada vez más en la regla. Resulta oportuno recordar aquí que la expresión “guerra civil mundial” aparece en el año 1961 en *Sobre la revolución* de Hannah Arendt y también en *Teoría del guerrillero* de Carl Schmitt.

Como es sabido, Schmitt comprendía que el criterio de demarcación del campo de lo político era la distinción amigo-enemigo. Lo político aparece allí donde un antagonismo o una unidad alcanza un grado de intensidad tal que amerita esa distinción (Schmitt, 2009). Un conflicto económico puede volverse político ciertamente. El problema en todo caso es postular que la lucha de clases es el único conflicto posible. En esto reside, por ejemplo, la crítica de Schmitt a Lenin:

Lenin desplazó el centro de gravedad conceptual de la guerra hacia la política; es decir, hacia la diferenciación entre amigos y enemigos. Esto tenía sentido y, siguiendo a Clausewitz, constituía un desarrollo consecuente del criterio de ver en la guerra una continuación de la política. Sólo que Lenin, en su condición de revolucionario profesional de la guerra civil mundial, dio un paso adicional y convirtió al verdadero enemigo en un enemigo absoluto (Schmitt, 1963, p. 63).

En *Sobre la revolución*, Arendt coincide curiosamente con Schmitt y lo complementa:

En nuestro propio siglo se ha producido un supuesto nuevo, un tipo diferente de acontecimiento en el cual parece como si la furia de la guerra no fuese más que un simple prelude, una etapa preparatoria a la violencia desatada por la revolución (ésta es, evidentemente, la interpretación que hace Pasternak de la guerra y la revolución en Rusia en su *Doctor Zhivago*), o en el cual, por el contrario, la guerra mundial es la consecuencia de la revolución, una especie de guerra civil que arrasa toda la tierra, siendo ésta la interpretación que una parte considerable de la opinión pública hizo, sin faltarle razones, de la Segunda Guerra Mundial. Veinte años después, es casi un lugar común pensar que el fin de la guerra es la revolución y que la única causa que quizá podría justificar es la causa revolucionaria de la libertad (Arendt, 1992, p. 17).

Precisamente, apenas recibido el poder, Hitler pone en funcionamiento el *Decreto para la protección del pueblo y del Estado* por medio del cual suspende las libertades personales contenidas en la Constitución de Weimar. Como el decreto no fue revocado nunca, todo el Tercer Reich puede ser considerado, desde el punto de vista jurídico, “un estado de excepción que duró doce años” (Agamben, 2004, p. 25). Desde esta perspectiva, el totalitarismo puede entenderse como una guerra civil legal que contempla y habilita la eliminación de adversarios políticos y desactiva zonas enteras de la ciudadanía que, por diversos motivos, son considerados no-integrables en el sistema político.

Benjamin, por su parte, inscribe la decisión soberana en el círculo de la violencia del derecho, pero habilitando una objeción fundamental digna de análisis, en la medida en que el soberano barroco que tematiza desde 1925 “está

constitutivamente en la imposibilidad de decidir” (Agamben, 2004, p. 108). Así, la (in)decisión puede ser pensada como suspensión del mencionado círculo mítico de la violencia.

Así, entonces, Benjamin invierte la fórmula teológico-política de Schmitt, pues el soberano no es quien decide el estado de excepción, sino quien no puede decidir. Para Benjamin, si el derecho moderno otorga al soberano un poder ejecutivo supremo, el barroco “se desarrolla por su parte a partir de una discusión sobre el estado de excepción, y considera que la función más importante del príncipe consiste en evitarlo” (Benjamin, 2007, p. 268). Así, la figura del príncipe en la era barroca vuelve opaco y hasta contradice el tono schmittiano. La noción de excepción no refiere tanto a esa detención de la normalidad como a la detención sin más, característica de la catastrófica atmósfera del barroco:

En el modo de pensar teológico-jurídico tan característico del siglo se expresa la exaltación de la trascendencia que subyace a los acentos provocativos que el Barroco pone siempre en el más acá. Pues a éste la idea de catástrofe se le antoja cabalmente antitética del ideal histórico de la restauración. Y sobre esta antítesis se acuña la teoría del estado de excepción. (Benjamin, 2007, p. 269)

Al reconocer en el barroco un *eschaton*, un fin del tiempo, pero que es vacío, Benjamin sustituye el paradigma schmittiano de la excepción por el de la catástrofe:

El hombre religioso del barroco tiene tanto apego al mundo dado que se siente arrastrado con él hacia una catarata. No hay en efecto una escatología barroca; y justamente por ello sí hay un mecanismo que reúne y exalta todo lo nacido sobre la tierra antes de que se entregue a su final. (Benjamin, 2007, p. 269)

La escatología que configura el estado de excepción del Barroco como catástrofe, quebrando la correspondencia entre soberanía y trascendencia, entre monarca y Dios, implica que no aparece ya como garante de la articulación dentro/fuera, anomia/orden jurídico, sino que es una “zona de absoluta indeterminación entre anomia y derecho, en la cual la esfera de las criaturas y el orden jurídico son incluidos en una misma catástrofe” (Agamben, 2004, p. 111).

