

DEL AURA A LO (IM)POLÍTICO. ARTE, TÉCNICA, TEOLOGÍA, POLÍTICA Y VIDA EN WALTER BENJAMIN

Diego Gerzovich
Universidad de Buenos Aires (Argentina)
dgerzovich@yahoo.com.ar

Resumen

El objetivo de este ensayo es introducir la reflexión de Walter Benjamin sobre el arte y la técnica en un horizonte categorial mucho más amplio que el acostumbrado para leer el famoso texto sobre la reproductibilidad técnica de la obra de arte. Ese horizonte es el de la unidad cultural de política, teología y filosofía. Se trata de exponer un pasaje: desde el modo tradicional de comprender el problema del aura a partir de categorías estéticas hacia una comprensión más amplia a partir de lo (im)político. Un primer paso es la exposición de la vinculación entre técnica y praxis política, que Benjamin mismo realiza en algunos pasajes de ese ensayo de 1935. En segundo lugar, se introduce la categoría schmittiana de “estado de excepción” para demostrar la importancia de lo teológico y de lo político mismo, en el pensamiento benjaminiano. Esa importancia está cifrada en el modo en que Benjamin usa lo teológico para pensar lo político como método del materialismo histórico.

Palabras clave: Benjamin, estética, política, impolítico, teología.

Introducción

El punto de partida de este ensayo es la comprensión de “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica” (1935) de Walter Benjamin en el marco de una amplia crítica hacia la categoría de *autonomía estética* y, en ese sentido, una orientación ineluctablemente crítica hacia el liberalismo de cuño progresista. Esta fijación del horizonte de significado del famoso texto de Benjamin sobre la técnica es el punto de inicial de una parábola que permitirá vincularlo con la aún más explícita condena del liberalismo y de la noción de *progreso*, presente en la tesis VIII sobre “El concepto de historia” (1940). Es el recorrido que va, en esos cinco años, del aura a lo político. O mejor dicho, poniendo en uso una categoría de origen nietzscheano, del aura a lo impolítico. Pero es un recorrido plagado de desvíos y rodeos. Habrá que construirlo.

La decisión de Benjamin de hacer eje en la noción de *aura* para reflexionar sobre el devenir de la obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica (a partir del nacimiento de la fotografía en 1839), implica una polémica respecto del modo más extendido de periodizar la “historia de la esfera estética” a partir de la categoría de *autonomía del arte*. Esa decisión no puede ser menospreciada. Vale la pena, en este sentido, mencionar la única vez que aparece el término “autonomía” en el texto: acompañando al sustantivo “halo”, Benjamin se refiere al “halo de autonomía” de la obra de arte que desaparece con la creciente importancia de los valores vinculados a su reproductibilidad técnica. “Halo” es el primer significado de esa palabra con innegables marcas teológicas como es “aura”. Con su habitual precisión, Benjamin está exponiendo el carácter religioso de la supuesta autonomía de lo estético. Exponer ese carácter es revelar su falsedad. Pues, precisamente, la noción de *autonomía del arte* refiere, como es bien sabido, a su independización del ámbito y de la determinación de lo religioso. De este modo se comprende la denuncia que hace Benjamin respecto de la falsificación que la ideología burguesa y liberal comete al pretender convercernos de la existencia de esferas culturales autónomas. El modelo original, primario, de esa “autonomización” es la de lo bello (Kant). De ahí su enorme importancia en la constitución del discurso de la modernidad liberal.

Al exponer sin ambages el carácter falso de la autonomía del arte, Benjamin está atacando las bases del modelo liberal de desarrollo capitalista. Y ese desarrollo, unido a la enorme relevancia del progreso esto es, a la predominancia primero de lo económico y luego de la técnica por sobre lo político, es lo que lleva a la creciente despoltización de las democracias liberales de principios del siglo XX.

