

Walter Benjamin y la crítica de la violencia

Constelaciones actuales
e inactuales



**Lucila Svampa,
Daniela Losiggio,
Natalia Taccetta
y Francisco Naishtat**
(compiladores)



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
IIGG GINO
GERMANI
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES



Agencia I+D+i

**WALTER BENJAMIN
Y LA CRÍTICA DE LA
VIOLENCIA**

CONSTELACIONES ACTUALES E INACTUALES

Walter Benjamin y la crítica de la violencia : constelaciones actuales e inactuales /

Lucila Svampa ... [et al.] ; compilación de Lucila Svampa ... [et al.]. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Universidad de Buenos Aires. Instituto de Investigaciones Gino Germani - UBA, 2023.

Libro digital, PDF - (IIGG-Agencia I+d+i)

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-950-29-1997-3

1. Historia. 2. Violencia. 3. Filosofía de la Historia. I. Svampa, Lucila, comp.
CDD 303.6

WALTER BENJAMIN Y LA CRÍTICA DE LA VIOLENCIA

CONSTELACIONES ACTUALES E INACTUALES

Lucila Svampa | Daniela Losiggio
Natalia Taccetta | Francisco Naishtat
[compiladores]

Elías Palti
Lucila Svampa
Francisco Naishtat
Carlos Pérez López
Sergio Villalobos-Ruminott
Pablo Oyarzun
Natalia Taccetta
Daniela Losiggio
Elizabeth Collingwood-Selby
María Victoria Dahbar



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
IIGG | **GINO**
GERMANI
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES





INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
IIGG | **GINO**
GERMANI
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Director del Instituto

Dr. Martín Unzué

Comité Académico 2021-2023

Claustro de Investigadores

TITULARES

Dr. Pablo Dalle

Dra. Ana Clara Camarotti

Dra. María Carla Rodríguez

Dr. Jorge Daniel Castro Rubel

SUPLENTES

Dra. María Gabriela D'Odorico

Dr. Ricardo Jesús Laleff Ilieff

Dra. Analía Inés Meo

Dr. Marcelo Raffin

Claustro de Auxiliares

TITULARES

Mg. Rosana Abrutzky

SUPLENTES

Mg. Vanina Inés Simone

Claustro de Becarios

TITULARES

Dr. Martín Hernán Di Marco

Lic. María Victoria Imperatore

Lic. Agustina Trajtemberg

SUPLENTES

Lic. Sebastián Lemos

Lic. Mirna Lucaccini

Lic. Luca Zaidan

Instituto de Investigaciones Gino Germani

Universidad de Buenos Aires

Pte. J. E. Uriburu 950, 6to

(C1114AAD) Ciudad Autónoma de Buenos Aires

<http://www.iigg.sociales.uba.ar>



Agencia I+D+i

Agencia Nacional de Promoción de la Investigación, el Desarrollo Tecnológico y la Innovación

Presidente del Directorio

Lic. Fernando Peirano

ÍNDICE

Prólogo <i>Lucila Svampa, Daniela Losiggio, Natalia Taccetta, Francisco Naishtat</i>	11
La “violencia revolucionaria” como problema histórico-conceptual. El sujeto inasible <i>Elías Palti</i>	21
Interrogaciones sobre violencia e historia en Walter Benjamin <i>Lucila Svampa</i>	35
Benjamin-Wittgenstein-Weber: tres textos de 1921 en intersección. Zur Kritik der Gewalt, Tractatus logico- philosophicus, Politik als Beruf <i>Francisco Naishtat</i>	47
Sacrificio, venganza e impureza. (In)comprensiones de la violencia como fin de la violencia en Walter Benjamin y René Girard <i>Carlos Pérez López</i>	61
Walter Benjamin: Deconstrucción de la política <i>Sergio Villalobos-Ruminott</i>	79
Espectralidad, amenaza y poder <i>Pablo Oyarzún R.</i>	91
Entre violencia divina y revuelta. Afectos para la emancipación <i>Natalia Taccetta y Daniela Losiggio</i>	107

Una salida especial. Walter Benjamin y la crítica de la violencia <i>Elizabeth Collingwood-Selby</i>	121
Los contornos de una obsesión. La crítica de la violencia en la singularidad de un trayecto <i>María Victoria Dahbar</i>	135
Entrevista a Judith Butler <i>Daniela Losiggio, Francisco Naishtat, Natalia Taccetta y Lucila Svampa</i>	147

Natalia Taccetta * y Daniela Losiggio **

ENTRE VIOLENCIA DIVINA Y REVUELTA. AFECTOS PARA LA EMANCIPACIÓN

VIOLENCIA INTERRUMPIDA

En *Para una crítica de la violencia* (1921), Walter Benjamin presenta una teoría sobre la superposición entre derecho y excepción que habita en la doctrina moderno-liberal del derecho. La violencia, sostiene,