En sus escritos de los años veinte, Benjamin pone en juego esta zona anómica entre violencia y derecho que inscribe la violencia –como violencia pura– por fuera del derecho. En este movimiento, se juega la política occidental, pues el derecho parece subsistir solo por medio de la anomia y gira en torno al estado de excepción como *arbké*. En la “violencia pura” (*reine Gewalt*) benjaminiana, hay, precisamente, una concepción no sustancial sino relacional de la pureza y se explicita que, mientras la violencia mítico-jurídica es un medio para un fin, la violencia pura se define como “medio puro”, como una “medialidad sin fin”, en términos de Agamben. El problema no es identificar los fines más justos, sino una violencia que no se refiera a los fines como medios. Como propone Agamben, podría decirse, entonces, que la violencia pura expone y corta el nexo entre derecho y violencia y aparece no como una violencia que gobierna, sino una que actúa.

Si en *Teología política* Schmitt define la soberanía a partir de la consideración sobre el estado de excepción, la soberanía funciona como concepto límite y esto implica que el derecho tiene su centro en una decisión y no en la norma. De ahí que la doctrina del derecho sea dependiente de la doctrina de la soberanía al tiempo que la doctrina de la decisión encuentra su principio en la teología política, pues el soberano se encuentra en relación al Estado como Dios en relación al mundo. De alguna manera, Benjamin se posiciona en cierta zona del lenguaje schmittiano para separarse teóricamente de él. Si bien acepta que soberanía y estado de excepción están íntimamente unidos, el soberano barroco excluye y no sanciona. El barroco conduce a una violencia “en este mundo” y el hombre queda arrojado a un mundo desolado sin teleología. Si bien el príncipe tiene la función de excluir –no sancionando– el estado de excepción, no lo consigue y la excepcionalidad se perpetúa. Es decir, el príncipe benjaminiano no toma la decisión extrema dejando sin efecto la función de un Dios secularizado, pues vacila y fracasa.

Es mucho después, en *Sobre el concepto de historia*, cuando la cuestión de la soberanía se vincula para Benjamin con la acción catastrófica y la redención del pasado. En las tesis de su reflexión sobre la historia, aparece el “débil poder mesiánico” que no está en el príncipe, sino en la esperanza de la acción y la interrupción, del tiempo-ahora (*Jetztzeit*) que Benjamin opone a la temporalidad de la dominación. En la octava tesis, ya mencionada, precisamente, se presenta el contexto catastrófico que se seculariza volviendo mesiánica la acción con la esperanza de la interrupción del *continuum* a favor de una redención del pasado.

Esta posibilidad de redención del pasado oprimido vuelve a manifestar la inversión del *dictum* schmittiano. Benjamin no ve ninguna excepcionalidad en el continuo de dominación e insta al verdadero estado de excepción que es el que interrumpe la regla de la dominación. Aquí yace el gesto mesiánico-revolucionario benjaminiano y una consideración que, en algún sentido, lo acerca a Arendt: si para la autora el poder es lo otro de la violencia, para Benjamin es lo que la interrumpe radicalmente; si la revolución posibilita la afirmación de una potencia en Arendt, en Benjamin configura la apertura a una violencia por fuera del derecho, una violencia divina y redentora, “núcleo de la teoría de la revolución” (2022, p. 525), como sostiene Enzo Traverso.

En el libro sobre el *Trauerspiel*, Traverso advierte que Benjamin interpreta el nacimiento de la alegoría barroca, “con sus imágenes de soberanos melancólicos y lacerados por insuperables dilemas, como el reflejo estético de una edad en crisis” (2007, p. 100). Los héroes del barroco están tomados por un sentimiento constante de catástrofe siempre inminente. Y esta sensación de desastre a punto de emerger se vincula, naturalmente, a un tiempo que atormenta, a una “época de calamidad”, en palabras de Traverso.

El héroe del *Trauerspiel*, entonces, tiene en su mano el curso de la historia, pero su drama está en que encarna una soberanía vacía. Detenta el poder en tanto príncipe, pero tiene impotencia, una (im)potencia que le impide decidir y que deja (in)decidida nada menos que la excepción. Claramente, Benjamin toma prestadas estas categorías de Schmitt para invertir su perspectiva y, según Traverso,

traza un perfil de la edad barroca en cuyo centro no gobierna más el Leviatán omnipotente de Hobbes, sino un conjunto de figuras trágicas que, como Hamlet, quedan prisioneras de sus dilemas y son, por lo tanto, incapaces de actuar, poseídas por un destino cruel que las condena a ser no los príncipes amados, sino los tiranos o los mártires. (Traverso, 2007, pp. 100-101).

Si para Benjamin, en términos schmittianos, el estado de excepción deriva de la decisión del soberano –aunque sin certezas–, esto parece implicar un estado de crisis sin solución. De modo que, si hasta aquí la decisión era una restauración o una catástrofe, es posible caracterizarla -tal como propone Traverso- como escisión insuperable. Por caso, mientras que el decisionismo de Schmitt se corresponde con

un nihilismo, Benjamin interpreta la catástrofe a la luz del mesianismo judío, atribuyéndole características de un “apocalipsis redentor”.