La pregunta que surge como origen de este ensayo es entonces: la crítica de Benjamin a la categoría de *autonomía* ¿es el punto inicial de un camino que lo llevará a la afirmación y defensa de lo político? Si la respuesta a esta pregunta fuera afirmativa, encontraríamos en el texto de Benjamin un inquietante acercamiento al modo como ha sido comprendido en términos generales el proyecto teológico-político de Carl Schmitt (1).

Nuestra propuesta consiste en desplegar el pensamiento benjaminiano hasta mostrar que esa amenaza, si bien es visible (2), es conjurada por Benjamin hasta el punto de mostrarse como una de las alternativas más sólidas y actuales a la siempre potente presencia del pensamiento católico conservador de base teológica.

A fin de cuentas, el objetivo de este ensayo es mostrar la profunda complicidad, hasta la misma unidad, del fascismo con el liberalismo progresista.

El aura, la técnica y la praxis política

En una conferencia (3) que dio a principios de la década del 50 del siglo pasado, Georges Bataille se refería del siguiente modo a la relación entre el catolicismo, lo sagrado y, para hablar en términos afines a este ensayo, la época técnica:

“Pienso que lo sagrado ha muerto por demasiada elevación del espíritu, constituida ella misma por un miedo incoercible de lo que es fascinante y violento. No sólo muere por un desarrollo excesivo de lo profano, del mundo de la ciencia y de la máquina: muere al mismo tiempo por una especie de marchitamiento, por una pobreza exangüe. Lo que hay que recordar a este respecto es que, para la Iglesia, Dios no es lo único sagrado. El diablo no es menos sagrado que Él.”

El miedo aleja al hombre moderno de lo sagrado. El miedo a la muerte, a la exaltación, al éxtasis. La comodidad y la seguridad provistas por la técnica, alejan al hombre de lo religioso. Pero lo religioso es la coexistencia del bien y el mal. Lo sagrado conlleva lo divino y el horror. Esa dialéctica entre Bien y Mal unida en lo sagrado es lo que aleja a Bataille de los pensadores de la teología política.

Romano Guardini es uno de los teólogos que con mayor claridad expresa esa unión esencial entre la política y la religión entendida como el Bien. La decisión, teológica primero e inmediatamente política, es inescindible de la Idea trascendental de lo Divino. Y esto es así, porque toda decisión (política) proviene de la decisión de Cristo. Roberto Espósito ha estudiado el decisionismo de Guardini:

“Sin contraste, sin oposición, sin bipolaridad, la decisión no sería tal. Se aquietaría en la unilateralidad de un destino prefijado, perdería la tensión constitutiva de su propia libertad. (...) Y en realidad, en el mundo de Guardini, la Cruz de Cristo, su decisión, ocupa un punto medio entre la decisión de Dios y la decisión del hombre” (4).

La cruz de Cristo nos muestra con total precisión el significado (el sentido, la dirección) de su decisión. Proviene de Dios, de la trascendencia de la Idea, del Bien. Esa Idea que desciende y se materializa en la decisión crística. Allí, desde el punto medio de la cruz, desde arriba, en la verticalidad de la jerarquía, en la exactitud de lo Divino, Cristo representa el Bien hacia los hombres. La decisión del hombre, así, orientada hacia la representación divina, que es Cristo, hacia el Bien, hacia lo sagrado, hacia lo superior, está inspirada teológicamente. Entonces, a partir de allí, toda decisión es el contacto de la horizontalidad humana (la historia) con la verticalidad religiosa. Exactamente ahí encontramos la esencia teológica de lo político.

Precisamente por aquella trama entre el bien y el mal es que Espósito considera a Bataille un pensador impolítico. El pensamiento batailleano se entronca con el cristianismo originario y se aleja del catolicismo romano y su forma política.

Es Carl Schmitt quien, en la misma senda del decisionismo católico de Guardini, ubica a la técnica como el elemento central de la despolitización moderna. Tal es el significado primario de la tecnificación en el pensamiento decisionista.