* Natalia Taccetta es investigadora del CONICET con sede en el Instituto de Investigaciones Gino Germani y docente de Filosofía (FSOC-UBA) y en la Universidad Nacional de las Artes. Es Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires, Doctora en Filosofía por París 8 y Magíster en Sociología de la Cultura por la Escuela Interdisciplinaria IDAES de la Universidad Nacional de San Martín. Fue becaria CONICET en su formación doctoral y postdoctoral. Publicó *Historia, modernidad y cine. Una aproximación desde la perspectiva de Walter Benjamin* (Prometeo, 2017) y las compilaciones *Afectos, historia y cultura visual. Una aproximación interdisciplinada* (Prometeo, 2019) y *Performances afectivas. Artes y modos de lo común en América Latina* (Teseo, 2022).

** Daniela Losiggio es docente universitaria en UNAJ y UBA, doctora en Ciencias Sociales (Universidad de Buenos Aires), Magíster en sociología de la cultura (IDAES/ Universidad Nacional de San Martín) y Licenciada en Ciencia Política (UBA). Es investigadora de CONICET con sede en el Instituto de Investigaciones Gino Germani, fue becaria del CONICET (2012-2019) y de la DAAD (2014 y 2021). Dirigió el Programa de Estudios de Género de UNAJ (2015-2021) y actualmente es Directora de Género, Diversidad y Derechos Humanos de esa universidad. Integra el Seminario sobre Género, Afectos y Política (SEGAP/FFyL-UBA). Ha editado junto a Mariela Solana el libro *Debates y acciones feministas en las universidades* (UNAJ Edita, 2021) y, junto a Cecilia Macón, *Afectos políticos* (Miño y Dávila, 2017).

es inherente al derecho moderno. En épocas de relativa normalidad, la violencia del derecho asume un carácter conservador (*rechtserhaltende Gewalt*), pues su finalidad es la de mantener el orden, administrarlo y castigar cuando se lo contraviene. Sin embargo, existe otra forma en la que se manifiesta la violencia del derecho, una suerte de espectro que le pertenece tanto como la ley, el orden y el castigo. Se trata de aquello que lo amenaza y –de cuando en cuando– lo refunda, la violencia instauradora del derecho (*rechtsetzende Gewalt*). Se expresa por ejemplo en la huelga, un derecho que el orden jurídico ha debido incorporar para poder subsistir. Benjamin propone, entonces, asegurar la posibilidad de una violencia “por fuera” y “más allá” del derecho a fin de complejizar la dupla “violencia que instaura/violencia que conserva” el derecho. Es decir, habilitar una violencia “pura” o “divina” y una “revolucionaria” que ni instala ni conserva, sino que depone el derecho e inaugura una nueva época histórica.

Para referir esa violencia, Benjamin no usa el término “estado de excepción”, sino otro término “schmittiano” como *Entscheidung* (decisión). En *Teología política*, Carl Schmitt había descrito el estado de excepción como el momento en el que la norma quedaba suspendida con el fin de restituir el cuerpo jurídico. Paralelamente, en *La dictadura*, describe la decisión como “el nexo que une soberanía y estado de excepción” (Agamben, 2004: 108), esto es, como aquello que une el sistema jurídico y su interrupción. El soberano decide sobre la excepción, lugar en el que se divide al cuerpo del derecho.

Benjamin, por su parte, encuentra la decisión completamente asociada al círculo vicioso de la violencia del derecho. Sin embargo, para él, no siempre el soberano es un decisor y esa indecibilidad soberana presenta una objeción al planteo schmittiano. Por caso, “el soberano barroco está constitutivamente en la imposibilidad de decidir” (Agamben, 2004: 108). Tal como se la describe en el libro sobre el drama barroco alemán (1928), la (in)decisión puede ser pensada como una suerte de suspensión del mencionado círculo mítico de la violencia. Esta suspensión resulta central para pensar la dimensión política de la posible historia revolucionaria de los vencidos, eminente preocupación benjaminiana. En las páginas que siguen examinaremos la relación entre la violencia, tal como aparece en el texto de 1921, y la idea de revuelta, que implica una evidente actualización de algunos de sus presupuestos.

VIOLENCIA PURA: DE LA EXCEPCIÓN A LA CATÁSTROFE

Benjamin invierte la fórmula teológico-política de Schmitt, pues el soberano no es quien decide el estado de excepción, sino quien no puede decidir. Veámoslo detenidamente.