La violencia pura o divina de *Para una crítica de la violencia*, que destruye el derecho y se vuelve irreductible a cualquier vínculo exterior, es una violencia sin límites y una dimensión revolucionaria que presenta un doble rostro: al mismo tiempo, presenta una cara teológica (divina, que corta la historia) y una cara política que se vuelve revolución. Traverso propone pensar que esta violencia se sitúa en las antípodas del estado de excepción schmittiano en la medida en que se trata de una prerrogativa del poder soberano para preservar o restablecer el orden, en las antípodas de una violencia redentora como la de Benjamin.

En los años treinta, él [Schmitt] desentierra el concepto católico (de origen paulino) de *katechon*, que interpreta al imperio cristiano como un poder ‘frenante’ (*qui tenet*), o sea, una fuerza en grado de impedir el advenimiento del Anticristo y de permitir, en esta prórroga arrancada al poder del mal, el desarrollo de la historia. (Traverso, 2008, p. 102)

Traverso vuelve sobre esto en su más reciente libro *Revolución. Una historia intelectual*, en la que vuelve a poner en diálogo a Benjamin y a Schmitt como representantes del marxismo y el fascismo. No tiene más alternativa que volver a repasar la carta que el primero envió al segundo en 1930, en la que destacaba “lo mucho que su libro *El origen del drama barroco alemán* (1928) debía a *Teología política* y *La dictadura*” (Traverso, 2022, p. 247).

A la luz de estas consideraciones, violencia y decisión adquieren en Benjamin notas muy específicas que, si lo alejan de la perspectiva arendtiana, ponen en evidencia que no refieren a la violencia que Arendt tematiza y ataca de modo directo en sus escritos. Eventualmente, resulta notable que la crítica de la violencia en Arendt y Benjamin no es una crítica que podría calificarse como moral, sino que se trata de una crítica eminentemente política. En efecto, en términos arendtianos, podría decirse que la violencia benjaminiana es un principio de acción; es capacidad pura y poder.

En este marco, vale la pena introducir la cuestión de las emociones. En contra de la asociación que hace Benjamin en *Para una crítica de la violencia* entre la ira y la

violencia del derecho, para Arendt, la rabia no es ninguna manifestación inmediata de la violencia sino que puede (y debe) ser pensada en relación con la (in)justicia.

#### 4. Politicidad de la rabia, el odio y la venganza en Arendt y Benjamin

En el tercer apartado del ensayo *Sobre la violencia*, Arendt se dedica a pensar, entre otras cosas, la relación entre rabia y violencia. “Es un lugar común señalar que la violencia brota a menudo de la rabia y que la rabia puede ser, desde luego, irracional y patológica, pero de la misma manera que puede serlo cualquier otro afecto humano” (2015, p. 82). No concibe la rabia como una reacción automática o instintiva –en efecto, el capítulo comienza con la mención a las comparaciones que la sociología suele hacer entre los hombres y los animales no humanos a la que Arendt mayormente no suscribe–, sino que la piensa más bien como una conducta racional frente a las “condiciones sociales que parecen incambiables” (Arendt, 2015, p. 83). Enfatiza que debe haber razones para que surja la rabia, pues es una reacción ante la ofensa o la injusticia. De ahí que la violencia concomitante a la rabia sea exclusivamente un afecto racional y “tentador” aun cuando resulte de una velocidad no “deliberada”. Es decir, rabia, violencia e inmediatez de reacción parecen ir juntas cuando se trata de dar respuesta a la humillación personal o colectiva.

Aunque en muchas ocasiones Arendt llamó la atención sobre la irracionalidad del odio (2006, 2012a, 2012b), la rabia, en cuanto afecto, juega un papel original en su obra. La rabia e incluso la violencia pueden ser una respuesta racional ante la humillación. En efecto, describe el distanciamiento como aterrador especialmente cuando resulta de la indolencia y no de la reflexión. Afectos y razón, entonces, van de la mano en *Sobre la violencia*: “para responder razonablemente –dice– uno debe, antes que nada, sentirse ‘afectado’” (2015, p. 84). Lo opuesto de esta afectación es la incapacidad de movilizarse sentimentalmente hacia el mundo y no el ejercicio de la razón. Sin embargo, la violencia encuentra un límite y es racional en la medida de su eficacia: “la violencia, siendo por su naturaleza un instrumento, es racional hasta el punto en que resulte efectiva para alcanzar el fin que deba justificarla” (2015, p. 103).

Una actualización de estas ideas las acercaría a posiciones contemporáneas como la de Sara Ahmed, que no se pregunta solo por lo que las emociones son, sino más bien qué hacen en determinados marcos sociales y temporales. Quizás el aspecto nodal de *The Cultural Politics of Emotion* (2004) de Ahmed reside, precisamente, en la reposición de una teoría que no encuentra en el cuerpo o la mente la causa de los afectos o emociones, sino que más bien considera a las emociones como prefiguradoras de ciertos cuerpos. Para explicar esto, Ahmed recupera un recuerdo de infancia de la escritora activista Audre Lorde, en el que Lorde reconoce el *rechazo* inexplicable que le demuestra una pasajera blanca en el tren y cómo en ese momento ella descubre su propia negritud. De la anécdota se desprende cómo los afectos se adhieren o asocian a signos. Es en este mismo sentido que Arendt había pensado el odio racial en *Los orígenes del totalitarismo* y no como un sentimiento surgido de la interioridad del sujeto. Veamos esto más profundamente.