En este punto de nuestro recorrido es donde Benjamin presenta, aparentemente, una alternativa polémica respecto de la tradición teológico-política. Para Benjamin, la época de la técnica es, precisamente un momento histórico de sustitución del ritual sagrado (el vínculo de lo artístico con lo religioso) por la praxis política (el vínculo de lo técnico con lo político). El texto en el que se despliega esta trama es “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica” (5) (1935). Lo que sigue es una muy sintética relectura de ese famoso texto en la clave que nos interesa aquí.

En la tesis III de “La obra de arte...” se puede encontrar una afirmación específica de Benjamin relacionando la destrucción del aura con la homogeneización creciente del mundo actual:

“La liberación del objeto de su envoltorio, la destrucción del aura, es distintivo de una percepción cuya sensibilidad para lo homogéneo en el mundo ha crecido tanto actualmente que, a través de la reproducción, sobrepasa también lo irrepetible” [57].

Se trata del testimonio de una transformación paradigmática. Lo aurático está relacionado con la protección de la unicidad del objeto, con su recubrimiento tanto religioso (el ritual) como profano (el estuche). Cuando lo igual gana terreno en el mundo hasta sobrepasar a lo único, el rito ve debilitadas sus funciones y los estuches de terciopelo son destruidos por la serialización técnica.

Benjamin tenía muy presente la necesidad de pensar su contemporaneidad (la época de la reproductibilidad técnica de la obra de arte) con categorías diferentes a las que provenían de la época de lo aurático (que incluye al arte con funciones directamente mágico-religiosas, pero también a la autonomía del arte). Escribió más de una decena de trabajos (6) para construir, a partir de la aparición de lo fotográfico antes de mediados del XIX y su veloz extensión a lo largo del mundo, un nuevo paradigma analítico para pensar la técnica (en términos muy amplios) en la época de las masas.

“De la placa fotográfica es posible sacar gran cantidad de copias; la pregunta por la copia auténtica simplemente carece de sentido” [59].

La importancia del aquí y ahora del original, la clave de su autenticidad, sin dudas la cifra de la noción de obra de arte, decrece. Se modifica el criterio de valor para juzgar el “arte”: asume creciente relevancia la capacidad exhibitiva y la disposición del objeto

para su reproductibilidad. Y tan radical es esta transformación del criterio de juicio que la misma noción de arte, la sostenida en el valor de lo único, salta por los aires. Lo que la reproductibilidad técnica expone al hacerse predominante es la enorme importancia del mecanismo ritual y de los valores auráticos en el devenir histórico de la obra de arte. Y en ese gesto retrospectivo, a Benjamin se le revela la falsedad de la autonomía del arte. Se trata de una continuidad: el ritual mágico, el ritual sacrificial-religioso, o el ritual profano de la autonomía. Toda esa continuidad (discontinua) se interrumpe cuando la técnica afecta para siempre el corazón de lo auténtico:

“En el mismo instante en que el criterio de la autenticidad falla en el seno de la producción artística, toda la función social del arte resulta transformada enteramente. Y, en lugar de fundamentarse en el ritual, pasa a fundamentarse en otra praxis, a saber: la política” [59].

En este párrafo del texto sobre la obra de arte, Benjamin concentra la totalidad de los elementos y su específica combinación en el sentido que nosotros defendemos en este ensayo. La claridad con que inicia su recorrido en el terreno estético (“el criterio de autenticidad”), su pasaje hacia el ámbito de lo teológico (“fundamento ritual”) y finalmente la obligada síntesis en lo político, expone dialécticamente el modo como la técnica ha transformado irrevocablemente el mundo moderno.

A partir de este somero recorrido de lectura del texto sobre la obra de arte, podemos resumir los avances en dos afirmaciones provisionarias: por un lado, el devenir dominante de lo igual en el mundo viene a poner en crisis el lugar de lo *sagrado*; por el otro, el elemento que viene a substituir al ritual religioso en retirada (retirada que comienza a verificarse ya a mediados del siglo XIX) es la “praxis política.