Para Benjamin, es claro que quien manda está destinado a “detentar dictatorialmente el poder durante el estado de excepción, cuando la guerra, la rebelión u otras catástrofes así lo provoquen” (Benjamin, 2007: 268). Sin embargo, 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: 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: 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: 111).

Tanto Schmitt como Benjamin ponen en juego una zona anómica entre violencia y derecho: el primero intenta reconducir la violencia al derecho; el segundo, inscribir 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 *arhké*. Dicho esto, la estructura del estado de excepción es aún más compleja, por lo que tanto la posición de Benjamin como la de Schmitt están más entrelazadas de lo que, posiblemente, hubieran deseado.

En la “violencia pura” (*reine Gewalt*) benjaminiana, hay, precisamente, una concepción no sustancial sino relacional de la pureza y se

explícita 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 Giorgio Agamben. El problema no es identificar los fines más justos, sino una violencia que no se refiera a los fines como medios. En relación con lo que Benjamin sugiere sobre la violencia, Agamben encuentra que “la violencia pura se testimonia sólo como exposición y deposición de la relación entre violencia y derecho” (Agamben, 2004: 118), pues la violencia pura expone y corta el nexo entre derecho y violencia y aparece como una violencia que actúa y manifiesta y no una que gobierna y ejecuta.

El hombre barroco se encuentra arrojado a un mundo desolado sin fines teleológicos prefijados y el príncipe barroco, cuya función es evitar el estado de excepción, no lo consigue y la excepcionalidad se perpetúa. El príncipe benjaminiano no toma la decisión extrema y no logra cumplir la función de un Dios secularizado, pues vacila y fracasa.

En la tesis VIII de *Sobre el concepto de historia*, precisamente, se observa cómo la noción de soberanía puede vincularse mucho más a la acción catastrófica que a la decisión dictatorial. El “débil poder mesiánico”, que viene a redimir a los vencidos del pasado, no es detenido por el príncipe, sino que se halla entre la esperanza de la acción y la interrupción, del tiempo-ahora (*Jetzt-Zeit*) que Benjamin opone a la temporalidad continua, no disruptiva, de la dominación. Un contexto catastrófico se seculariza volviendo mesiánica la acción con la esperanza de interrupción 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 excepcionalidad en el continuo de dominación e insta al verdadero estado de excepción que realmente tiene el poder de interrumpir la violencia.

El estado de excepción benjaminiano –al que Michael Löwy caracteriza como utópico en su lectura de las tesis sobre la historia– está prefigurado en las interrupciones al orden establecido de los poderosos. Y lo vincula –también como prefiguración, pero en este caso lúdica– con el carnaval y las fiestas populares. En ellas se producen correspondencias objetivas entre la vida anterior y la presente:

Lo que convierte en grandes e importantes los días festivos es sin duda el encuentro con una vida anterior [...]. El pasado murmura en las correspondencias, y la misma experiencia canónica de ellas tiene lugar en la vida anterior (Benjamin, 2008: 244-5).

En los días festivos se homenajea no tanto un hecho ocurrido, sino “lo inmemorial (*Unvordenklichen*) que a él se le ha hurtado” (Benjamin,

2008: 246). La relación entre experiencia histórico-colectiva, festividad y redención aparece también en la tesis XV *Sobre el concepto de historia* (1940):

El día con el que comienza un calendario actúa como un acelerador histórico. Y es en el fondo el mismo día que vuelve siempre en la figura de los días festivos, que son días de rememoración. Los calendarios miden el tiempo, pero no como relojes. Son monumentos de una consciencia histórica (Benjamin, 2008: 316).

Benjamin coincidiría en esto con Mijail Bajtin, quien, en *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de Rabelais* (1942), tematiza el carnaval para arrojar una transitada teoría sobre la cultura popular, la subversión y el poder:

El carnaval es un estado de excepción. Un derivado de las antiguas saturnales, en oportunidad de las cuales lo alto y lo bajo intercambian lugares y los esclavos se hacían servir por sus amos. Ahora bien, un estado de excepción sólo puede definirse precisamente en oposición total a un estado ordinario (citado en Löwy, 2005: 100).

Hay que tener en mente que, después del carnaval, todo vuelve a su lugar. En cambio, en el estado de excepción revolucionario que piensa Benjamin, nada vuelve a ser como antes, pues se interrumpe el estado de dominación y opresión de clases y se establece una cesura en la permanente introyección y apropiación de la cultura. Como conclusión de esta tesis, se vuelve interesante recoger estas líneas de Manuel-Reyes Mate: “La tarea que Benjamin tenía por delante era mostrar la complicidad entre fascismo y progreso, aparentemente tan opuestos. ¿Podemos nosotros pensar que el fascismo está definitivamente conjurado?” (2009: 153-154). En esta dirección, ¿podríamos pensar que el tiempo-ahora es el modelo del tiempo mesiánico que libera la tradición de opresión? Este es el concepto más políticamente poderoso del que se vale Benjamin para su crítica a la historia progresiva.