Los discursos raciales que surgieron a fines del siglo XVIII en Europa se asocian, según Arendt, al chauvinismo de los orígenes de los Estados nación tanto como a los procesos de secularización en Europa. Estos procesos determinaron una primera paradoja en la asimilación política, es decir, en la nacionalización de judíos en Europa. La condición de esa asimilación era la de liquidar la conciencia nacional judía. Así, los judíos tuvieron que esconder la religión transformándola en una denominación confesional. Se engendró una suerte de “judeidad” como psicología (Arendt, 2006, p. 152), tal como se la encuentra, ya a mediados del siglo XIX, en los discursos de Benjamin Disraeli: los judíos como pueblo elegido de Dios, como pueblo antiguo y sabio. La paradoja se produjo cuando la condición de “pueblo elegido” se convirtió en causa de un resentimiento por parte de los racistas. En palabras Arendt,

el odio de los racistas contra los judíos surgió de una aprensión supersticiosa de que pudiera ser a los judíos y no a ellos mismos a los que Dios hubiera elegido (...) El temor y el odio eran nutridos y en cierto modo racionalizados por el hecho de que el cristianismo, una religión de origen judío, había conquistado ya a la humanidad occidental. Guiados por su propia y ridícula superstición, los dirigentes de los panmovimientos encontraron ese pequeño diente oculto en los mecanismos de la piedad judía que hacía posibles una inversión y una perversión completas, de forma tal que la calidad de elegido ya no fue el mito para una definitiva realización del ideal de la humanidad común, sino para su destrucción final (2006, pp. 355-6).



La otra paradoja es la de la asimilación social mediante la que se empujaba a algunos judíos a mostrarse “excepcionales”, respecto de su pueblo y de la sociedad en general, para ser aceptados en cafés literarios, salones y otros espacios sociales. Con gran agudeza, Arendt descubre el origen histórico de “rasgos” de la judeidad que se volvieron esencializaciones. Como es bien sabido, estos rasgos – fundamentalmente la intelectualidad– fueron erigidos por los discursos pangermanistas como principio de sospecha: frente al enemigo demasiado intelectual, la raza aria debía responder con lo concreto, lo tradicional, lo prístino (Herff, 1993).

Las políticas racistas no eran una novedad, mucho menos en la época del imperialismo europeo ultramarino: unos treinta años antes del ascenso del nazismo, Leopoldo II de Bélgica había propiciado la masacre de más de quince millones de congoleños. Otro tanto había ocurrido en la India cuando el Reino Unido decidió llevar a cabo algunas “matanzas administrativas”, por mencionar dos casos entre la larga lista de las atrocidades cometidas por las potencias imperialistas en África y Asia a fines del siglo XIX. Sin embargo, la novedad del totalitarismo fue, según Arendt, la de basar su régimen en la dinámica del odio y el resentimiento contra un enemigo interno que se produce en el mismo momento en el que se lo pretende aniquilar.

A la luz de estas consideraciones, resulta interesante poder preguntarnos cómo funcionan en determinados contextos el odio y la rabia, cómo logran alinear o separar a los sujetos, cuál es el papel que tienen en la conformación de subjetividades y la inteligibilidad de los cuerpos.

Benjamin se inquieta por estas cuestiones cuando en la tesis XII de *Sobre el concepto de historia* repara en el nexo entre el odio y la revuelta. Antecedida con un epígrafe en torno a *Sobre la utilidad y perjuicio de la historia para la vida* de Friedrich Nietzsche, la tesis revisa la figura del sujeto histórico y la sitúa en “la clase oprimida que lucha” (2002, p. 58) podría decirse, “mientras lucha”, cuando es activo y transformador, motivado por afectos que lo arrancan de la mera opresión y la pasividad. En Marx, dirá Benjamin, es “la última clase esclavizada” y la “clase vengadora”; luego ubicará esta potencia en la Liga espartaquista de 1919 y en las ilusiones revolucionarias de Auguste Blanqui medio siglo antes. Pero luego vendrá la socialdemocracia que apagó la potencia melancólica y su vocación por la

redención del pasado y convirtió a la clase obrera en “redentora de las generaciones venideras”, alejándola de la potencia que le era más propia -la de salvar- y acercándola definitivamente a la lógica del progreso: “La clase [obrero] desaprendió en esta escuela lo mismo el odio que la voluntad de sacrificio. Pues ambos se nutren de la imagen de los antepasados esclavizados y no del ideal de los nietos liberados” (Benjamin, 2002, p. 58).