Es en este punto donde debemos confrontar a Schmitt (y a la teología política) con Benjamin para responder a la pregunta sobre la noción de lo político que anida tras la, a primera vista sorprendente, afirmación benjaminiana de la politización de lo técnico.

Roberto Espósito describe la parábola del pensamiento schmittiano respecto de la técnica de una manera útil para nosotros. Un poco más arriba habíamos mencionado el sentido primario que la técnica asume para Schmitt (y con él para toda la teología política): la despolitización. La neutralidad de la técnica remite precisamente a la ausencia de decisión (el indecisionismo) de la modernidad liberal. Lo técnico aparece así como el paradigma de lo apolítico (o antipolítico). Sin embargo, es justamente la hiperneutralidad de la técnica, su caracterización como “forma pura” (sin Idea, sin decisión), la que la transforma, como dice Espósito, en “objeto de la mayor politización”.

Este giro, también sorprendente a primera vista, es testimoniado del siguiente modo por Schmitt:

“El proceso de progresiva neutralización de los distintos ámbitos de la vida cultural ha llegado a su término porque ha llegado a la técnica. La técnica ya no es terreno neutral en la línea de aquel proceso de neutralización, y toda política de la potencia puede servirse de ella. Por eso, representar la época contemporánea, en sentido espiritual, como la época técnica puede ser solamente un hecho provisional. El significado final se extrae sólo cuando aparece con claridad qué tipo de política es bastante fuerte como para enseñorearse de la nueva técnica y cuáles son las reagrupaciones reales amigo-enemigo que crecen en este terreno” (7).

Se trata de la lucha por el sentido (el cristianismo es la pregunta por el sentido; y la decisión) final, real, político, de la técnica. Una lucha sin cuartel contra el enemigo. La potencia de la Idea, la certeza de la representación, la jerarquía vertical de lo sagrado, la excepcionalidad milagrosa de la Decisión soberana, llevarán a la técnica, esa nada despolitizada, a ser llenada con la fuerza de lo Divino. Es así como el pensamiento de la soberanía decisionista afirma la politicidad de la técnica.

En el muy citado Epílogo de *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, Benjamin asume una posición evidente frente a lo técnico-político. Ese posicionamiento contrae, de modo sugerente, aquella bipolaridad del decisionismo. Frente a la catástrofe de la estetización de lo político que asume la política de la potencia nazi, Benjamin le opondrá la politización de lo estético. Esa es, sin lugar a dudas, la “praxis política” que hay que oponer a la aurización (yo diría reaurización) de la soberanía política:

“La humanidad, que antaño, con Homero, fue objeto de espectáculo para los dioses olímpicos, ahora ya lo es para sí misma. Su alienación autoinducida alcanza así aquel grado en que vive su propia destrucción cual goce estético de primera clase. Así sucede con la estetización de la política que propugna el fascismo. Y el comunismo le responde por medio de la politización del arte” [85].

Una vez más (una prueba más del papel secante teológico que acompaña secretamente el materialismo benjaminiano) la dialéctica sagrado-técnica aparece sin ambages. La verticalidad de la escena homérica es opuesta a la horizontalidad de la espectacularización técnica de la destrucción de la sociedad moderna. Esa destrucción está en manos de una técnica que ha escapado del control de los hombres. Esa técnica emancipada, que es la crisis económica y es la guerra. El fascismo como política de la potencia, y vestido con ropas teológico-decisionistas (la sacralidad del *führer*, su inquebrantable decisión soberana), emancipa a la técnica de la humanidad para destruir a ésta (8).

La única respuesta posible es oponerle la vida misma como potencia política. La identidad de lo político con la vida.

La oposición, la bipolaridad, el contraste de dos políticas de la potencia (una de la guerra y la miseria de las masas, la otra, de la

vida), de dos sentidos “políticos” para la técnica, no dejan lugar a engaño: el inmenso abismo que parece separar a Walter Benjamin de Carl Schmitt parece encerrado en el paradigma teológico-político.