En el Apéndice A, Benjamin vuelve sobre esta crítica del siguiente modo:

El historicismo se contenta con establecer un nexo causal entre distintos momentos de la historia. Pero ningún hecho es ya un hecho histórico solamente por ser una causa. Habrá de serlo, posiblemente, en virtud de acaecimientos que pueden estar separados de él por milenios (2002: 65).

Como es sabido, Benjamin profundiza su crítica al historicismo en términos de una nueva conceptualización del tiempo, que no se apoya en el continuo, sino en la interrupción y se fundamenta en la heterogeneidad. Contra el tiempo de la homogeneidad, el tiempo-ahora es el tiempo de la memoria y la rememoración, cuya lógica es la de la constelación y no la del continuo aproblemático entre pasado y presente. Benjamin no habla del fin de la historia, sino de la detención mesiánica que rompe la historia para volver sobre el pasado e incluirlo como totalidad en una apocatástasis.

En la tesis XVIIa, Benjamin utiliza nuevamente un concepto que hace referencia a la teología política de Schmitt. Allí se dice: “Marx secularizó la representación de la era mesiánica en la representación de la sociedad sin clases” (citado en Löwy, 2005: 154). La tesis de la secularización –según la cual “todos los conceptos dominantes de la teoría moderna del Estado son conceptos teológicos secularizados”–, que se liga a pares trabajados por Schmitt como la comparación entre situación excepcional y milagro, interesa a Benjamin si mantiene la energía de lo mesiánico que intenta subvertir el orden establecido y no como una tarea infinita, sino como una praxis realizable, producto del acuerdo de voluntades. En este sentido, Benjamin hace aparecer en el desarrollo de las últimas tesis lo inescindible de historia y política para pensar las potencialidades revolucionarias del accionar humano. Su concepción de la historia se abre a la práctica política, no rigiéndose por las causalidades del tiempo homogéneo, sino por las disrupciones de lo posible. “Posible” y “potencial” no aluden sólo al futuro, sino a un curso de acción que liga presente, pasado y ruptura mesiánica de la dominación. Es a la luz de estas ideas que es posible pensar cómo sigue operando la dupla violencia/redención en el horizonte político actual.

REDENCIÓN: DE LA CATÁSTROFE A LA REVUELTA

Hasta aquí hemos recogido las coordenadas centrales sobre la relación entre violencia, estado de excepción y derecho que surgen de la reflexión benjaminiana. Ahora bien, la “violencia pura” en Benjamin nos condujo a una noción cara a su pensamiento de los años treinta, como es la de redención, que redirige la reflexión al problema de la historia. Sin proponer comparaciones exactas, parece posible, a la luz de este entramado, pensar la revuelta contemporánea a fin de evaluar una actualización posible del texto de 1921. Pues, como sostiene Michel Foucault en un viejo texto de 1979 publicado en *Le Monde* en torno a la revolución iraní, “Las revueltas pertenecen a la historia” (1984: 449) aunque “de cierto modo, escapan a ella”. Veamos, entonces, cómo es factible pensar esta relación paradójica.

Cuando en *Para una crítica de la violencia* Benjamin se refiere a la lucha de clases, aparece la huelga como su instrumento central y bajo la consideración de ser un medio puro. En esta dirección, siguiendo a Georges Sorel, pensador francés del sindicalismo revolucionario, distingue entre la huelga general política y la proletaria. “Entre ellas – sostiene Sorel– hay también una oposición en lo que respecta a la violencia” (2017: 32). La huelga general política disputa el monopolio de la violencia (*Gewaltmonopol*) del Estado y otorga a ese monopolio una nueva acepción. Ahora bien, al mismo tiempo, cuando el Estado incorpora la huelga general como derecho, muestra –según Benjamin– la violencia fundadora que anida en la acción de protesta. En una palabra, la huelga general termina por fortalecer la violencia estatal y su consecuente centralización. En cambio, la huelga proletaria quiere la aniquilación del orden. “Quiere suprimir el Estado; el Estado fue ciertamente (...) la razón de existencia de los grupos dominantes que se llevan el provecho de todas las empresas cuya carga soporta el conjunto” (2017: 32), cita Benjamin a Sorel. De modo que, si en la primera la suspensión del trabajo es violenta, en la segunda, por su parte, “es, como medio puro, no violenta” (2017: 32) y el trabajo solo se reanuda si no es forzado por el Estado. Solo en esta referencia precisa a Sorel aparece la revuelta por única vez en el texto: “Con la huelga general desaparecen esas cosas bonitas; la revolución aparece como una revuelta clara, simple (*die Revolution erscheint als eine klare, einfache Revolte*), y no se observa un lugar ni a los sociólogos, ni a los elegantes amateurs de las reformas sociales, ni a los intelectuales que han hecho profesión de pensar por el proletariado” (2017: 32-33).¹