La redención del pasado es en el pensamiento benjaminiano -especialmente en los años de la escritura de las tesis-, además de activamente melancólica, también teológica y política. El odio y la venganza se convierten en las emociones de los oprimidos que pueden activar su potencial de lucha. No se trata, entonces, de resentimiento impotente, sino de acción, revuelta (re)activa y praxis revolucionaria, imprescindibles para luchar contra el fascismo al que Benjamin se enfrenta. Indignación frente a las condiciones injustas como querrá Arendt, que se remontan al pasado de esclavos, siervos y campesinos oprimidos.

Hacemos especial hincapié en que esta concepción de la venganza se basa en las consideraciones del Benjamin de *Sobre el concepto de historia*, pues de considerar un fragmento temprano, contemporáneo del escrito sobre la violencia, “El significado del tiempo en el universo moral” (*Die Bedeutung der Zeit in der moralischen Welt*), la interpretación de la venganza podría tener otros matices. Allí, preocupado por la relación entre la retribución/venganza (*Vergeltung*) y el perdón (*Vergebung*) como su contraparte en el mundo moral, sostiene que el derecho codifica la venganza calculando el mal cometido y la reparación posible, de modo que delito y castigo queden saldados. Esto podría apoyarse en que Benjamin sostiene que

La venganza es, fundamentalmente, indiferente al paso del tiempo, en la medida en que no disminuye en fuerza a través de los siglos y aún hoy una representación propiamente pagana quiere explicarse en este sentido el juicio final: como plazo en el que se pone término a todo aplazamiento, en que se fuerza toda retribución. (Benjamin, 1991, p. 97)

Del análisis de este fragmento, Andrés Claro (2017) deduce que el derecho vengador se sustenta en lo que denomina una “temporalidad fenoménica como *continuum*” (p. 159) a la que asocia con el tiempo homogéneo, vacío y lineal del

historicismo, que Benjamin ataca fervorosamente como parte de su crítica al progreso en sus reflexiones de 1940. El “juicio final” funciona para Claro como “horizonte mítico” que, secularizado, alcanza a la ideología del progreso, pues la lectura que hace lo conduce a suponer que el tiempo aparece en el fragmento benjaminiano como un “lugar de paso inocente, como una esfera especializada sin rendimiento propio” (2017, p. 160). Así, Claro posiciona la venganza del lado de la violencia mítica que Benjamin tematiza en *Para una crítica de la violencia*.

Hemos querido aquí proponer una lectura de la venganza en Benjamin asociando la potencia que proviene de la opresión que la genera con el odio que motiva la necesidad de redimir el pasado, más cercana a la violencia divina de las reflexiones sobre la violencia, en términos de un tiempo catastrófico de inauguración de un nuevo orden.

Podría decirse, entonces, que, en los mencionados estudios de Arendt y Benjamin, las emociones no son pensadas como buenas o malas *a priori*, sino por lo que habilitan u obstaculizan. Así podríamos considerar que prefiguran lo que actualmente se conoce como “el giro afectivo”, corriente que ciertamente hoy nos permite volver a leer las obras de Benjamin y Arendt en su actualidad, para pensar el poder y la redención.

## 5. Enojo, resentimiento y rabia desde el giro afectivo

En los últimos años de la década de 1990, comenzó a desarrollarse un nuevo marco teórico del pensamiento conocido como *affective turn*. El giro afectivo se deriva del pensamiento posestructuralista (especialmente de las lecturas que hizo Gilles Deleuze de Spinoza), las teorías feministas que hacen énfasis en las emociones (Iris Marion Young, Martha Nussbaum, Chantal Mouffe) y, fundamentalmente, de la teoría *queer* (Judith Butler y Eve Kosofsky Sedgwick). Reúne trabajos de autoras –a veces muy disímiles entre sí– que, en todo caso, comparten un denominador común: la idea de que el estudio sobre los afectos pone en jaque dicotomías clásicas del pensamiento como las de emociones y razón, cuerpo y mente, pasión y acción, íntimo y público. En este sentido, el giro afectivo busca poner de manifiesto el vínculo entre los afectos, los conceptos (políticos, estéticos, éticos) y los fenómenos sociales.

Es cierto que, desde Aristóteles y hasta nuestros días, la reflexión epistemológica (cuyo epicentro es la razón, el *logos* y la mente) y el pensamiento político (cuyo objeto es la justicia, la política, la ética y la moral) no rechazaron las emociones y los afectos *in toto*. En efecto, siempre llevaron aparejada la pregunta por ciertas emociones como la felicidad, la compasión y la empatía. Pero el giro afectivo tiene la particularidad de otorgarle relevancia teórica y política a aquello que en la historia de la filosofía, salvo excepcionalmente, se imputó por feo, injusto, irracional, triste: las pasiones o los afectos “negativos”.

Por ejemplo, en *Ugly Feelings* (2005), Sianne Ngai se apoya en ejemplos literarios y artísticos para mostrar cómo una “inacción”, un temple “inerte”, puede ser considerado un tipo de acción política: “Bartleby, el escribiente” (1853), el personaje de Melville, jamás *hace nada*, pues, se recordará, él responde a todas las órdenes de su jefe con un suave, educado y hasta entrañable “preferiría no hacerlo”: un modo pasivo e inintencionado de rebelarse contra la autoridad. Por mencionar otro ejemplo, en una reciente investigación de estas latitudes, Cecilia Macón se ocupó de demostrar cómo la vergüenza activó los testimonios de mujeres trans en los juicios contra ex represores en la Argentina (2016).