Benjamin, que leía con mucho interés la obra del nacionalsocialista Schmitt, se acerca al fuego y percibe el peligro de incendio. Luego, sale.

Al afirmar la subsunción de lo político en la forma de vida, Benjamin parece mostrarnos la puerta de salida de una encrucijada paradigmática de nuestro tiempo.

El materialismo histórico-teológico de Benjamin aparece testimoniado una vez más, entonces, en el texto sobre la obra de arte. El mismo materialismo histórico-teológico con el que inaugura sus Tesis sobre “El concepto de historia” (9).

“La obra de arte en la época de su reproducibilidad técnica” se ha revelado así como una inquietante parábola. Dejamos atrás lo estético, nos abrimos a las preguntas sobre los vínculos entre religión y política. Debemos confrontar sin remilgos el pensamiento de Benjamin con la teología política de Carl Schmitt.

El estado de excepción como paradigma teológico-político. El desborde benjaminiano

Fue el mismo Carl Schmitt quien puso en el centro de la reflexión sobre lo teológico-político al *estado de excepción*. Obstinadamente preocupado por el mantenimiento del orden social, transformó a la decisión soberana sobre los momentos en que la violencia y el caos se ciernen como urgente amenaza contra el derecho y la ley, en el corazón de lo político:

“Soberano es aquel que decide sobre el estado de excepción. Esta definición es la única que se ajusta al concepto de la soberanía como concepto límite. (...) El desarrollo del presente trabajo pondrá de manifiesto que cuando hablemos aquí del “estado de excepción”, se entenderá que nos referimos a un concepto general de la teoría del Estado, no a un decreto de necesidad o al estado de sitio como fenómenos aislados”.

En síntesis

“La decisión sobre lo excepcional es la decisión por antonomasia” [15] (10).

El estado de excepción se transforma así, paradójicamente, en el centro de una teoría del Estado cuyo objeto es el mantenimiento del orden legal vigente. Lo excepcional se convierte en norma.

El estado de excepción está fuera de la norma, en ello reside su carácter de excepción, de exterioridad; pero al transformarse en situación normal por la amenaza permanente de la violencia, sin dudas pasa a pertenecer al orden, a la norma.

El estado de excepción se identifica con la suspensión del orden. La amenaza constante del caos que se cierne sobre el orden constituye la condición de posibilidad de lo excepcional. A su vez, sólo el estado de excepción, su acontecimiento, constituye la condición de posibilidad de la aplicación de la norma. El estado de excepción no es ni lo normal ni el caos, sino su articulación.

La noción de excepcionalidad es el punto de sutura preciso entre teología y política:

“El estado excepcional tiene en la Jurisprudencia análoga significación que el milagro en la Teología. Sólo teniendo conciencia de esa analogía se llega a conocer el desenvolvimiento de las ideas filosófico-políticas en los últimos siglos. Porque la idea del moderno estado de derecho se afirmó a la par que el deísmo, con una teología y una metafísica que destierran del mundo el milagro y no admiten la violación con carácter excepcional de las leyes naturales implícita en el concepto de milagro y producido por intervención directa, como tampoco admiten la intervención directa del soberano en el orden jurídico vigente” [54 y 55].

Si en la primera parte de este ensayo hemos “descubierto” un diálogo secreto entre Benjamin y Schmitt sobre la técnica, debemos decir que sobre el estado de excepción han plantado posiciones de modo mucho más explícito. La mención obligada e inicial es la de la malograda tesis de Benjamin sobre *El drama barroco alemán* (1923), en donde hace una explícita mención del libro de Schmitt sobre la dictadura (1921).