Así, parece posible pensar que la huelga proletaria, en tanto medio puro, no violenta, podría considerarse una suerte de violencia suspendida, una violencia que no contiene a la instauración del derecho y el Estado, sino que pretende la anarquía de una “concepción genuinamente revolucionaria” (*echt revolutionären Konzeption*) que no debe homologarse simplemente con la violencia, más allá de sus consecuencias potencialmente catastróficas. Estas ideas acerca de la huelga, en efecto, pueden homologarla con la revuelta como suspensión del tiempo histórico, tal como se concibe en perspectivas más contemporáneas.

Un autor inexorable en torno a la problematización de la revuelta como suspensión es el historiador italiano Furio Jesi. Examinemos, entonces, algunas de sus reflexiones para volver a la caracterización

¹ Se modifica ligeramente la traducción de Pablo Oyarzún (2017: 32).

de la violencia como medio puro y como inauguración de una nueva temporalidad.²

Jesi comprende la revuelta atendiendo especialmente a sus diferencias con la revolución. Mientras esta pretende la instauración de un orden nuevo con nuevas instituciones, la revuelta conlleva una suspensión del tiempo histórico y es allí donde se produce el auténtico momento de lo colectivo, intervalo entre el levantamiento y sus gestos y la reacción normalizadora. Como sostiene Andrea Cavalletti, la revuelta no instaaura el tiempo del sueño aunque se utilice como imagen retórica en manifestaciones callejeras y aunque aparezca discursivamente entre los manifestantes. Por el contrario, podría decirse que “solo en el instante de la revuelta los hombres viven en un verdadero estado de vigilia” (Cavaletti, 2014: 22-23) que desafía la temporalidad de la productividad burguesa para detener la continuidad y hacer lugar a la interrupción cairológica.

La revuelta, entonces, propone cierta detención, pero que parece vincularse más al “tiempo inmóvil del mito” (Jesi, 2014: 55), en tanto cristalización de un presente que abre un tiempo que no existía. Jesi es taxativo: el tiempo de la revuelta no es el de la revolución. Aunque en ambas circunstancias se deseara lo mismo –dicho sucintamente, tomar el poder–, la revuelta implica una experiencia del tiempo que “de por sí no implica una estrategia a largo plazo” (Jesi, 2014: 63). A diferencia de la revolución, que orienta, precisamente, los objetivos finales en el largo plazo, la revuelta “suspende el tiempo histórico e instaaura de golpe un tiempo en el cual todo lo que se cumple vale por sí mismo” (2014: 63). Es decir, cada acción implica un compromiso con el presente y la asunción del riesgo, pues las consecuencias no se conocen ni pueden ser previstas, a pesar de que “toda revuelta es batalla, pero una batalla en la que se elige participar deliberadamente” (2014, 70). Mito y refugio, entonces, se imbrican en una definición que Jesi propone con toda claridad:

Todos experimentan la epifanía de los mismos símbolos: el espacio individual de cada uno, dominado por los propios símbolos personales, el refugio respecto del tiempo histórico que cada quien encuentra en su propia simbología y en su propia mitología individuales, se amplían y se convierten en el espacio simbólico común a toda una comunidad, el refugio respecto del tiempo

2 Una versión anterior de lo que sigue a este apartado fue publicada parcialmente en un trabajo escrito en co-autoría en la edición número 30 de la Revista *História da Historiografia* e intitulado “Uprisings and Historical Time On Suspension as a Critical Moment”.

histórico donde toda una comunidad encuentra una escapatoria (Jesi, 2014: 71).

Tiempo y espacio históricos determinan la cuadrícula simbólica de la revuelta, cuya estabilidad depende del instante y de su apertura contra el “tiempo normal” que “no es solo un concepto burgués, sino el fruto de una manipulación burguesa del tiempo” (Jesi, 2014: 80). La revuelta no ha de ser pensada en los términos de un proyecto con un sujeto histórico determinado y una teleología trascendente. Sergio Villalobos-Ruminott lo explicita del siguiente modo: “lo que importa es que al hacer transitar el momento de la revuelta a la lógica de un determinado despliegue histórico, se sacrifica su condición intempestiva, subordinando su fuerza a una determinada racionalidad política” (2021). De ahí que la revuelta, podría decirse, tiene un carácter catastrófico, improgramado, anómico, contrariamente al disciplinamiento que acompaña al proyecto moderno.