Dentro del giro afectivo, se ha buscado dar especificidad a los términos “pasiones”, “emociones” y “afectos”. Suele tomarse por buena la distinción del pionero Brian Massumi: mientras que las emociones son culturales, los afectos guardan un “resto autónomo” (Massumi, 2002, p. 30), inherente a la “naturaleza biológica o fisiológica” (Probyn, 2005, p. 11). Otras autoras, informadas por el posestructuralismo butleriano, eluden la distinción entre emociones, afectos, sentimientos y pasiones ya que en verdad buscan dar cuenta de la función social que tienen, en determinados momentos históricos, el enojo, el amor, la vergüenza, la melancolía, el odio, el resentimiento, etc. (Ahmed, 2004; Macón, Solana y Vacarezza, 2021). Esta última es también nuestra posición en estas páginas.

Quisiéramos ahora detenernos en algunos trabajos dedicados al enojo, el resentimiento y la rabia que nos permiten leer a Arendt y Benjamin, reconciliados, bajo la nueva luz del giro afectivo. Recientemente, Amia Srinivasan ha reflexionado sobre el enojo, la rabia y la ira a partir de cierta “política del enojo”, descrita como la reticencia de ciertos grupos a dar vuelta la página y olvidar las atrocidades del pasado, tal como lo exigen ciertas perspectivas conservadoras y hegemónicas.

Este enojo, entonces, proviene de un resentimiento por el terror, la crueldad y la brutalidad de las que un colectivo fue víctima. Jean Améry, sobreviviente del Holocausto, lo afirma sin tapujos en un temprano ensayo, del año 1964: “el tacto es algo bueno e importante (...) Pero más allá de su importancia (...) lo ignoraré (...) El resentimiento persiste en las víctimas” (1980, p. 63).

La exigencia del tacto (la prudencia), el perdón, la reconciliación, la recuperación del lazo social se remonta a Aristóteles y a Séneca, pero goza de enorme actualidad. En los medios masivos de comunicación, por ejemplo, siempre se celebró la renuencia de Obama a expresar enojo frente al racismo; por los mismos motivos que orientan esa celebración, también se repudió el resentimiento de Hebe de Bonafini hacia los perpetradores del Terror de Estado y los políticos que promocionaron la ideología de la obediencia debida en Argentina. Muchas veces se culpa a las políticas radicalmente defensivas de los palestinos por los ataques de Israel. Se habla del enojo colectivo de los grupos minoritarios o más vulnerables como una postura “contraproducente” (Srinivasan, 2018).

Pero el enojo ha sido un arma para los oprimidos de todos los tiempos, algo que Audre Lorde describió sutilmente, refiriéndose a las mujeres negras:

Cada mujer tiene un arsenal bien provisto de ira potencialmente útil contra aquellas opresiones, personales e institucionales, que dieron origen a esa ira. Enfocada con precisión puede convertirse en una poderosa fuente de energía al servicio del cambio (...) La ira expresada y traducida en acción (...) es un acto liberador y (...) clarificador. (1982, p. 126).

Lorde pone de manifiesto que el enojo no sólo es agenciador, sino que también involucra una productividad epistemológica insoslayable. Esta política del enojo ha demostrado, en todo caso, no ser la obstaculizadora del fin del racismo.

Ahora bien, la discusión entre defensores y detractores de la productividad del enojo oscurece, sostiene Srinivasan, otro problema que está presente en los imaginarios conservadores. Se trata de la antinomia entre la idoneidad [*aptness*] del enojo y la prudencia. Esta antinomia busca acorralar éticamente a los grupos minorizados (2018, p. 127).

La idoneidad es bien distinta de la productividad. La productividad refiere a los efectos que algo –en este caso, el enojo– es capaz de generar. La idoneidad aparece en el plano normativo de dos maneras, relativas a las causas y no a los efectos del enojo:

1) Supone una caracterización *a priori* del enojo. Martha Nussbaum lo describe así, por cierto. El enojo siempre supone la violencia. Por este motivo, no es apto para la política. Sin embargo, sostiene Srinivasan, sabemos muy bien que la vida está plagada de episodios de enojo sin violencia y, aun cuando ese deseo de violencia se manifiesta, ninguna violencia se produce. ¿Es entonces la violencia aquello que se teme de quienes dicen estar enojados?

2) Implica un enjuiciamiento sobre la razonabilidad del enojo, es decir, si el enojo se ajusta a los sucesos que lo provocaron. Se dice que el enojo no está justificado cuando refiere a hechos que tuvieron lugar mucho tiempo atrás (por ejemplo, se nos dice que no es idóneo estar enojadas por la quema de brujas). Sin embargo, existe aquí también un problema: la ira colectiva por la muerte de una persona negra asesinada por la policía suele ser juzgada como demasiado desproporcionada, pero los medios masivos administran ira e indignación ante un hecho “de inseguridad” callejera que involucran el asesinato de una persona blanca.