Sin embargo, es posible rastrear en Benjamin una mención menos conocida y más tardía sobre el tema de lo excepcional que servirá como significativa introducción a nuestro modo de concebir la salida benjaminiana a la encrucijada teológico-política. El párrafo que sigue pertenece a uno de esos raros textos ficcionales que Benjamin escribió hacia 1933 durante sus estancias en Ibiza, Niza y otras ciudades del sur de Europa. Aquí la excepcionalidad está vinculada con el carnaval:

“El carnaval es una situación excepcional que tiene su origen en las antiguas saturnalias, durante las cuales todo se volvía del revés y los señores servían a los esclavos. Una situación excepcional contrasta precisamente con otra ordinaria...” (11).

El momento excepcional es vinculado por Benjamin con la fiesta, con los rituales de inversión paganos, el paroxismo de la vida, la emoción intensa, la metamorfosis del ser.

Como dice Caillois, “los desbordamientos y los excesos de todas clases, la solemnidad de los ritos, la severidad previa de las restricciones, contribuyen igualmente a hacer del ambiente de la fiesta un mundo de excepción.” El vínculo de la fiesta con lo

sagrado puede sugerir alguna lejana analogía con el vínculo expuesto por Schmitt en su *Teología política*, del estado de derecho con el deísmo, pero en la fiesta pagana hay un excedente. Lo que impera allí es el caos, el desorden, la reversión de roles, la vida, incluso cuando desde la teoría de lo sagrado se piense a la fiesta como funcional a la armonía posterior.

Pero Benjamin agrega a la carnavalización de lo excepcional un elemento aún más sugerente. Otro personaje del relato responde a la afirmación anterior:

“Dondequiera que uno vaya se tropieza con lo excepcional. Se ha convertido en nuestra dieta cotidiana. Y prefiero no hablar de nuestra situación social o económica” (12).

Lo excepcional en el siglo XX, una vez más, es la norma. Pero ya no por la amenaza del desorden y como articulación con el derecho, sino que el estado de excepción se transforma en la regla por mor de la crisis económica permanente del capitalismo que deja en la miseria sin pausas a millones de oprimidos.

Entonces, lo que tenemos en ese párrafo ficcional de Benjamin son dos materializaciones de lo excepcional: la fiesta pagana y la miseria de los aplastados del siglo XX. La primera funciona como todo elemento arcaico en el pensamiento de Benjamin: lo olvidado, límite y estructura de todo lo histórico. La fiesta pagana (nunca acaecida desde la percepción moderna) nunca deja de actualizarse; en este caso, veremos, como utopía. La miseria de los oprimidos, siempre creciente en profundidad y extensión, el resultado inherente al capitalismo y a la emancipación de la técnica, es decir al progreso, es propiamente el “estado de excepción” hecho norma:

“La tradición de los oprimidos nos enseña que el “estado de excepción” en el que vivimos es sin duda la regla. Así debemos llegar a una concepción de la historia que le corresponda enteramente. Entonces ya tendremos a la vista como nuestra tarea la instauración del estado real de excepción; con ello mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo” (13).

Se trata del inicio de la tesis VIII. Se repiten aquí, como en el texto sobre el carnaval, las dos configuraciones del estado de excepción: la excepcionalidad miserable en la que viven los oprimidos; y el estado de excepción vinculado con la verdad y la justicia. La lucha contra la opresión, contra la guerra, contra la miseria, contra la noción de progreso, que las sostiene, esas luchas tienen como fondo “la instauración del estado real de excepción”. El que vincula definitivamente a los hombres con la fiesta, con la vida.

De modo que Benjamin usa la terminología schmittiana de la excepcionalidad para desbordar e invertir por completo los significados vinculados a ella. En Schmitt, el estado de excepción es el que permite de modo más extremo aún que el derecho, como dice Reyes Mata, “que el súbdito quede abandonado a la voluntad y a la violencia del soberano”. Este es el estado de excepción legal, la fuerza de ley sin ley de Agamben, al que quedan sometidos los olvidados del capitalismo. Así, el estado de excepción schmittiano es la regla de la “forma de vida” de los oprimidos.