Tenemos, entonces, la relación entre derecho y estado de excepción, entre violencia y redención, entre revuelta y suspensión. Ahora bien, ¿cómo pensar esa suspensión del tiempo histórico? ¿Cuál es la figura más adecuada para ello? ¿Interrupción? ¿Nuevo comienzo? ¿Estallido?

Es en la compleja noción de imagen dialéctica donde están el *ahora*, el tiempo pasado y, como está continuamente deteniéndose y moviéndose, superviviendo, también está el futuro y la dimensión del deseo, propia de la potencialidad política que le asigna Benjamin en su planteo. En un fragmento del *Libro de los pasajes* (2007a), se puede leer lo siguiente:

No es que lo pasado arroje luz sobre lo presente, o lo presente sobre lo pasado, sino que imagen es aquello en donde lo que ha sido se une como un relámpago al ahora en una constelación. En otras palabras: imagen es la dialéctica en reposo. Pues mientras que la relación del presente con el pasado es puramente temporal, continua, la de lo que ha sido con el ahora es dialéctica: no es un discurrir, sino una imagen, en discontinuidad. -Solo las imágenes dialécticas son auténticas imágenes (esto es, no arcaicas), y el lugar donde se las encuentra es el lenguaje. Despertar [N 2 a, 3].

Desde la perspectiva de Benjamin, habría que pensar la revuelta en términos de una interrupción, que es también la detención de una conceptualización sobre la historia y sus actores. Para el autor, la lucha contra el fascismo es también contra el dogmatismo paralizante del concepto de progreso tal como aparece en las tesis de *Sobre el*

concepto de historia. Benjamin disputa al Karl Marx del *18 Brumario* el diagnóstico sobre el fracaso de las revoluciones de 1848. No fue la procedencia de clase lo que obstaculizó la capacidad transformadora de las revueltas, sino su incapacidad para otorgar nuevo sentido a la historia; el haberlo entendido en los mismos términos que el enemigo. La “obstinada fe en el progreso” es para Benjamin común al fascismo, al comunismo y a la socialdemocracia (2002: 60). Como lo manifiesta la tesis XIII, el sujeto revolucionario no es una clase social ni un grupo específico con una demanda específica, sino quien verdaderamente logra aprehender un instante de consciencia de las injusticias vividas como una oportunidad para la emancipación (2002: 60).

Benjamin se dedica especialmente a su crítica de la representación del tiempo como homogéneo y vacío que debe ser reemplazada por otra que encierre la crítica de esta representación del movimiento histórico. En efecto, para el autor esto tiene que constituir la base de la crítica a la representación del progreso en absoluto. La tesis XIII, precisamente, enuncia tres críticas que fundan una nueva visión de la historia: en primer lugar, que es preciso distinguir el progreso humano (social, moral) del progreso científico y tecnológico; en segundo lugar, que es necesario interrumpir la lógica de un progreso que ha sido infinito y consolidó siglos de explotación; en tercer lugar, que el progreso indefinido consolidó un tiempo continuo que ha sido de inexorable continuidad de la opresión. Es a la luz de estas consideraciones que Benjamin exige volver a pensar la representación del tiempo, a fin de que ésta exprese la interrupción, la fisura, en un camino indefinido de opresión. Este tiempo es heterogéneo y lleno, por oposición al homogéneo, vacío y continuo del tiempo del progreso. El tiempo de la interrupción aparece tematizado en la tesis XIV, donde Benjamin propone la contracara del dogmatismo homogeneizador del progresismo: “La historia es objeto de una construcción cuyo lugar no es el tiempo homogéneo y vacío, sino aquel pletórico de tiempo-ahora (*Jetztzeit*)” (Benjamin, 2002: 61).

“Cambiar el tiempo” implica modificar la percepción en general y asumir una lógica diferente a partir de la cual atravesar la experiencia. Este señalamiento exige examinar el epígrafe de Karl Kraus que abre la tesis XIV: “El origen es la meta” (Benjamin, 2002: 61). Esta meta alude a un retorno al paraíso perdido e implica una deriva del orden establecido, esto es, un camino alternativo a lo dado. Esta es la llamada benjaminiana a la “cita revolucionaria” (Löwy).

En la tesis XIV, “revolución” aparece ligada a la moda y, a su vez, la temporalidad de la moda se identifica con la del infierno como repetición eterna de lo mismo. Por eso, detrás de la moda pueden ocultarse las clases dominantes. Por el contrario, la revolución es la interrup-

ción de ese eterno retornar infernal de la moda para dejar espacio a acciones profundas, un salto fuera del *continuum*, cuya temporalidad no es la de *chronos*, sino un salto cairológico hacia el pasado y el futuro. El pasado contiene el tiempo-ahora y hace estallar la cronología por medio de otra representación y otra concepción del tiempo y proceso históricos.