Con respecto a la prudencia exigida para contrarrestar la no idoneidad del enojo, también sucede que no siempre esa prudencia es moralmente aceptable. Si la comunidad no hubiera reaccionado con ira cuando un policía asfixió al indefenso George Floyd: ¿no sería eso moralmente objetable? Del mismo modo, muchas veces las y los líderes políticos contrahegemónicos han solicitado prudencia a la militancia para evitar un aprovechamiento del enemigo político.

Srinivasan introduce otra arista del enojo: aquel que es capaz de destruir a las víctimas de quienes despertaron el enojo. Cita a James Baldwin:

Ser negro en este país [Estados Unidos] y ser relativamente consciente es estar furioso casi todo el tiempo (...) El primer problema es cómo controlar esa rabia para que no te destruya. (...) Tienes que decidir que no puedes pasar el resto de tu vida maldiciendo a todos los que se interponen en tu camino. Como escritor, tienes que decidir que lo realmente importante no es que las personas sobre las que escribes sean negros, sino que son personas, y que el sufrimiento de cualquier persona es realmente universal (cit. en 2018, pp. 134-5).

Quien resiente –aunque consciente de la necesidad del enojo– debe negociar entre el enojo y el deseo de una vida libre de enojo. Nuevamente, vale la pena traer a colación el viejo ensayo de Améry, que abunda en el mismo problema señalado por Baldwin: “Obviamente, no se me escapa que el resentimiento nos sujeta a todos en la cruz de nuestro pasado ruinoso. Absurdamente, demanda que lo irreversible se revierta. Bloquea la salida hacia la dimensión genuinamente humana: el futuro” (1980, p. 69). ¿Cómo evitar que ese resentimiento se vuelva demasiado constitutivo o demasiado obstaculizador?

Tras analizar todas estas aristas del enojo, el resentimiento y la ira, Srinivasan busca una conclusión hegeliana. Preguntarnos si el enojo es bueno o malo, productivo o improductivo, idóneo o irracional, no nos lleva a ningún puerto en el orden de la ética. Sin embargo, si podemos preguntarnos por las posibilidades de que aquellas situaciones que produjeron el enojo de un grupo oprimido no se repitan. Para eso, es necesario estudiar cómo se produjo, esto es, cuáles fueron los procesos que condujeron a ese enojo. Es en esta clave en la que entendemos que trabaja Arendt en *Los orígenes del totalitarismo*. Del mismo modo en que creemos que Benjamin ha sido un autor pionero en la reflexión sobre el carácter redentor de los afectos entendidos como “negativos”. La melancolía es uno de ellos y lejos fue, en Benjamin, un potenciador de la pasividad y, como es evidente, tampoco un promotor del progreso.

En el pensamiento de Benjamin, la melancolía es metodológica en la medida en que no se vincula más que con un estado activo que mira hacia el pasado para recomponerlo de modo más justo y encuentra en esa “ida al pasado” algo así como una potencia de futuro que se avizora con sentido. Tal como señala Jonathan Flatley en *Affecting Mapping. Melancholia and the Politics of Modernism*, melancolizar, como verbo, implica capturar la pérdida del pasado en el presente,

discontinuo la productividad progresiva. De ahí que la melancolía es la saludable compulsión por ir hacia “atrás” con vocación de cumplimiento. Melancolizar es, entonces, una *via regia* para soportar la pérdida a la que la experiencia de la modernidad inexorablemente somete y acostumbra. Pero no es solo una sensación que liga al pasado, es una racionalidad afectiva que implica conocimiento para desafiar la dominación (la del pasado, la del presente). De ahí su énfasis en el desprecio que la socialdemocracia y la “melancolía de izquierda” de su intelectualidad funcional le provocan.

Si, de algún modo, melancolizar la política era la tarea para lidiar con la violencia imperante en los tiempos de Benjamin y canalizar el odio que la vocación redentora del progreso le hizo olvidar –recordemos, “la clase desaprendió en esta escuela lo mismo el odio que la voluntad de sacrificio”, dice Benjamin en la tesis XII–, el poder y la violencia encuentran allí un vértice fundamental. La política para Benjamin y también para Arendt implicará no aferrarse a los discursos de izquierda precedentes sin replantear sus categorías sin reflexionar sobre sus dogmas para garantizar, al menos regulativamente, evitar que la izquierda y su vínculo con la política y la violencia se vuelvan una fuerza ni conservadora en la historia ni redentora de las generaciones futuras. Benjamin no aceptaría que se abrace más a las causas representadas que a los individuos que las imaginan; Arendt no querría dejar de reaccionar pasionalmente –pues no ve allí riesgo de obturación del pensamiento–, sino alertar sobre las contradicciones. En advertirlas yace el nudo gordiano de una auténtica amistad filosófica.