Benjamin desborda e invierte, decíamos, el estado de excepción como forma de muerte normal en el capitalismo. La remisión al Urfaktum de la fiesta, a esa imagen del pasado “que corre el riesgo de desaparecer con cada presente que no se reconozca mentado en ella” (tesis V), aboga por detener como imagen ese pasado irrecuperable, pero verdadero, “que se desliza veloz”. La tarea del historiador materialista es mentar el presente en la vida, ese estado de excepción “original”, real, verdadero, que no deja nunca de acaecer.

El fundamento del combate benjaminiano, la oposición a la política capitalista del estado de excepción, a la cíclica reproducción de una violencia que destruye el derecho y lo vuelve a crear mediante la articulación de sucesivos e ininterrumpidos estados de excepción, ese fundamento puede ya encontrarse en un pensador judío que publica su obra capital en el mismo año que Schmitt publica *La dictadura*, 1921 (el año de publicación de “Para una crítica de la violencia”). Se trata de Franz Rosenzweig y su *Estrella de la redención*. Esos dos libros y el texto de Benjamin tratan el problema de la relación entre violencia y derecho. La polémica entre los dos escritores judíos y Schmitt es evidente. Mientras éste funda el paradigma teológico político del estado de excepción como condición de posibilidad futura de la aplicación de la ley, Rosenzweig y Benjamin piensan el derecho como interrupción del fluir de la vida:

“La vida no puede ser más que o reposo o movimiento. Y como no cabe negar el tiempo, el movimiento vence. Pero entonces llega el estado y planta sobre el cambio su ley. De golpe, existe algo que permanece. Incluso a primera vista parece que ahora todo consta, todo permanece. Pero pronto el fragor de la vida continúa corriendo sobre esa tabla tan bien plantada. La ley sólo se conserva mientras el pueblo la mantiene. Y derecho y vida, lo permanente y lo mudable, parece que van distanciándose. Entonces es cuando el estado revela su verdadero rostro. El derecho era nada más que su primera palabra. Esta palabra no puede sostenerse contra el cambio de la vida. Pronuncia ahora su segunda palabra: la palabra de la violencia” (14).

Todos los términos de la fundación de lo político están presentes en este párrafo. La violencia y el horror son el fundamento verdadero del estado de derecho. Y en cuanto la comunidad se rebela contra la ley, cuando el caos se cierne, aparece Carl Schmitt con su estado de excepción. La forma normal del estado travestida de excepcionalidad y milagro. El milagro de un orden

repuesto por el soberano.

Benjamin muestra los bordes externos de esta máquina política montada por el capitalismo. Benjamin (con Rosenzweig) descubre la trama de naturaleza e historia, el exacto punto de confluencia entre violencia y derecho que enciende el motor de lo político: la fundación del estado como máquina infernal que encierra a los hombres en un espiral interminable de guerra y miseria. Constante excepcionalidad a ser combatida con el verdadero estado de excepción: la vida misma, como reserva inagotable, como límite y estructura, que no deja de relampaguear.