En la tesis XV, se vuelve sobre la idea de la “explosión” (*aufsprengen*): “La conciencia de hacer saltar el *continuum* de la historia le es peculiar a las clases revolucionarias en el instante de su acción” (Benjamin, 2002: 62). Los oprimidos de todos los tiempos (clases revolucionarias) tienen a su cargo el estallido revolucionario del que debe derivar lo que Benjamin denomina un “nuevo calendario”, que implica un tiempo lleno, un tiempo cargado de memoria y actualidad. En el estallido revolucionario, se condensan todos los tiempos de rebelión del pasado (la Revolución Francesa es un punto nodal al que Benjamin se refiere en distintas oportunidades), que no dejan de estar amenazados por el conformismo histórico que tratará de interrumpir el tiempo del ahora. La temporalidad vacía es en esta tesis la de los relojes, la literalización del tiempo cuantitativo y medible (así cobra sentido que los revolucionarios de 1830 hayan disparado contra los relojes, tal como consigna Benjamin). Y el tiempo de los relojes aparece también como evidente cómplice de la dominación por parte de la civilización industrial y capitalista, la del tiempo ritmado por la producción y el trabajo fabril (marcado contraste benjaminiano respecto de las sociedades primitivas, no sólo sin clases, sino también, de alguna manera, sin tiempo).

DE LA REVUELTA COMO MEDIO PURO

A diferencia de lo que propone cierto sentido común acerca de las revueltas, ellas no deben ser comprendidas como un arrojito pasional y enceguedido de las masas a las calles. En todo caso, las pasiones que tiñen la agencia colectiva de la revuelta no están exentas de cierta racionalidad. Se trata para nosotras de una racionalidad que se afirma en la productividad de las emociones que la hacen posible.

En general, la teoría social –de fuerte impronta weberiana– comprende que la más alta racionalidad de las acciones sociales está determinada por el cálculo de medios orientados a fines concretos. Influenciado por Benjamin, Jürgen Habermas discute con esta idea. ¿Qué clase de acción social puede ser aquella que se mide a través de un “cálculo egocéntrico de resultados”? (1999: 361). La verdadera racionalidad social debe estar determinada por el entendimiento intersubjetivo. Es probable que Habermas tenga en mente en este punto la referencia de Benjamin a la comunicación propia del diálogo di-

plomático como “medio puro” cuando llama a la más racional de las acciones sociales, precisamente, la “acción comunicativa”.

Como es bien sabido, Habermas no está de acuerdo con que la expresión de las emociones, por mayor validez social (es decir, racionalidad comunicativa) que contengan, pueda considerarse política. Contemporáneo y cercano a Benjamin, Aby Warburg planteó la idea de que la revuelta constituye, no solo una suspensión del tiempo histórico, sino también un momento de reflexión racional, una pausa previa a la reanudación de la marcha (Warburg, 2010, 178). Contrariamente a la teoría de corte weberiana, entonces, Warburg propone, a través de un análisis de una obra de Rembrandt, que la revuelta no es necesariamente un momento de euforia inconsciente sino, precisamente, un intervalo, un espacio de pensamiento, que permite recomenzar.

Otros autores contemporáneos también son proclives a proponer que la revuelta es el efecto de emociones absolutamente razonables y colectivas: por caso, la indignación. Judith Butler (2015, 2016) expresa esta idea refiriéndose a la primavera árabe. No hay acto singular, particular y egoísta que, por provocador que sea, por indignación que involucre, genere un levantamiento. Quizás no haya nada más racional –ningún otro medio más “puro”– que algunas emociones colectivas que culminan en el hartazgo y la conformación de un nuevo espacio público.

Tal vez también en este mismo sentido pueda pensarse la ira que hace aparecer Benjamin promediando el ensayo sobre la violencia: “la ira, por ejemplo, conduce a los desbordes más visibles de una violencia que no se refiere como medio a un fin propuesto”, pues, agrega, “no es medio, sino manifestación” (2017: 34).