## Referencias

- Agamben, Giorgio (2009). "On the Limits of Violence", *Diacritics*, Vol. 39, Nº. 4, ,Ç pp. 103-111.
- Améry, Jean. (1980) "Resentments". En *On the Mind's Limits*. Indiana University Press, Indiana.
- Ahmed, Sara (2004). *The Cultural Politics of Emotion*. Routledge, New York.
- Arendt, Hannah (2012a). *La condición humana*. Trad. Ramón Gil Novales. Paidós, Barcelona.
- Arendt, Hannah (2012b). *La vida del espíritu*. Trad. Fina Birulés y Carmen Corral. Paidós, Barcelona.
- Arendt, Hannah (2006). *Los orígenes del totalitarismo*. Trad. Guillermo Solana Díez. Alianza, Madrid.
- Arendt, Hannah (1970). *On Violence*. Harcourt Brace Jovanovich, Publishers, San Diego, New York y Londres.
- Arendt, Hannah (1992). *Sobre la revolución*. Trad. Pedro Bravo. Alianza editorial, Buenos Aires.
- Arendt, Hannah (2015). *Sobre la violencia*. Trad. Guillermo Solana. Alianza Editorial, Buenos Aires.
- Arendt, Hannah y Anders, Günther (2016). "Schreib doch mal Hardfacts über Dich. Briefe 1939 bis 1975". *Texte und Dokumente*. C.H. Beck, München.
- Benjamin, Walter (2007). "El origen del Trauerspiel alemán". En *Obras Libro I / vol. 1*. Trad. Alfredo Brotons Muñoz. Abada editores, Madrid.
- Benjamin, Walter (2017). "Para una crítica de la violencia". En Oyarzun, Pablo, Pérez López, Carlos y Rodríguez, Federico (editores). *Letal e incruenta. Walter Benjamin y la crítica de la violencia*. LOM ediciones, Santiago de Chile.
- Benjamin, Walter (2002). "Sobre el concepto de historia". Trad. Pablo Oyarzún Robles. En *La dialéctica en suspenso*. Fragmentos sobre la historia. ARCIS, LOM, Santiago de Chile.
- Benjamin, Walter (1991). "Die Bedeutung der Zeit in der moralischen Welt". En *Gesammelte Schriften VI*. Suhrkamp, Frankfurt.
- Benjamin, Walter (1974). "Über den Begriff der Geschichte". En *Gesammelte Schriften I, 1*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Buck Morss, Susan (2005). *Walter Benjamin, escritor revolucionario*. Trad. Mariano López Seoane. La marca editora, Buenos Aires.

DANIELA LOSIGGIO Y NATALIA TACCETTA.

«Violencia, derecho y rabia: una posible filiación entre Walter Benjamin y Hannah Arendt». HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 14 N° especial. Walter Benjamin y Hannah Arendt: Diálogos (in)interrumpidos. ISSN 0718-8382, septiembre 2023, pp. 197-222

Butler, Judith. “Entrevista”. En Svampa, Lucila, Losiggio, Daniela, Naishtat, Francisco y Taccetta, Natalia (compiladores). *Walter Benjamin y la crítica de la violencia. Constelaciones actuales e inactuales*. IIGG-AGENCIA I+D+i, Buenos Aires. En prensa.

Claro, Andrés (2017). “Tiempo y perdón. Glosa a un fragmento de Walter Benjamin”. En Oyarzún, Pablo, Pérez López, Carlos y Rodríguez, Federico (editores). *Letal e incruenta. Walter Benjamin y la crítica de la violencia*. LOM ediciones, Santiago de Chile.

Di pego, Anabella (2015). *La modernidad en cuestión: Totalitarismo y sociedad de masas en Hannah Arendt*. La Plata: Edulp.

Herf, Jeffrey (1993). *La revolución conservadora. Tecnología, cultura y política en Weimar y el Tercer Reich*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

Hilb, Claudia (2001). *Violencia y política en la obra de Hannah Arendt*, Sociológica, Volumen 16, número 47, pp. 11-44.

Lorde, Audre (1981). “The uses of anger: women responding to racismo”. En *Sister Outsider*. Trumansburg. Crossing Press, Nueva York.

Macón, Cecilia (2016). *Sexual Violence in the Argentine Crime Against Humanity Trials. Rethinking Victimhood*. Lexington Books, Londres.

Macón, Cecilia; Solana, Mariela y Vacarezza, Nayla (2021). “Introduction: Feeling Our Way Through Latin America”. En *Affect, Gender and Sexuality y Latin America*. Palgrave Macmillan, Cham.

Massumi, Brian (2002). *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*. Duke University Press, Durham.

Ngai, Sianne. (2005) *Ugly Feelings*. Harvard University Press, Massachusetts.

Probyn, Elspeth. *Blush: Faces of Shame*. Minnesota University Press, Minneapolis, 2005.

Srinivasan, Amia. (2018). “The Aptness of Anger”. *The Journal of Political Philosophy*, vol. 26, nº 2, pp. 123-144.

Schmitt, Carl (2013). *Teoría del partisano: acotación al concepto de lo político*. Trad. Anima Schmitt de Otero. Trotta, Madrid, [1963].

Traverso, Enzo (2022). *Revolución. Una historia intelectual*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

Traverso, Enzo (2007). “‘Relaciones peligrosas’. Walter Benjamin y Carl Schmitt en el crepúsculo de Weimar”, *Acta Poetica* 28 (1-2), pp. 93-109.