Notas

- (1) Leo Strauss en sus Comentarios al *Concepto de lo político* (1932) de Carl Schmitt ha conseguido mostrar cómo las críticas de éste al liberalismo escondían una profunda complicidad con él mismo.
- (2) Jacques Derrida ha resaltado en *Fuerza de ley* algunos aspectos de esa amenaza, en particular respecto de "Para una crítica de la violencia" (1921) de Benjamin. Sus conclusiones son discutibles.
- (3) Se trata de "Lo sagrado en el siglo XX". Conferencia dictada en el College Philosophique y luego editada en la revista *Tel Quel* a mediados de 1962. En español, integra el volumen de textos de Bataille reunidos bajo de *La oscuridad no miente*, Taurus, Madrid, 2002, ps. 83 a 85.
- (4) Roberto Espósito, *Categorías de lo impolítico*, Katz, Buenos Aires, 2006, p. 47.
- (5) *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. En un volumen aparecido recientemente en España de las *Obras* de Benjamin se traducen al español tres de las cuatro "redacciones" que el escritor hizo de ese trabajo. Las citas de ese texto, que es el eje de nuestro ensayo, aparecen con el número de página entre paréntesis de esa edición de Abada, Madrid, 2008.
- (6) La editorial Pre-Textos publicó en 2004 una reunión de esos trabajos (un total de trece, entre artículos y fragmentos de textos dedicados a lo fotográfico): *Sobre la fotografía*.
- (7) Carl Schmitt, "Época de las neutralizaciones y las despolitizaciones" en *Concepto de lo político*, p. 182.
- (8) El tema de las dos técnicas, una humana y la otra emancipada de lo humano, es desarrollado por Benjamin con cierto detalle en la Primera redacción del texto recientemente traducida al español en la mencionada edición de sus *Obras*.
- (9) La tesis I culmina de este modo: "Tendrá que ganar siempre el muñeco que llamamos 'materialismo histórico'. Puede desafiar sin problemas a cualquiera siempre y cuando tome a su servicio a la teología que, como hoy sabemos, es enana y fea, y no está, por lo demás, como para dejarse ver por nadie".
- (10) Las citas de Schmitt corresponden a unos textos escritos en 1922 y que fueron reunidos en un libro bajo el título *Teología política. Cuatro ensayos sobre la soberanía*. Mencionamos entre paréntesis el número de la página de la edición en español de la editorial Struhart.
- (11) Walter Benjamin, "Conversación sobre el corso" en *Historias y relatos*, Península, Barcelona, 1997, p. 86.
- (12) *Ibid.*, p.86.
- (13) Walter Benjamin, "Sobre el concepto de historia", en *Obras*, Libro I vol. 2, Abada Editores, Madrid, 2008, p. 309.
- (14) Franz Rosenzweig, *La estrella de la redención*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1997, p. 395.

Bibliografía

- Agamben, G. *Estado de excepción: homo sacer, II, I*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2004.
- Agamben, G. *Homo sacer. Vol. I, El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos 2006.
- Agamben, G. *Infancia e historia: destrucción de la experiencia y origen de la historia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2003.
- Aguilar, H.O. *Carl Schmitt, teólogo de la política*, México, FCE, 2001
- Benjamin, W. *Libro de los Pasajes*. Madrid, Akal, 2005.
- Benjamin, W. *Obras. Libro I / vol. 2*, Madrid, Abada, 2008.
- Benjamin, W. *Obras. Libro II / vol. 1* Madrid, Abada, 2007.
- Derrida, J. *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, Madrid, Tecnos, 1997.
- Esposito, R. *Categorías de lo impolítico*. Buenos Aires: Katz, 2006.
- Meier, H. *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político. Sobre un diálogo entre ausentes*. Buenos Aires: Katz, 2008.
- Meier, H. *Leo Strauss y el problema teológico político*. Buenos Aires, Katz, 2006.
- Rosenzweig, F. *La estrella de la redención*. Salamanca, Sígueme, 1997
- Schmitt, C. *Teología política. Cuatro ensayos sobre la soberanía*. Buenos Aires, Struhart, 1998.
- Schmitt, C. *Concepto de lo político*. Buenos Aires, Struhart, 2002

Es doctorando en Ciencias Sociales. Licenciado en Ciencias de la Comunicación Social en la Universidad de Buenos Aires. Hizo estudios de posgrado en Economía Política en Brasil. Su tema de investigación hace ya algunos años está referido al pensamiento político de Walter Benjamin. Sobre este tema en particular y sobre la Escuela de Frankfurt, en general, viene impartiendo cursos y seminarios en diferentes instituciones e universidades. Es profesor e investigador de la Universidad de Buenos Aires. Es autor de diversos libros y artículos sobre sus temas de investigación.