Con lo dicho hasta aquí sobre la revuelta, la interrupción del curso histórico y la racionalidad de ciertas emociones colectivas, es posible observar nuestra situación actual. El final de la década pasada y el principio de la corriente estuvo signado, en América Latina, por la revuelta. En Argentina, a principios de 2018, el feminismo ocupó las calles exigiendo la legalización del derecho a la interrupción voluntaria del embarazo; en octubre de 2019, los chilenos se manifestaron masivamente contra una larga serie de medidas económicas regresivas que coronaron con la decisión del gobierno neoliberal de Sebastián Piñera de aumentar el costo del boleto del transporte público. Similares motivos movilizaron al pueblo guatemalteco en 2020, tras la aprobación en el Congreso de un presupuesto sumamente antipopular para el año siguiente. En 2021, trabajadores, campesinos y estudiantes colombianos se levantaron contra la escalada de violencia social e institucional de la que es presa este país hace sesenta años. En todos los casos que mencionamos, las revueltas fueron efecto de la indigna-

ción, el hartazgo y la ira y supusieron la visibilización de historias de vulneración de la vida y, salvo en Argentina, los gobiernos intentaron acallarlas mediante el uso de la fuerza, asesinando a les manifestantes, pero también utilizando viejas y nuevas técnicas de disciplinamiento social. Por caso, un video documental de *The New York Times* recogió por primera vez testimonios sobre el recurso a atacar a los ojos por parte de la policía chilena en los meses más intensos de la revuelta³.

Las revueltas pusieron en suspenso las narrativas históricas sobre la pujanza económica, institucional o en torno a los derechos de las minorías en estas lindes mostrando así un disenso sobre lo que se pretendía consensuado. Resulta sugerente notar que estas revueltas no son simples estallidos de violencia, sino que van acompañadas, fundamentalmente, de reflexiones profundas, de intervalos de pensamiento, sobre la necesidad de transformaciones muy específicas del orden social. Destacan así las reflexiones sobre la noción de vida en el feminismo argentino, sobre una constitución indigenista y feminista en el caso chileno o sobre la noción de paz en el caso colombiano.

En estas páginas, parece haber quedado explicitado que, en términos benjaminianos, las revueltas no son un medio para un fin, sino más bien la transmisibilidad misma de las luchas que les dan origen. Por lo mismo, son en sí la materia por la que se mueve el gesto de los sujetos del impoder que deviene potencia, la fisura de una nueva temporalidad, el deseo como apertura que hay que asumir y el desobramiento que debe sostenerlos. En definitiva, la revuelta es, entonces, el medio puro que opera el desplazamiento de la desesperación y la cólera al grito que transforma, el combate al miedo inmovilizador y el sueño emancipador que siempre parece posible.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio (2004). *Estado de excepción. Homo sacer II, 1*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- Bajtín, Mijail (2003). *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Madrid: Alianza editorial.
- Benjamin, Walter (2002). “Sobre el concepto de historia”. Oyazún, Pablo (editor), *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Santiago de Chile: Arcis-LOM.

³ Ver: McDonald, Brent (2019). “En Chile protestar cuesta un ojo de la cara”. Disponible en: <https://www.nytimes.com/es/2019/11/21/espanol/america-latina/chile-protestas-ojos.html?smid=url-share>

- Benjamin, Walter (2007). *El origen del Trauerspiel alemán* en *Obras*, Libro I, vol. I, Madrid, Abada editores.
- Benjamin, Walter (2007a). *El libro de los Pasajes*. Madrid: Akal.
- Benjamin, Walter (2008). “Charles Baudelaire. Un lírico en la época de altocapitalismo” *Obras*, I 2, Abada editores.
- Benjamin, Walter (2017). “Para una crítica de la violencia”. Oyarzún, Pablo, Pérez López, Carlos, Rodríguez, Federico (editores). *Letal e incruenta. Walter Benjamin y la crítica de la violencia*. Santiago de Chile: LOM ediciones.
- Butler, Judith (2015). *Bodies in Alliance and The Politics of The Street. Notes Toward a Performative Theory of Assembly*. London: Harvard University Press, pp. 66-98.
- Butler, Judith (2016). “Ursprung”. Didi-Huberman, Georges. *Uprisings*. París: Gallimard / Jeu de Paume, pp. 23-36
- Cavalletti, Andrea (2014). “Prefacio”. Jesi, Furio. *Spartakus. Simbología de la revuelta*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- Foucault, Michel (1984). “Useless to Revolt?”. *Le Monde*, 11 y 12 de mayo de 1979. Faubion, James (editor). *Power. The Essential Works of Foucault, 1954-1984*, Vol. 3. pp. 449-453.
- Habermas, Jünger. 1999. *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid, MD: Taurus.
- Jesi, Furio (2014). *Spartakus. Simbología de la revuelta*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- Löwy, Michael (2005). *Walter Benjamin. Aviso de incendio*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Mate, Manuel-Reyes (2009). *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin “Sobre el Concepto de historia”*. Madrid: Editorial Trotta.
- Villalobos-Ruminott, Sergio (2021). “Recuperar la noche”. *Carcaj. Flechas de sentido*. Disponible en: <https://carcaj.cl/recuperar-la-noche/>. Consultado: 16 de julio de 2021.
- Warburg, Aby (2010). *Atlas Mnemosyne*. Trad. Joaquín Chamorro Mielke. Madrid: Akal.